

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY**

KOTA (Raj.)

Students can retain library books only for two weeks at the most

| BORROWER'S No | DUE DATE | SIGNATURE |
|------------------|----------|-----------|
| | | |

राजनीति-दर्शन का इतिहास

[यूनानी राजनीति-चिन्तन से फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद तक]

लेखक
जॉर्ज एच० सेबाइन

अनुवादक
विश्वप्रकाश गुप्त

1977

एस० चन्द एण्ड कम्पनी लि०
राम नगर, नई दिल्ली-110055

एस० चन्द एण्ड कम्पनी लि०

रामनगर, नई दिल्ली-110055

फोरम : 4/16-बी, मासफखली रोड, नई दिल्ली-110002

जालाएँ :

अमीनाबाद पार्क, लखनऊ-226001
285/जि, विपिन बिहारी गायत्री स्ट्रीट,
कलकत्ता-700912
मुस्तान बाजार, हैदराबाद-500001
3, गंधी सागर ईस्ट,
नागपुर-440002
सज्जाची रोड, पटना-800004

माई होरा गेट, जालन्धर-144001
35, माउण्ट रोड, मद्रास-600002
ब्लैकी हाउस,
103/5 वासुदेव होराचन्द मार्ग,
बम्बई 400001
के० पी० सी० सी० बिल्डिंग,
रेल कोस रोड, बगनौर-560009

70105

"Paper used for the printing of this book was made available by the Govt. of India at concessional rates."

पुन. मुद्रित 1977

मूल्य : 25.00

एस० चन्द एण्ड कम्पनी लि०, रामनगर, नई दिल्ली-110055 द्वारा प्रकाशित एवं
राजेन्द्र रवीन्द्र प्रिंटर्स (प्रा०) लि०, रामनगर, नई दिल्ली-110055 द्वारा मुद्रित

हिन्दी संस्करण की प्रस्तावना

प्रस्तुत ग्रन्थ जार्ज एच० सेवार्डन के *A History of Political Theory* ग्रन्थ का हिन्दी अनुवाद है। यह ग्रन्थ भरते के पश्चात्त्य राजनीति-दर्शन पर एक प्राभाणिक ग्रन्थ माना जाता रहा है—पश्चिम के विश्वविद्यालयों में भी और भारत के विश्वविद्यालयों में भी। आज जब कि देश के अनेक विश्वविद्यालयों में हिन्दी स्नातक और स्नातकोत्तर शिक्षा-परीक्षा का माध्यम हो गई है, इस ग्रन्थ के हिन्दी अनुवाद की महती आवश्यकता थी। मुझे प्रसन्नता है कि देश के अग्रणी प्रकाशक श्री इमामलाल गुप्त, स्वत्वाधिकारी मैसर्स एम० बूद एंड कम्पनी के सहयोग और उत्साह से यह कार्य पूरा हो गया है। श्री गुप्त अपनी प्रकाशन संस्था के माध्यम से हिन्दी में उच्चस्तरीय वैज्ञानिक और तकनीकी साहित्य के निर्माण और प्रकाशन की दिशा में अनेक वर्षों से प्रयत्नशील रहे हैं और इस क्षण में उनका योगदान सराहनीय है।

सेवार्डन के इस ग्रन्थ का अनुवाद कई वर्ष पूर्व प्रारम्भ किया गया था। अनेक बाधाओं के बावजूद यह काम धीरे-धीरे प्रगति करता रहा और आज हिन्दी पाठकों के हाथों में ग्रन्थ को प्रस्तुत किया जा रहा है। इसमें यूनानी राजनीति चिन्तन से फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद तक के पश्चात्त्य राजनीति-दर्शन के प्रमुख वेत्ताओं और उनकी प्रवृत्तियों का विवेचन है।

मेरी अन्यान्य रचनाओं की भाँति इस कृति के एक एक पन्ने पर भी मेरी पत्नी श्रीमती मतमोहनी गुप्त के परिश्रम की छाप है। लेकिन, इस बारे में मेरा यौन रहना ही उचित है।

—विश्वप्रकाश

अनुवाद निवेद्यालय,
दिल्ली विश्वविद्यालय,

विषय-सूची

प्राम्याय

पृष्ठ

भाग १ : नगर-राज्य का सिद्धान्त (The Theory of the City State)

१. नगर राज्य (The City-State) १

सामाजिक वर्ग (Social Classes)—राजनैतिक संस्थाएँ (Political Institutions)—राजनैतिक आदर्श (Political Ideals)
- २ प्लेटो से पहले का राजनैतिक दर्शन (Political Thought Before Plato) २०

जन-सभाद्वय की राजनैतिक चर्चा (Popular Political Discussion)—महति और समाज में व्यवस्था (Order in Nature and Society)—महति तथा रुढ़ि (Nature and Convention)—सुकरात (Socrates)
- ३ प्लेटो "रिपब्लिक" (Plato "The Republic") ३४

राजनीति-विज्ञान की आवश्यकता (The Need for Political Science)—सद्गुण ही ज्ञान है (Virtue is Knowledge)—लोकमत की अक्षमता (The Incompetence of Opinion)—राज्य एक आदर्श के रूप में (The State as a Type)—पारस्परिक आवश्यकताएँ और श्रम का विभाजन (Reciprocal Needs and Division of Labour)—वर्ग और आत्माएँ (Classes and Souls)—न्याय (Justice)—सम्पत्ति और परिवार (Property and the Family)—शिक्षा (Education)—कानून का निषेध (The Omission of Law)
- ४ प्लेटो "स्टेट्समैन" और "लाइ" (Plato The 'Statesman' and the "Laws") ६३

कानून की पुनर्प्रतिष्ठा (The Re-admission of Law)—कानून का स्वर्ण-मन्त्र (The Golden Cord of the Law)—मिश्रित राज्य (The Mixed State)—सामाजिक और राजनैतिक संस्थाएँ (Social and Political Institutions)—शिक्षा और धार्मिक संस्थाएँ (Educational and Religious Institutions)—"रिपब्लिक" और "लाइ" (The "Republic" and the "Laws")
- ५ अरस्तु राजनैतिक आदर्श (Aristotle Political Ideals) ८२

राजनीति का नया विज्ञान (The New Science of Politics)—शासन-प्रणालियाँ (The Kinds of Rule)—कानून का शासन (Rule of Law)—आदर्श तथा वास्तविक का संघर्ष (Conflict of the Ideal and the Actual)—सत्ता प्राप्त करने के विरोधी दावे (Conflicting Claims to Power)

६. प्रस्तुत राजनैतिक वास्तविकताएँ (Aristotle : Political Actualities) ६८
- राजनैतिक और नैतिक संविधान (The Political and Ethical Constitutions)—नोबल और धार्मिकतन्त्र के सिद्धान्त (The Democratic and Oligarchic Principles)—सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक राज्य (The Best Practicable State)—राजनेता की नयी कला (The New Art of Statesman)—प्रकृति का विकासमय स्वरूप (Nature as Development)
७. नगर-राज्य की संध्या (Twilight of the City State) ११४
- नगर-राज्य की असफलता (The Failure of the City State)—बापसी या विरोध (Withdrawal or Protest)—एपिक्यूरियन विचारक (The Epicureans)—सिनिक विचारक (The Cynics)
- भाग २ : विश्व समाज का सिद्धान्त
(The Theory of the Universal Community)
८. प्रकृति का कानून (The Law of Nature) १२६
- व्यक्ति और मानवता (The Individual and Humanity)—समवाय और राजतन्त्र (Concord and Monarchy)—विश्व नगरी (The City of the World)—स्टोइसिज्म का सुधार (The Revision of Stoicism)—रिक्पोनिक मण्डला (The Scipionic Circle)
९. सिसरो और रोमन विधिवेत्ता (Cicero and The Roman Lawyers) १४७
- सिसरो (Cicero)—रोम के विधिवेत्ता (The Roman Lawyers)
१०. सेनेका तथा चर्च के संस्थापक (Seneca and the Fathers of the Church) १६१
- सेनेका (Seneca)—ईसाई धर्म में आज्ञापालन का तत्त्व (Christian obedience)—विभक्त राजभक्ति (Divided Loyalty)—अम्ब्रोसे, अगुस्टाइन और ग्रेगोरी (Ambrose, Augustine and Gregory)—दो तलवारें (The Two Swords)
११. लोक और उसकी विधि (The Folk and its Law) १८३
- सर्वव्यापक विधि (The Omnipresent Law)—विधि का खोज और घोषणा (Finding and Declaring Law)—राज्य विधि के अधीन (The King Under the Law)—राजा का चुनाव (The Choice of a King)—स्वामी और सेवक (Lord and Vassal)—सामन्ती दरबार (The Feudal Court)—सामन्तवाद और राज्य (Feudalism and Court)
१२. धर्मियेक सम्बन्धी बाद-विवाद (The Investiture Controversy) २०६
- मध्ययुगीन चर्च राज्य (The Medieval Church State)—चर्च की स्वतन्त्रता (The Independence of the Church)—ग्रिगोरी सातवम् और पोपवादी (Gregory VII and the Papalists)—हेनरी चतुर्थ तथा साम्राज्यवादी (Henry IV and the Imperialists)

११. सार्वभौम समाज (Universitas Hominum)

२१५

जॉन थॉम सेलिसबरी (John of Salisbury)—सेंट थोमस प्रकृति और समाज (St Thomas Nature and Society)—विधि का स्वरूप (The Nature of Law)—दावे आदर्श साम्राज्य (Dante The Idealized Empire)

१४. फिलिप दि फेयर और बोनिफेस अष्टम (Philip The Fair and Boniface VIII)

२४३

प्रसारवादी (The Publicists)—दोनों पक्षों की सापेक्ष स्थिति (The Relative Position of the two Parties)—पope के दावे (The Papal Claims)—एगिडियस कोलोना (Egidius Colonna)—रोमन विधि और राजकीय शक्ति (Roman Law and Royal Power)—जॉन ऑफ पैरिस (John of Paris)

१५. मार्सिलियो ऑफ पाडुआ और विलियम ऑफ ओकम (Marsilio of Padua and William of Occam)

२६३

मार्सिलियो एवरोरसट अरस्तुवाद (Marsilio Averroist Aristotelianism)—राज्य (The State)—विधि और विधायक (Law and the Law-giver)—चर्च और धर्माचार्य (Church and the Clergy)—जनरल काउंसिल (The General Council)—विलियम चर्च की स्वतन्त्रता (William The Freedom of the Church)—कंसिलियर सिद्धान्त (The Conciliar Theory)

१६. चर्च शासन का कंसिलियर सिद्धान्त (The Conciliar Theory of the Church Government)

२८७

चर्च का सुधार (The Reform of the Church)—स्वयन्निर्भर समाज (The Self Sufficient Community)—समरसता और सहमति (Harmony and Consent)—काउंसिल की शक्ति (The Power of the Council)—कंसिलियर सिद्धान्त का महत्व (The Importance of the Conciliar Theory)

भाग ३ : राष्ट्रीय राज्य का सिद्धांत

(The Theory of the National State)

१७. मैकियावेली (Machiavelli)

३०१

आधुनिक निरुत्तरता (Modern Absolutism)—इटली और पोप (Italy and the Pope)—मैकियावेली की रचि (Machiavelli's Interest)—नैतिक उदासीनता (Moral Indifference)—सार्वभौम अहंवाद (Universal Egoism)—सर्वशक्तिशाली विधायक (The Omnipotent Legislator)—गणतन्त्रवाद और राष्ट्रवाद (Republicanism and Nationalism)—अन्वेषण और कमी (Insight and Deficiencies)

१८. प्रारम्भिक प्रोटेस्टेंट सुधारक (The Early Protestant Reformers)

३२२

निधिय आदेशपालन और प्रतिरोध का अधिकार (Passive Obedience and the Right to Resist)—मार्टिन लूथर (Martin Luther)—कल्विनवाद

घोर चर्च की शक्ति (Calvinism and the Power of the Church)—
 बाल्विन और निष्क्रिय आशापालन (Calvin and Passive Obedience)—
 जॉन नक्स (John Knox)

१६. राजतन्त्र-समर्थक और राजतन्त्र-विरोधी सिद्धान्त (Royalist and Anti-Royalist Theories)

३३७

फ्रान्स में धार्मिक युद्ध (Religious Wars in France)—राजा की निरतुल्यता के सम्बन्ध में प्रोटेस्टेंटों का आक्षेप (The Protestant Attack on Absolutism)—विद्रोहियों का विद्रोह (Vindictive Contra Tyranny)—निरतुल्यतावाद के सम्बन्ध में अन्य प्रोटेस्टेंट लेखकों की आपत्तियाँ (Other Protestant attacks on Absolutism)—जैसुइट और पोप की परोक्ष शक्ति (The Jesuits and the Indirect Power of the Pope)—जैसुइट और प्रतिरोध का अधिकार (The Jesuits and the Right to Resist)—राजाओं का दैवी अधिकार (The Divine Right)—जैम्स प्रथम (James I)

२०. जीन बोदी (Jean Bodin)

३६२

धार्मिक सहिष्णुता—राज्य और परिवार (The State and the Family)—प्रभुत्वता (Sovereignty)—प्रभुत्वता की सीमाएँ (Limitations on Sovereignty)—सुव्यवस्थित राज्य (The Well-ordered State)

२१. प्राकृतिक विधि का आधुनिक सिद्धान्त (The Modernized Theory of Natural Law)

३७७

एल्थुसियस (Althusius)—ग्रोशियस प्राकृतिक विधि (Grotius - Natural Law)—नैतिक सूत्र और सत्योक्ति (Moral Axioms and Demonstration)—संविदा और व्यक्तिगत सहमति (Contract and Individual Consent)

२२. इंग्लैंड : गृहयुद्ध के लिए तैयारी (England - Preparation for Civil War)

३६५

"घोर की यूटोपिया" (More's "Utopia")—हुकर : राष्ट्रीय चर्च (Hooker The National Church)—कैथोलिक और प्रेसबिटेरियनों का विरोध (Catholic and Presbyterian Opposition)—दि इन्डिपेंडेंट्स (The Independents)—सम्प्रदायवादी और इरास्टियन विचारक (Sectaries and Erastians)—संवैधानिक सिद्धान्त : स्मिथ और बेकन (Constitutional Theories Smith and Bacon)—सर एडवर्ड कोक (Sir Edward Coke)

२३. थॉमस हॉब्स (Thomas Hobbes)

४१४

वैज्ञानिक भौतिकवाद (Scientific Materialism)—भौतिकवाद तथा प्राकृतिक विधि (Materialism and Natural Law)—आत्मरक्षा की प्रकृति (The Instinct of Self-Preservation)—बुद्धिसमय आत्मरक्षा (Rational Self preservation)—प्रभुत्व और काल्पनिक निगम (Sovereignty and the Fictitious Corporation)—व्यक्तिगत निगम के निष्कर्ष (Deductions from the Fictitious Corporation)—राज्य और चर्च (The State and the Church)—हॉब्स का व्यक्तिवाद (Hobbes' Individualism)

विषय-सूची

अध्याय

पृष्ठ

भाग २

२४. उग्रतावादी और साम्यवादी (Radicals and Communists) ४३५

लेवलर्स (The Levellers)—एक अंग्रेज का जन्मसिद्ध अधिकार (An Englishman's Birth Right)—मध्यमार्गी और उग्र सुधार (Moderate and Radical Liberalism)—विधान मंडल के ऊपर प्रतिबंध (The Curb on the Legislature)—डिगर्स (The Diggers)—विंस्टेन्ले कृत "लॉ ऑफ फ्रीडम" (Winstanley's "Law of Freedom")

२५. गणतन्त्रवादी हैरिंगटन, मिल्टन और सिडनी (The Republicans: Harrington, Milton and Sidney) ४५५

गणतन्त्रवाद का आर्थिक आधार (The Economic Basis of Republicanism)—विधि का साम्राज्य (The Empire of Law)—गणराज्य का संगठन (The Structure of Commonwealth)—जॉन मिल्टन (John Milton)—फिल्मर और सिडनी (Filmer and Sidney)

२६. हैलीफेक्स और लॉक (Halifax and Locke) ४७७

हैलीफेक्स (Halifax)—लॉक व्यक्ति और समुदाय (Locke The Individual and the Community)—सम्पत्ति का प्राकृतिक अधिकार (The Natural Right to Property)—दार्शनिक अस्पष्टताएँ (Philosophical Ambiguities)—संविदा (The Contract)—समाज और शासन (Society and Government)—लॉक के सिद्धांत की जटिलता (The Complexity of Locke's Theory)

२७. फ्रांस प्राकृतिक विधि का पतन (France: The Decadence of Natural Law) ५०३

फ्रांस में राजनैतिक दर्शन का पुनरुत्थान (The Revival of Political Philosophy in France)—लॉक का स्वागत (The

Reception of Locke)—वातावरण का परिवर्तन (The Changed Environment)—मोंटेस्क्यू समाजशास्त्र और स्वतन्त्रता (Montesquieu Sociology and Liberty)—विधि और वातावरण (Law and Environment)—शक्तियों का पृथक्करण (The Separation of Powers)—वाण्टेयर और नागरिक स्वतन्त्रता (Voltaire and Civil Liberty)—हेल्वेटियस फ्रांस का उपयोगितावाद (Helvetius French Utilitarianism)—फिजियोक्रेट विचारक (The Physiocrats)—हॉल्बाच (Holbach)—प्रगति टर्गट और कंडोरसेट (Progress Turgot and Condorcet)

२८ समुदाय की पुनर्खोज रूसो (The Rediscovery of Community Rousseau)

५३७

विवेक के विरुद्ध विद्रोह (Revolt against Reason)—मनुष्य नागरिक के रूप में (Man as Citizen)—प्रकृति और सरल जीवन (Nature and the Simple Life)—सामान्य इच्छा (General Will)—स्वतन्त्रता का विरोधाभास (The Paradox of Freedom)—रूसो और राष्ट्रवाद (Rousseau and Nationalism)

२९ रूढ़ि तथा परम्परा ह्यूम तथा बर्क (Convention and Tradition Hume and Burke)

५६०

ह्यूम विवेक, तथ्य और मूल्य (Hume Reason Fact and Value)—प्राकृतिक विधि का विनाश (The Destruction of Natural Law)—भावना का तर्क (The Logic of Sentiment)—बर्क विहित संविधान (Burke The Prescriptive Constitution)—संसदाय प्रतिनिधित्व और राजनीतिक दल (Parliamentary Representation and Political Parties)—मावपरक अधिकार और राजनीतिक व्यक्तित्व (Abstract Rights and the Political Personality)—इतिहास की दिव्य योजना (The Divine Tactics of History)—बर्क, रूसो और हेगेल (Burke, Rousseau and Hegel)

३० हीगेल द्वन्द्वात्मक पद्धति और राष्ट्रवाद (Hegel Dialectic and Nationalism)

५८३

ऐतिहासिक पद्धति (The Historical Method)—राष्ट्र की अंतरात्मा (The Spirit of the Nation)—जर्मन राज्य (A German State)—द्वन्द्वात्मक तथा ऐतिहासिक आवश्यकता (Dialectic and Historical Necessity)—द्वन्द्वात्मक पद्धति की आलोचना (Criticism of Dialectic)—व्यक्तिवाद तथा राज्य का सिद्धांत (Individualism and the Theory of the State)—स्वतंत्रता और सत्ता (Freedom and Authority)—राज्य और नागरिक समाज (The State and the Civil Society)—हीगेल का बाद का उत्तरकालीन महत्त्व (The Later Significance of Hegelianism)

३१ उदारवाद दार्शनिक उग्रवाद (Liberalism Philosophical Radicalism)

६२६

अधिकतम सुख का सिद्धांत (The Greatest Happiness Principle)—बेंथम का विधि सिद्धांत (Bentham's Theory of Law)—आरम्भिक उदारवाद का आर्थिक सिद्धांत (The Economic Theory of Early Liberalism)—आरम्भिक उदारवाद का राजनीतिक सिद्धांत (The Political Theory of Early Liberalism)

३२ उदारवाद का आधुनिक रूप (Liberalism Modernized)

६५८

जॉन स्टुअर्ट मिल स्वतंत्रता (John Stuart Mill Liberty)—सामाजिक अध्ययन के सिद्धान्त (The Principles of Social Study)—हर्बर्ट स्पेंसर (Herbert Spencer)—उदारवाद का आदर्शवादिया द्वारा संशोधन (The Idealist Revision of Liberalism)—उदारवाद अनुदारवाद और समाजवाद (Liberalism Conservatism and Socialism)—उदारवाद का आधुनिक अर्थ (The Present Meaning of Liberalism)

३३ मार्क्स और द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (Marx and Dialectical Materialism)

७०२

सर्वहारा वर्ग की क्रांति (The Proletarian Revolution)—द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (Dialectical Materialism)—आर्थिक

नियतिवाद (Economic Determinism)—विचारधारा और वर्ग-संघर्ष (Ideology and Class-Struggle)—मार्क्स का सारांश (Marx's Summary)—द्वंद्वात्मक पद्धति के सम्बन्ध में एंगिल्स के विचार (Engels on Dialectic)—आर्थिक नियतिवाद के सम्बन्ध में एंगिल्स के विचार (Engels on Economic Determinism)—पूँजीवाद एक संस्था के रूप में (Capitalism as an Institution)—अतिरिक्त मूल्य (Surplus Value)—सामुदायिक मजदूर (The Collective Worker)

३४. साम्यवाद (Communism)

७४८

लेनिनवाद का मार्क्सवाद से सम्बन्ध (The Relation of Leninism to Marxism)—ट्रेड यूनियनिस्ट और समाजवादी विचारधारा (Trade Unionist and Socialist Ideology)—दल (Party)—द्वंद्वात्मक भौतिकवाद के बारे में लेनिन के विचार (Lenin on Dialectical Materialism)—साम्राज्यवादी पूँजीवाद (Imperialist Capitalism)—साम्राज्यवादी युद्ध (The Imperialist War)—बोर्जुआ तथा सर्वहारा क्रांतियाँ (The Bourgeois and the Proletariat Revolutions)—सर्वहारा वर्ग का अधिनायक-वाद (The Dictatorship of the Proletariat)—पूँजीवादी घेरा (Capitalist Encirclement)—साम्यवाद की मनोकृति (The Temper of Communism)

३५. फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद (Fascism and National Socialism)

८०२

राष्ट्रीय समाजवाद (National Socialism)—प्रशासक समाजवाद (Prussian Socialism)—बुद्धिनिरोधवाद—दार्शनिक आधार (Irrationalism—The Philosophic Climate of Opinion)—दर्शन—एक कल्पना (Philosophy—A Myth)—फासिज्म और हेगेलवाद (Fascism and Hegelianism)—लोक, बुद्धिजीवी वर्ग और नेता (The Folk, The Elite and the Leader)—जाति की कल्पना (The Racial Myth)—लिबेन्सराय (Lebensraum)—सर्वाधिकारवाद (Totalitarianism)—राष्ट्रीय समाजवाद, साम्यवाद और लोकतन्त्र (National Socialism, Communism and Democracy)

भाग १

नगर-राज्य का सिद्धान्त

(THE THEORY OF THE CITY-STATE)

अध्याय १

नगर-राज्य

(The City-State)

आजकल के अधिकांश राजनैतिक धादशों या कम-से-कम उनकी परिभाषाओं का श्रीगणेश उसी समय से होने लगता है, जब से यूनानी विचारकों ने नगर-राज्य (City state)¹ की संस्थाओं के सम्बन्ध में चिन्तन प्रारम्भ किया। इन राजनैतिक धादशों में ग्याय स्वतन्त्रता, सर्वमानिक शासन (Constitutional Government) और विधि के प्रति सम्मान (respect for the law) प्रमुख हैं। राजनैतिक तत्त्व-ज्ञान का इतिहास बहुत लम्बा है। इस लम्बे इतिहास में इन धादशों का धर्म भी समय समय पर बदला है। यह धर्म उन संस्थाओं की, जिनके द्वारा इन धादशों को सिद्ध किया जाता था, और उस समाज की, जिनमें ये संस्थाएँ कार्य करती थीं, पृष्ठभूमि में ही समझा जा सकता है। यूनान का नगर-राज्य आजकल के राजनैतिक समाजों (Political Communities) से इतना भिन्न था कि उनके सामाजिक और राजनैतिक जीवन के विषय के लिए बहुत बह्यन्त-व्यक्ति की आवश्यकता पड़ेगी। यूनानी दार्शनिकों ने जिन राजनैतिक प्रथाओं (Political Practices) पर विचार किया था, वे उन प्रथाओं से बिल्कुल भिन्न थी, जो आधुनिक संसार में प्रचलित रही हैं। विचारों के जिस वातावरण में उन्होंने काम किया था, वह आजकल के वातावरण से बिल्कुल भिन्न था। यद्यपि उनकी समस्याओं और आजकल की समस्याओं में थोड़ा-बहुत साम्य अवश्य पाया जाता है, फिर भी उनकी समस्याएँ आजकल की समस्याओं से भिन्न कदापि नहीं थीं। यूनान के राजनैतिक जीवन का मूल्यांकन करने वाले नैतिक धादश वर्तमान युग के नैतिक धादशों से बिल्कुल पृथक् थे। यदि हम उनके सिद्धान्तों की ठीक-ठीक समझना चाहते हैं, तो हमारे लिए यह आवश्यक है कि हम सबसे पहले, कम-से-कम स्पष्ट रूप से, इस बात को समझें कि उनके मने-जगत् में किस प्रकार की संस्थाएँ थीं और उस जनता की दृष्टि में जिसके लिए उन्होंने लिखा, नागरिकता का मघार्थ और धादश दोनों रूपों में क्या धर्म था। इस प्रयोजन के लिए ऐसे

1. यह राज्य जिसमें प्रभुत्वा (Sovereignty) सशक्त नगर के स्वतन्त्र नागरिकों से निर्दिष्ट रहती है। प्राचीन काल में यूनान और रोम में राज्यों के अनेक उदाहरण थे। (मनु०)

(Athens)¹ का शासन विशेष महत्त्वपूर्ण है। इसका कारण यही है कि वह सबसे अधिक विस्तृत है, लेकिन, मुख्यतः यह है कि यूनान के महत्तम दार्शनिकों के चिन्तन का यही विशेष आधार था।

सामाजिक वर्ग

(Social Classes)

क्षेत्रफल और जनसंख्या दोनों की दृष्टि से प्राचीन नगर-राज्य (City-state) प्राधुनिक राज्यों की तुलना में बहुत ही छोटा था। एटिका (Attica)² का सम्पूर्ण राज्यक्षेत्र (Territory) र्हाइड आइलैंड (Rhode Island)³ के दो-तिहाई क्षेत्रफल से कुछ ही अधिक था। जनसंख्या की दृष्टि से एथेंस (Athens) की तुलना डेनेवर (Denver)⁴ अथवा रोचेस्टर (Rochester)⁵ जैसे नगर के साथ ही की जा सकती है। एथेंस (Athens) की जनसंख्या क सम्बन्ध में अधिष्ट रूप से तो कुछ नहीं कहा जा सकता, लेकिन अनुमानतः यह तीन लाख से कुछ ही अधिक रही होगी। इस प्रकार, एक छोटा भू-भाग और उसमें एक प्रधान नगर—यह नगर-राज्य का सामान्य रूप था।

यूनान के नगर-राज्य (City-state) की जनसंख्या तीन मुख्य वर्गों में बँटी हुई थी। ये वर्ग राजनैतिक और बानूनी दृष्टि से एक-दूसरे से बिल्कुल भिन्न थे। यूनान के सामाजिक जीवन में दासों का स्थान सबसे नीचे था। प्राचीन काल में दासता एक सार्वभौमिक प्रथा मानी जाती थी। सम्भवतः, एथेंस की कुल जनसंख्या में दासों की संख्या एक-तिहाई थी। फलतः, नगर-राज्य की अर्थ-व्यवस्था (Economy) में दासता का प्रायः यही महत्त्व था, जो आजकल की अर्थ-व्यवस्था में मजदूरी (wage-earning) का है। यह ठीक है, कि नगर-राज्य के राजनैतिक जीवन में दासों का कोई विशेष महत्त्व नहीं था। यूनान की राजनैतिक विचारधारा में दास का अस्तित्व उसी प्रकार से स्वयं-स्वीकृत मान लिया गया था, जिस प्रकार कि मध्य-युग (Middle ages) में सामंत वर्ग (feudal ranks) का था या आजकल मजदूर और मालिक का माना जाता है। कभी-कभी उसकी दशा पर तरस खाया जाता था और कभी-कभी इस प्रथा का (उसके दोषों का नहीं) मण्डन किया जाता था। लेकिन, यूनान के नगर-राज्य में दासों की संख्या फिर भी काफी थी। पुनः, उनकी संख्या को बढ़ा-चढ़ा कर भी बताया जाता है। इस कारण, एक ऐसी मनगढ़त बात चल पड़ी है जो बिल्कुल गलत है। यह मनगढ़त बात है—नगर-राज्य के नागरिक एक ऐसे

1 यूनान का सबसे प्रमुख नगर-राज्य। (अनु०)

2 यूनान का एक अन्य प्रमुख नगर-राज्य। (अनु०)

3 अमरीकी संघ का एक राज्य। (अनु०)

4 अमरीका के कोलोराडो राज्य का राजधानी और यहाँ का सबसे बड़ा नगर। इसका क्षेत्रफल ६६ वर्ग मील है। (अनु०)

5 अमरीका के न्यूयॉर्क राज्य का एक नगर। (अनु०)

अवकाशजीवी वर्ग (leisured class) के सदस्य थे और उनका राजनैतिक दर्शन एक ऐसे वर्ग का दर्शन था जिसे शारीरिक धम से छूट मिनी हुई थी।

यह धन है। एथेंस का यह अवकाशजीवी वर्ग (leisured class) समान प्रकार वाले एक अमरीकी नगर के अवकाशजीवी वर्ग से मुद्रित से ही बड़ा रहा होगा। इसका कारण यह है कि यूनानियों की आर्थिक दशा बहुत बर्धनी नहीं थी। वे जैसे-तैसे अपना काम ही बसा पाते थे। यदि उन्हें आजकल के लोगों की अपेक्षा अधिक अवकाश प्राप्त था, तो इसका कारण यह था कि वे अवकाश का उपयोग करने में। उनका आर्थिक ढांचा बहुत बर्धनी नहीं था। उन्हें अपने इस अवकाश का मूल्य भी चुकाना पड़ता था। यह मूल्य था—ज्ञान-पान का निम्न-स्तर। आजकल के एक अमरीकी को यह सरलता एक बर्धनी मानसिक पदवी। यह निश्चित है कि एथेंस के अधिकांश नागरिक व्यापारी या कारीगर या किसान रहे होंगे और वे अपने अपने कारबार द्वारा रोजी कमाते होंगे। उनके लिए जीविका का और कोई साधन नहीं था। फलतः, वे अपने राजनैतिक दायरे ऐसे समय में ही करते थे, जब उन्हें अपने व्यक्तिगत कारोबार से फुरसत होती थी। आजकल भी तो यही होगा है। यह सही है कि अरस्तू (Aristotle)¹ ने इस बात की निन्दा की है। उनके विचार से यह ज्यादा अच्छा होता कि सारा शारीरिक धम बाह्य ही करत और नागरिकों को इतना समय मिल जाता कि वे अपना पूरा ध्यान राजनीति पर ही केन्द्रित कर सकते। इस धारणा की बुद्धिमत्ता के बारे में बाहे कुछ भी सोचा जाए, यह निश्चित है कि अरस्तू यस्तु-स्थिति का वर्णन नहीं कर रहा था, बल्कि वह राजनीति में सुधार करने के लिए एक परिवर्तन का सुझाव दे रहा था। फ्री-मे भी यूनान के राजनैतिक दर्शन में अवकाशजीवी वर्ग (leisured class) को धारण रूप में चित्रित किया है और कुलीनतन्त्रात्मक राज्यों (aristocratic states) में शासक वर्ग ज़म्बोदार है। उचित है। लेकिन यह बलपूर्वक करना जिसका मतलब है कि एथेंस जैसे नगर में ऐसे नागरिक रहे होंगे जिनके हाथ कीलक और मिट्टी से बनने हों।

हम दावा पर विचार कर चुके हैं। यूनानी नगर में दूसरा मुख्य वर्ग निवासियों (metics)² या दूसरे राज्यों के नागरिकों का था। एथेंस जैसे व्यापारिक नगर में ऐसे व्यक्तियों की संख्या काफी हो सकती है। हो सकती है कि इन व्यक्तियों में से बहुत से व्यक्ति यहाँ पर काफी अच्छे समय तक भा रहने हों। लेकिन ऐसे व्यक्तियों का कानूनी रूप से देशीकरण (naturalization)³ नहीं होता था। वे जिसकी सीमा पोंकी दर पोंकी रहने के बाद भी नागरिक समुदाय से बाहर ही रहते थे। हाँ, यह दूसरी बात भी कि वे कभी नागरिक समुदाय की भूल

1 अरस्तू शब्द के हिन्दी में कई रूप प्रचलित हैं—अरिस्तारल, अरिस्तू और अरस्तू। जहाँ सही अधिक चलन अरस्तू का है। प्राचीन ग्रंथ में उसी का प्रयोग किया गया है। (यलु०)

2 यथेय में निवास करने वाला वह विदेशी जिसे कुछ नागरिक विशेषाधिकार प्राप्त थे (यलु०)

3 किसी विदेशी का दूसरे देश की नागरिकता प्राप्त करना। (यलु०)

अथवा चश्मपोशी के फलस्वरूप राजनीति में भाग लेने लगते। लेकिन, सामान्य रूप से दासों की भांति ही इन विदेशी लोगों का नगर के राजनैतिक जीवन में कोई भाग नहीं था। फिर भी, ये लोग प्राज्ञाद ये धीरे उनके साथ किसी प्रकार का सामाजिक भेदभाव नहीं बर्ता जाता था।

सबसे अन्त में नागरिकों का वह धर्म आता है जो नगर-राज्य के सदस्य होते ये धीरे जिन्हें उसके राजनैतिक जीवन में भाग लेने का अधिकार प्राप्त था। यह विशेषाधिकार (privilege) जन्म द्वारा प्राप्त होता था। यूनानी अपने माता-पिता के घाहुर का नागरिक रहता था। नागरिकता का धर्म सदस्यता होता था। इसका अभिप्राय यह था कि नागरिक को नगर के राजनैतिक जीवन में कुछ-न-कुछ योग्य अवश्य देना पड़ता था। इस कुछ-न-कुछ का मतलब यह भी हो सकता था कि वह नगर सभा में उपस्थित होता। इस नगर सभा का महत्त्व इस बात पर निर्भर होता था कि नगर में कितना लोकतन्त्र है। इस कुछ-न-कुछ का यह भी अर्थ हो सकता था कि नागरिक कुछ राजनैतिक पदों का पात्र होता। अरस्तू ने एथेंस की प्रथा को ध्यान में रखते हुए ही कहा था कि 'यायाधीश के वक्तव्य का पालन करने की पात्रता नागरिकता की सर्वश्रेष्ठ कसौटी है। मनुष्य कई पदों के योग्य है या केवल थोड़े से पदों के यह बात भी उस नगर में प्रचलित लोकतन्त्र की मात्रा के ऊपर निर्भर थी। लेकिन, ध्यान देने योग्य बात यह है कि यूनानी के लिए नागरिकता का अर्थ सदैव यह था कि वह नगर के राजनैतिक जीवन में कुछ-न-कुछ भाग अवश्य ले। इन प्रकार, यह विचार नागरिकता के आधुनिक विचार की प्रेरणा अधिक घनिष्ठ और कम कानूनी था। प्राजकल नागरिक का अर्थ वह व्यक्ति माना जाता है जिसे कानूनी रूप से कुछ अधिकार प्राप्त हो। इन विचारों की यूनानी की प्रेरणा रोमन अधिक अच्छी तरह समझ सकते थे। लैटिन शब्द *ius* का कुछ अर्थ व्यक्तिगत अधिकार का स्वामित्व भी है। इसके विपरीत यूनानी के लिए नागरिकता का अर्थ स्वामित्व नहीं बल्कि सहभागिता थी, बहुत कुछ उसी प्रकार जिस प्रकार कि परिवार की सदस्यता होती है। यूनान के राजनैतिक दर्शन पर इस तथ्य का भारी प्रभाव पड़ा था। इसे दृष्टि से यूनानियों के सामने मुख्य समस्या यह नहीं थी कि मनुष्य को उसके अधिकार प्राप्त हों। उनके सामने मुख्य समस्या यह थी कि मनुष्य को उसके योग्य स्थान प्राप्त हो। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि यूनानी विचारकों की दृष्टि में राजनैतिक समस्या इस बात की खोज करना था कि प्रत्येक वर्ग को स्वस्थ सप्ताज में क्या स्थान प्राप्त हो जिससे कि सभी महत्वपूर्ण सामाजिक कार्य सुचारु रूप से चल सकें।

राजनैतिक संस्थाएँ

(Political Institutions)

यूनान के नागरिक-सदस्य (citizen members) अपना राजनैतिक कार्य जिन संस्थाओं द्वारा चलाते थे, उनका अध्ययन करने के लिए हम एथेंस का उदा-

हरण से सजते हैं। इसका कारण यह है कि एथेंस का लोकतन्त्रात्मक मविधान सबसे अधिक विख्यात है। एथेंस में सभी पुरुष नागरिक सभा (Assembly or Ecclesia) के सदस्य होते थे। यह सभा नगर की सभा थी। एथेंस का प्रत्येक पुरुष इक्कीस वर्ष की आयु का होने पर इन सभा का सदस्य हो जाता था। सभा की सत्र में दस बार बैठक होती थी। परिषद् (Council) के आदेश पर सभा के असाधारण अधिवेशन भी होते थे। इस नगर सभा के कार्य आजकल के अधिनियमों से साम्य रखते हैं। आजकल के अधिनियमों में सम्पूर्ण राजनैतिक समुदाय की सार्वजनिक सत्ता (public authority) अन्तर्निहित मानी जाती है। लेकिन, इसका यह अर्थमात्र नहीं है कि इस सभा में नीतियों का निर्माण होता था या राजनैतिक कार्य-प्रणाली के सम्बन्ध में स्वरूप विचार विमर्श होता था। एक त्रयह एकत्रित जनता द्वारा मन्त्रित प्रत्यक्ष लोकतन्त्र (Direct Democracy) शासन का एक रूप नहीं बल्कि एक राजनैतिक कल्पना मात्र है। अथर्व, यूनानी शासन के सभी स्वरूप (कानून बाह्य अधिनायकत्व की ओर) में चाहे वे कुलीनतन्त्रात्मक हों या लोकतन्त्रात्मक, किसी न-किसी प्रकार की अनसभा प्रवृत्ति रहती थी। यह दूसरी बात है कि शासन में उनका योग बहुत कम रहता हो।

एथेंस के शासन में सम्बन्ध में रोचक बात सम्पूर्ण जनता की सभा नहीं है बल्कि ये राजनैतिक उपाय हैं जो मजिस्ट्रेटों तथा पदाधिकारियों की नागरिक सभा के प्रति उत्तरदायी बनाने के उद्देश्य से निमित्त हुए थे। यह योजना एक प्रकार के प्रतिनिधान (representation) द्वारा कार्यान्वित की गई थी। तथापि, एथेंस की प्रतिनिधान पद्धति आजकल के प्रतिनिधान सम्बन्धी विचारों से भिन्न थी। मुख्य उद्देश्य यह था कि जनता के विभिन्न वर्गों के प्रतिनिधियों को चुन लिया जाय और ये प्रतिनिधि किसी विशेष मामले में या छोटे से समय के लिये सम्पूर्ण जनता के नाम से कार्य करें। इन प्रतिनिधियों के कार्यकाल छोटे होते थे। सामान्यतः पुनर्निर्धारण की व्यवस्था नहीं थी। इसके पक्षस्वरूप अन्य नागरिकों की भी सार्वजनिक कार्यों के प्रवृत्ति में भाग लेने के लिये पायी जा सकती थी। इस नीति के अनुसार ही न्याय पथों पर व्यक्त नहीं बल्कि इस दस आदमियों के बोर्ड रहते थे। पोरों के सदस्य प्रत्येक कबीले में से चुने जाते थे। यूनान के नागरिक कई कबीलों में विभक्त थे। यूनान के मजिस्ट्रेटों की शक्तियां बहुत कम थीं। यूनान के नगर शासन का नियन्त्रण दो मन्त्रियों के हाथ में था। एक सत्ता तो पाँच या प्रतिनिधियों की परिषद्

1 यह क्लोथेमन (Clostron) का मन्त्रिण था। क्लोथेमन का सुधार दो ५०० ई० पू० में अंगीकृत किया गया था। इसमें समय समय पर चोरे बहुत परिवर्तन किये गए थे। इन परिवर्तनों का उद्देश्य निर्वचन तथा लाट द्वारा चुने गए मजिस्ट्रेटों का वेतन वाले वाले कर्मचारियों की संख्या में विचार करना था। ये दोनों जनता के शासन के उपाय थे। क्लोथेमन के सुधारों ने एथेंस के मविधान के एक रूप की स्थापना की थी जो एथेंस के स्वर्ण काल में था। क्लोथेमनियन सुधार की स्थापना पर एथेंस में कुछ काल के लिए अत्यन्त-मन्द या अनिश्चित की प्रतिनिधि हुई थी, लेकिन ४०२ ई० पू० में पुराना मन्त्रिण पुनः चानु हो गया था।

(Council of Five Hundred) थी। दूसरी सभा उन सभालों की थी जिनके न्यायाधीश बनता द्वारा निर्वाचित होते थे।

इन शाही सभाओं के सदस्यों के चुनाव का एक विशेष ढंग था। जिस ढंग से वे चुने जाते थे, उनके आधार पर यह कहा जा सकता है कि वे सम्पूर्ण जनता का प्रतिनिधित्व करते थे। स्थानीय शासन के लिये ऐसे के नागरिक प्रायः सी क्षेत्रों (demes) में विभक्त कर दिये जाते थे। ये क्षेत्र स्थानीय शासन के एकक (units) होते थे। वे एक दृष्टि से राजकर्म के स्थानीय एककों से बिल्कुल भिन्न थे। उनकी सदस्यता आनुवंशिक (hereditary) होती थी। यद्यपि एथेंस का नागरिक एक स्थान से दूसरे स्थान को जाता जाता था, फिर भी वह एक ही क्षेत्र (deme) का सदस्य रहता था। यद्यपि यह क्षेत्र एक बस्ती होता था, फिर भी राष्ट्र स्थानीय प्रतिनिधित्व (local representation) की पद्धति नहीं थी। इन क्षेत्रों को कुछ स्थानीय स्वायत्तता (local autonomy) प्राप्त थी। उनके पास कुछ मामूली पुलिस कार्य भी रहते थे। ये क्षेत्रों के द्वारा वे जिनसे होकर एथेंसवासी नागरिकता के प्राप्ति में प्रवेश करते थे। इन क्षेत्रों में अपने सदस्यों का रजिस्टर रहता था। जब एथेंस का कोई लड़का पंद्रह साल का हो जाता, उसका नाम इस रजिस्टर में लिख लिया जाता था। इन क्षेत्रों का सबसे महत्वपूर्ण कार्य उम्मीदवारों की उन विभिन्न सभाओं में जाने के लिये प्रस्तुत करना था, जिनमें देशीय शासन चलता था। यह पद्धति निर्वाचन घोर साट का समन्वय थी। क्षेत्र उम्मीदवारों को अपने प्रकार के अनुपात में निर्वाचित करते थे। वास्तविक पदाधिकारी निर्वाचन द्वारा इस प्रकार तैयार किये गए पैनथ में भी साट द्वारा चुने जाते थे। चुनावियों की समझ से साट द्वारा पदों को भरने की यह पद्धति पूरी तरह से लाक्षणिक थी, क्योंकि इसकी वजह से प्रत्येक व्यक्ति को पद धारण करने का समान अवसर रहता था।

एथेंस में पदाधिकारियों की एक महत्वपूर्ण सभा इस योजना के बाहर रहती थी। इन सभा की शक्ति भी अन्य सभाओं से अधिक थी। यह सभा यूनान के इन सेनापतियों की थी। ये लोग प्रत्यक्ष निर्वाचन द्वारा चुने जाते थे। इनका बार-बार पुनर्निर्वाचन भी हो सकता था। ये सेनापति सिद्धान्त तो सैनिक अधिकारी होते थे, लेकिन साम्राज्य-युद्ध में वे न केवल ऐसे साम्राज्य के विदेशी भागों में महत्वपूर्ण शक्तियों का प्रयोग करते थे, प्रत्युत स्वदेश में परिषद् (Council) और सभा के निर्णयों पर भी इनका भारी प्रभाव रहता था। इस प्रकार, इन सेनापतियों का पद केवल सैनिक पद ही नहीं था, कुछ अवस्थाओं में वह उच्चतम महत्व का राजनैतिक पद भी था। पेरिक्लीज (Pericles)¹ ने कई वर्षों तक सेनापति पद पर कार्य किया था। इस रूप में वह एथेंस का नीतिनिर्माता भी रहा था। उनकी स्थिति परिषद् (Council) और सभा (Assembly) के सदन में एक सनापति की सी

1 एथेंस का एक महान् राजनेता जिसने अनेक युद्धों में विजय प्राप्त की थी। जो नागरिकों की सहमति से वहाँ का निरपेक्ष शासक बन गया। पेरिक्लीज ने एथेंस को उन्नति की ओर ९२ वर्षों तक दिशा दी। उनकी मृत्यु ४२६ ई० पू० में हुई। (अनु०)

नहीं वहि आधुनिक शासन के प्रधानमंत्री (Prime Minister) के समान थी। लेकिन उसकी शक्ति का रहस्य यह था कि वह सभा को अपने साथ ले जा सकता था। यदि वह ऐसा न कर पाना तो वह उसी प्रकार अवस्थित किया जा सकता था जिस प्रकार कि लोक सभा का प्रतिकूल मत उत्तरदायी मंत्री को पदच्युत कर देता है।

जैसा कि हम ऊपर कह चुके हैं, एथेंस में वास्तविक शासी संस्थाएँ दो ही थीं। पाँच सौ सदस्यों की परिषद् (Council of Five Hundred) और जनता द्वारा निर्वाचित न्यायाधीशों की प्रदासतें। ग्रीस के प्रायः सभी नगर राज्यों में इस प्रकार की एक न एक परिषद् अवस्थित रहती थी। लेकिन स्पार्टा जैसे कुलीनतात्मक राज्यों में इस परिषद् का कार्य एक सीनेट (Senate) करता था। यह सीनेट उन बयोबुद्ध राजनीतिकों से मिल कर बनता था जो जीवन भर के लिये निर्वाचित होते थे और जो सभा के प्रति उत्तरदायी नहीं थे। ऐसी परिषद् की सदस्यता प्रायः उन्हीं व्यक्तियों की मिलती थी जो सुविख्यात सामक दण्ड न जन्म लेते थे। इसकी सदस्यता एथेंस की जनता द्वारा निर्वाचित परिषद् की सदस्यता से बिलकुल भिन्न होती थी। एरिओपेगस की परिषद् (The Council of the Areopagus)¹ उस ग्रीक कुलीनतात्मक सीनेट का अवशिष्टमात्र थी जो उल्टे हुए लोकतन्त्र द्वारा अपनी शक्तियों से वंचित कर दिया गया था। कहने का सार यह है कि पाँच सौ सदस्यों की परिषद् (Council of Five Hundred) सभा की कार्यकारी और संचालन समिति थी।

शासन का वास्तविक कार्य यह समिति ही करती थी। लेकिन पाँच सौ सदस्यों की परिषद् इनकी इच्छा थी कि वह काम ठीक से नहीं कर सकती थी। फलतः, उसके विभिन्न गट सदस्यों को बारी बारी से दिया जाते थे। इस प्रकार, इस परिषद् का प्रचार काफी छोटा हो जाता था। एथेंस में कुल दस कबीले थे। प्रत्येक कबीला पचास पचास सदस्य देता था। एक कबीले में पचास सदस्य वास्तविक पदाधिकारी के दसवें भाग के लिये कार्य करते थे। पचास सदस्यों की इस समिति में दोष की कबीलों में से प्रत्येक का एक एक सदस्य और रहता था। वे लोग भी सम्पूर्ण परिषद् के नाम से सारा काम करते थे। इन पचास सदस्यों में से एक व्यक्ति एक दिन के लिये प्रधान (President) चुना जाता था। एथेंस का कोई भी व्यक्ति अपने सम्पूर्ण जीवन में यह सम्मान एक से अधिक दिन के लिये प्राप्त नहीं कर सकता था। परिषद् नागरिकों की घाम सभा के विचार के लिये प्रस्ताव उपस्थित करती थी। घाम सभा कबल उन्हीं प्रस्तावों पर विचार करती थी जो उसके पास परिषद् द्वारा आते थे। जब एथेंस का सविधान मण्डल सर्वोत्कृष्ट रूप में था, ऐसा प्रतीत हो सकता है कि सभा नहीं, प्रत्युत परिषद् ही वास्तविक नीति का निर्माण करती थी। मालूम होता है कि बाद के दिनों में परिषद् ने अपने काम की सीमाएँ कर लियीं या और वह केवल उन प्रस्तावों का मसौदा ही तैयार कर देती थी जिन पर बाद में सभा में बहस होती थी। इन विधायी कर्तव्यों के प्रतिरुद्ध परिषद् शासन की केन्द्रीय कार्यकारी संस्था भी थी।

1. एथेंस का इच्छामय न्यायाधिकार्य जो पहले उक्त बोर्ड के राजनैतिक तथा न्यायिक कार्य करता था लेकिन जिसका कार्यक्षेत्र परिकल्पित के बाद दूरदूर अपराधों पर विचार करना ही रह गया। (चतुः)

विदेशी दूतावास केवल परिषद् के जरिये ही जनता तक पहुँच सकते थे। न्यायाधीशों के ऊपर भी इस परिषद् का ही नियंत्रण रहता था। परिषद् नागरिकों को कारावास में डाल सकती थी, वह उन्हें ग्राण्डज तक दे सकती थी। वह अपराधियों को सीधे साधारण अदालतों में सुर्द भी कर सकती थी। वित्त-व्यवस्था, सार्वजनिक सम्पत्ति और कराधान (taxation) के ऊपर भी उनका ही नियंत्रण था। देश का जहाजी बेड़ा और उसका शरारा सार्व-सामान भी उसके ही नियंत्रण में रहता था। अनेक प्रकार के आयोग और प्रशासनिक सरघाएँ तथा सेवक वर्ग न्यूनाधिक रूप से उसकी मातहत ही थे।

तथापि, परिषद् की महान् शक्तियाँ सदैव सभा की सद्भावना (good will) के ऊपर आधारित रहती थीं। सभा परिषद् द्वारा प्रस्तुत किए गए विभिन्न मामलों पर अपना निर्णय देती थी। वह कुछ को पाम करती, कुछ में संशोधन करती और कुछ को अस्वीकार कर देती थी। सभा में उपस्थित किया गया कोई प्रस्ताव परिषद् के पाम भेजा जा सकता था या परिषद् किसी प्रस्ताव को अपनी किसी सिफारिश के बिना ही सभा के सामने उपस्थित कर सकती थी। युद्ध या शान्ति की घोषणा, सन्धियाँ करना, प्रत्यक्ष करारोपण या सामान्य विधायी अधिनियम जैसे सभी महत्वपूर्ण विषय सभा के अनुमोदन के लिए सभा (Assembly) के सामने जाते थे। लेकिन, ऐसे ही राजनीति व स्वर्ण-काल में परिषद् से यह धाशा अभी नहीं की जाती थी कि वह ऐसी सत्ता बनाने का ही काम करेगी आदेशिकाएँ (decrees) हमेशा ही परिषद् और जनता (council and the people) के नाम से ही पास की जाती थी।

मजिस्ट्रेटों और विधि के ऊपर जनता के नियंत्रण का सर्वश्रेष्ठ रूप अदालतों द्वारा प्रकट होता था। ऐसे ही अदालतें सम्पूर्ण नोक्सानात्मक व्यवस्था की पाएँ थीं। उनकी स्थिति आधुनिक शासन की अदालतों की भाँति नहीं थी। यह ठीक है कि अद्य अदालतों की तरह वे भी दीवानी या फौजदारी मुकदमों का फैसला करती थीं। लेकिन, उनकी शक्तियाँ इनसे कहीं अधिक थीं। आधुनिक विचारों के अनुसार उनकी शक्तियाँ केवल न्यायिक (judicial) ही नहीं थीं, बल्कि कार्यकारी (executive) और विधायी (legislative) भी थीं।

इन अदालतों के सदस्य या जूरीमैन (jurymen), जेम्स (deemes) द्वारा नामांकित होते थे। प्रति वर्ष छ हजार व्यक्तियों का एक पैनल (panel) निर्वाचित होता था। इन व्यक्तियों में से कुछ को लाट द्वारा विशेष मामलों में विशेष अदालतों में बैठने के लिए चुना जाता था। ऐसे ही कोई भी तीस वर्षीय नागरिक इस पद के लिए चुना जा सकता था। अदालत काफी बड़ी होती थी। उसमें कम से कम २०१ न्यायाधीश होते ही थे। सामान्यतः, उसमें ५०१ और कभी-कभी तो इससे भी अधिक न्यायाधीश रहते थे। ये नागरिक न्यायाधीश (judge) और न्यायसभ्य (jurymen) एक साथ ही होते थे। जब कोई विधि व्यवस्था तकनीकी दृष्टि से बहुत विकसित होती है, तब उसका संगठन भी एक विशेष प्रकार का होता है। ऐसे ही अदालत का संगठन ऐसा नहीं था। मुकदमों में अलग-अलग दलों को अपने-अपने पक्ष रख

उपस्थित होकर प्रस्तुत करन पड़ते थे। प्रदासत केवल मत ही देती थी। पहले वह अपराध के प्रश्न पर मत देती थी। यदि निर्णय (verdict) यह होता कि अपराध किया गया है तो इसने वाद प्रत्येक पर यह कहता था कि हमारे मत से यह बन्ध (punishment) उचित है। तत्पश्चात्, प्रदासत दंड के सम्बन्ध में अपना निर्णय सुना देती थी। प्रदासत का निर्णय अन्तिम होता था। अपील की कोई व्यवस्था नहीं थी। यह विलयुस तर्कसम्मत था क्योंकि गवर्नर की प्रदासतों का यह सिद्धांत था कि प्रदासत सम्पूर्ण जनता के नाम से ही अपना कार्य करती और मुफ्त में निपटाती थी। प्रदासत केवल न्यायांग (judicial organ) ही नहीं थी। इस कार्य के लिए यह मजिस्ट्रेट एजेंस की जनता ही समझी जाती थी। इसलिए एक प्रदासत का निर्णय दूसरी प्रदासत के ऊपर बन्धनकारी नहीं था। वस्तुतः, कुछ दृष्टियों से प्रदासत सभा (Assembly) के समान ही थी। सभा और प्रदासत दोनों ही जनता थी। सक्षेपतः, प्रदासतें पदाधिकारियों और विधि (law) दोनों के ऊपर जनता का नियन्त्रण स्थापित करती थीं।

प्रदासतें मजिस्ट्रेटों के ऊपर तीन तरीकों से नियन्त्रण स्थापित करती थी। प्रथमतः, वे किसी प्रत्यासी की उसके पद ग्रहण के पूर्व, परीक्षा ले सकती थीं। कोई भी व्यक्ति प्रत्यासी के ऊपर यह आरोप लगा सकता था कि प्रत्यासी पद धारण करने लायक नहीं है। प्रदासत उस व्यक्ति को अनर्ह (disqualify) कर सकती थी। इस प्रक्रिया के कारण सात द्वारा मजिस्ट्रेटों का चुनाव संयोग के ऊपर जितना पहले बहुत निम्न मान्यता रहता है उससे कम ही रहा था। दूसरे, जब पदाधिकारी अपने कार्यकाल से अवकाश ग्रहण करता था, वादकाल में उसके द्वारा किए गए सभी कार्यों का पुनरीक्षण (review) होता था। यह पुनरीक्षण प्रदासत के माध्यम से ही होता था। प्रत्यक्ष कार्यकाल के अन्त में लेखाघोष (accounts) की लेखा परीक्षा (auditing) होती थी और यह देखा जाता था कि आवजनिक धन का ठीक से उपयोग हुआ है या नहीं। एजेंस का मजिस्ट्रेट दुर्भाग्य निर्वर्णित नहीं हो सकता था। पद ग्रहण के पूर्व और पद त्यागने के बाद, सात द्वारा चुने गए उसके पाँच मी या इससे भी अधिक नाथी-नागरिकों की प्रदासत उसकी जाँच करती थी। इस प्रकार, उसे बहुत कम स्वतन्त्रता प्राप्त थी। इसके विपरीत, संस्थापित पुनर्निर्वाचित हो सकते थे और उनके कार्यों का पुनरीक्षण भी नहीं हो सकता था। इन्हीं दो कारणों से एजेंस के अधिकारियों में वे सबसे अधिक रतन्त्र थे।

प्रदासतों का केवल मजिस्ट्रेटों के ऊपर ही नियन्त्रण नहीं रहता था, उनका स्वयं कानून (law) के ऊपर भी नियन्त्रण रहता था। इस प्रकार कुछ विशेष अवस्थाओं में उनकी शक्तियाँ सभा (Assembly) के समान हो हो जाती थी। प्रदासतें न केवल मनुष्यों की ही वस्तु कानून की भी जाँच पर सकती थी। परिष्कृत प्रथा सभा के निर्णय पर एक विशेष प्रकार के लेख (writ) द्वारा इस आधार पर प्राप्ति की जा सकती थी कि वह मविधान के प्रतिकूल है। कोई भी नागरिक इस प्रकार की शिकायत कर सकता था। जब तक विवादग्रस्त कानून के सम्बन्ध में प्रदासत अन्तिम निर्णय न दे देती, कानून स्थगित रहता था। विवादग्रस्त कानून

पर व्यक्ति के समान ही विचार होता था। प्रदासत का प्रतिकूल निर्णय कानून को खत्म कर देता था। व्यवहार में इस प्रकार की कार्यवाही के आधार की कोई सीमा नहीं थी। सिर्फ यही कहा जा सकता था कि विवादप्रस्त कानून प्रनिष्टकर है। पुनः यह स्पष्ट है कि इस प्रकार के कार्यों के लिए एयेंसवासी प्रदासत को भी सारी जनता के साथ समोहृत मानते थे।

राजनैतिक आदर्श

(Political Ideals)

एयेंस में परिषद (Council) जनता द्वारा निर्वाचित होती थी और वह सभा (Assembly) के प्रति उत्तरदायी होती थी। वहाँ की प्रदासतें भी स्वतन्त्र थीं और जनता ही उनको चुनती थी। ये एयेंस के लोकतन्त्र की विशिष्ट संस्थाएँ थीं। जैसा कि प्रत्येक शासन-प्रणाली में होता है, इन संस्थाओं के पीछे कुछ सिद्धान्त थे कि ये संस्थाएँ कैसी होनी चाहिए। संस्थामो में यह प्रपेक्षा की जाती थी कि वे कुछ महत्वपूर्ण राजनैतिक आदर्शों को कार्यान्वित करने का प्रयास करें। इन आदर्शों की शोच करना या इनका वर्णन करना मुश्किल है लेकिन राजनैतिक दर्शन की समझने के लिए राजनैतिक संस्थामो की भाँति इन्हें भी समझना आवश्यक है। सीभाग्यवशा, इतिहासकार थ्यूसिडिड्स (Thucydides)¹ ने एक महत्वपूर्ण अवसरण में विचार-शील एयेंसवासियों की लोकतन्त्र सम्बन्धी धारणा का स्पष्टीकरण दिया है। यह पेरिक्लीज (Pericles) का मृत्युसिद्ध धन्यवेष्टि भाषण (Funeral Oration) है। पेरिक्लीज एयेंस में लोकतन्त्र का नेता था। उसने यह भाषण उन सिपाहियों के सम्मान में दिया था जो एयेंस स्पार्टा के महायुद्ध में शेर रहे थे।² घायद इतिहास सम्बन्धी साहित्य में किसी राजनैतिक आदर्श का इतने सुन्दर ढंग से कभी वर्णन नहीं किया गया। इस उद्धरण की एक एक पंक्ति से यह झलकता है कि एयेंसवासी अपने नगर पर कितना अभिमान करते थे, वहाँ के नागरिक जीवन में वे कितने प्रेम से भाग लेते थे और वे अपने लोकतन्त्र को कितना नैतिक महत्व देते थे। पेरिक्लीज के भाषण का मुख्य उद्देश्य अपने श्रोताओं के मन में यह भाव जागृत करना था कि उनका नगर उनकी सबसे मूल्यवान् सम्पत्ति है और उसकी सेवा में उन्हें अपना सर्वस्व ग्योड़ाकर करन के लिए तैयार रहना चाहिए। भाषण देशभक्ति की प्रतीक के रूप में है, भाषण वा प्रवचन धन्यवेष्टि स्वरूप है। भाषणकर्ता की प्रार्थना की जाती है कि वह परम्परागत गरिमा का अथवा पूर्वजों की महत्ता का गुणगान करेगा। लेकिन पेरिक्लीज परम्परा प्रत्यक्ष प्रतीक का कोई साधन उल्लेख नहीं करता। वह समुक्त और समेकित एयेंस व वर्तमान यौवक का ही वर्णन करता है। वह अपने

1 यूनान का महान् इतिहासकार। थ्यूसिडिड्स कुछ पैलोपोनेसिक्स युद्ध का इतिहास अपने विषय का मान्य ग्रन्थ है। जीवन-काल ४०२ से ४०० ई० पू०। (अनु०)

2 Thucydides BL II ३५-४६ ये उद्धरण बेनजमिन जॉवेट (Benjamin Jowett) के अनुवाद से लिए गए हैं। दूसरा संस्करण (ऑक्सफर्ड, १९००)।

श्रोताओं से निवेदन करता है कि ये एथेंस के वास्तविक रूप की, नागरिकों का जीवन में उसमें महत्त्व की समझ से सभी एथेंस अनुपम रूप लावण्ययुक्त सुन्दरी हो।

यें आह्वान कि आप अपनी दृष्टि उस समय तक नित्य ही एथेंस की महत्ता पर केन्द्रित रखें जब तक कि आप उसके द्वेष से परिपूर्ण न हो जायें। जब आप उससे शीरस हो अपने हृदय में उतार लें, तो आप विचार करें कि यह साम्राज्य उन व्यक्तियों ने स्थापित किया था जो अपने वर्तमान से अधिक भविष्य के लिए सोचते थे। यदि वे किसी कार्य में असफल होते, तो अपने देश की गौरव पर नाराज नहीं हुए वे उसे स्वीकार करते थे। यदि वे सफल हो जाते, तो अपने देश की गौरव पर नाराज नहीं हुए वे उसे स्वीकार करते थे।

तब, उनकी एथेंस की नागरिकता का वास्तविक अर्थ गौरव है। "नगर की गौरव वृद्धि करने में उनकी शीरस वृद्धि की है।" किसी भी विचारशील व्यक्ति के लिए, क्या सा सच जानना इससे बढ़ कर हो सकता है? क्या ही ऐसी सम्पत्ति है जिसे वह इससे बढ़ कर माने या जिसके लिए वह अधिक न्याय की? क्या वह अपनी सम्पत्ति धन या अपने परिवार को अधिक महत्त्व देता? सम्पत्ति का प्रयोजन यही है कि उसकी सहायता से व्यक्ति नगर के जीवन में सश्रिय भाग ले सकता है। परिवार चाहे किना पुराना और सम्माननीय क्यों न हो, उसका मुख्य धर्म है कि वह व्यक्ति के लिए नागरिक जीवन के द्वार उन्मुख कर देता है। सब बातों, सब धर्मों में ऊपर नगर है। नगर ही उनका जीवनदाता और छात्रा है। परिवार, मित्र और सम्पत्ति का उपयोग सभी भिया जा सकता है यदि वे उस सर्वोच्च हित के साधन हों जो नगर के जीवन और कार्यकर्ताओं के भाग लेने से प्राप्त होता है।

इस धर्मोपदेश में काफी व्यावहारिक सलहें दी हैं जो अधिकतर को देखते हुए स्वाभाविक हैं। फिर भी, यह तथ्य है कि इस प्रकार के राजनैतिक जीवन के एक वास्तविक आदर्श का निरूपण किया गया है। इस जीवन में कुछ ऐसी प्रतिभत्ता थी जो मात्र के आदर्श को नहीं मिन सकती। आश्चर्य के राज्य होने पर, इनके दूर और दूरी निर्वचनिक हैं कि वास्तविक जीवन में जाय। वह स्थान नहीं हो सकता जो यूनानियों के जीवन में अपने नगर का था। एथेंसवासी के स्वार्थ कम विभाजित थे। वे एक दूसरे से असम्भव विभिन्न पक्षों में बाँटे हुए नहीं थे। वे सब नगर में ही केन्द्रित थे। उसकी कला नागरिक कला थी। उसका धर्म जहाँ तक वह पारिवारिक चरुत था, नगर का धर्म था और उसके नागरिक समावेश नागरिक समावेश थे। उनकी जीविका का आधार तक वास्तविक जीवन की सुनना में राज्य के

1 "I would have you day by day fix your eyes upon the greatness of Athens, until you become filled with love of her, and when you are impressed by the spectacle of her glory reflect that this empire has been acquired by men who knew their duty and had the courage to do it, who in the hour of conflict had the fear of dishonour always present to them, and who, if ever failed in an enterprise, would not allow their virtues to be lost to their country, but freely gave their lives to her as the fairest offering which they could present at her feast." (Pericles)

ऊपर वही अधिक निर्भर थे। इसलिए, यूनानी के लिए नगर का जीवन सामूहिक जीवन था। अरस्तू (Aristotle) के शब्दों में, उसका संविधान कानूनी रचना न होकर "जीवन की एक शैली (mode of life)" था। फलतः, यूनान के राजनैतिक दर्शन में भूत विचार इस सामूहिक जीवन की समरसता का था। उसके विभिन्न पक्षों में बहुत कम भेद किया जाता था। यूनानी के लिए नगर-सिद्धान्त के अन्तर्गत नीति-शास्त्र, समाजशास्त्र, धर्मशास्त्र और आधुनिक संकुचित अर्थ में राजनीति तक का समावेश था।

यह सामूहिक जीवन कितना व्यापक था और एथेंसवासी उसे कितना महत्त्व देते थे, यह उनकी संस्थाओं से स्पष्ट है। एथेंस में पद भारी-बारी से भित्तों के तथा विभिन्न पक्षों पर एक साथ कई व्यक्तियों को नियुक्त किया जाता था। वहाँ की साप्ताहिक सभाएँ (governing bodies) बहुत बड़ी होती थीं। इसका उद्देश्य यही था कि अधिक से अधिक नागरिकों को शासन-कार्य में भाग दिया जा सके। एथेंसवासी इन रीतियों ने निरोधी तर्कों को गंभीर अति समझता था लेकिन उनके विचार थे इनके लाभ हानियों को अवेक्षा अधिक थे। उनका शासन लोकतन्त्र था "क्योंकि प्रशासन कुछ व्यक्तियों के हाथों में नहीं, प्रत्युत बहुत से व्यक्तियों के हाथों में है।" आधुनिक राजनीति में इस प्रकार की सरकारों पर विश्वास नहीं किया जायेगा। आजकल तो भलाधिकार ही वास्तविक लोकतन्त्र माना जाता है। आजकल के लोकतन्त्रवादियों के लिए पद धारण करना विशेष महत्त्व नहीं रखता। आमकल पद धारण करना तो उन्हीं के लिए महत्त्वपूर्ण है जो राजनीति को अपना पेशा बना लेते हैं। एथेंसवासी की दृष्टि में नागरिक के जीवन में यह बहुत मामूली बात है। अरस्तू (Aristotle) ने प्रथम ग्रन्थ 'एथेंस का संविधान' (Constitution of Athens) में भी धारण दी है, उनके आधार पर अनुमान लगाया गया है कि एक सात में छ नागरिकों में से एक नागरिक को निर्दिष्ट शासन में भाग मिलता था। बाह्य यह भाग प्राप्त किया (jury system) तक ही सीमित क्यों न हो। यदि उसे कोई पद न मिलता, तब भी वह गांव में नियमित रूप से दस बार नागरिकों की आम सभा में राजनैतिक प्रश्नों के विवेचन में भाग ले सकता था। आर्थोडॉक्स प्रश्नों का यह औपचारिक या अनौपचारिक विवेचन उनके लिए अत्यन्त रोचक और आनन्दप्रद होता था।

इसीलिए, पेरिकलीज (Pericles) को सबसे अधिक अभिमान इस बात का है कि एथेंस ने यह रहस्य या तथ्या है कि नागरिकों की व्यक्तिगत जीवन सम्बन्धी चिन्ताओं का सार्वजनिक जीवन में उनके योगदान के साथ किम प्रकार समन्वय स्थापित किया जाए।

एथेंस का नागरिक राज्य की इच्छा नहीं करता क्योंकि वह अपने घर की देखभाल करता है। हमने भी जो लोग व्यापार में लगे हुए हैं, उन्हें भी राजनीति का अन्तर्गत भाग है। जो व्यक्ति सार्वजनिक मामलों में रुचि नहीं लेता, उसे हम निर्दिष्ट व्यक्ति नहीं, प्रत्युत निर्लक्ष्य व्यक्ति मानते हैं। यदि हममें से कोई से लोग हा मोनिक हैं, हम सभी लोग के अर्थ निर्धारक हैं।¹

1. "An Athenian citizen does not neglect the state because he

यदि पैरीक्लीज ने समय का कोई व्यक्ति अपना सारा समय व्यक्तिगत कार्य में ही लगाता, तो उस समय का एपेंसवासी इसे मूल्यों की अत्यधिक विवृति मानता। एपेंस में बरतन और हथियार बनाने की कला अपनी पराकाष्ठा को पहुँची हुई थी। यदि इन चीजों ने निर्माताओं तक की नागरिक मामलों में रूचि लेने का समय न मिलता तो वे अपने जीवन से विद्रोह कर बैठने।

इस इच्छा के साथ कि नागरिक जीवन में सभी व्यक्तियों को भाग लेना चाहिए, यह धारणा भी लगा हुआ था कि स्थिति प्रत्येक धन व बाहरी भेदों के आधार पर किसी व्यक्ति को सार्वजनिक जीवन से वंचित न रखा जाए।

जब कोई नागरिक किसी प्रकार विसृष्ट होना है, उसे सामयिक पद पर विस्थापित करने की जरूरत नहीं, प्रयुक्त योग्यता के पुरस्कार के रूप में नियुक्त किया जाता है। दरिद्रता स्वीकृत नहीं है। किसी व्यक्ति की सेवा भी हालत क्या न हो वह अपने देश को लाभ पहुँचा सकता है।

दूसरे शब्दों में, कोई व्यक्ति किसी पद के लिए पैदा नहीं होता और न वह किसी पद की खरीदता ही है। व्यक्ति अपनी स्वाभाविक प्रतिभा के अनुसृत ही पद को प्राप्त कर लेता है।

अतः, सामूहिक जीवन का यह धारणा जिसमें सभी भाग ले सकें, इस धारणापूर्ण धारणा पर आधारित था कि औसत आदमी में स्वाभाविक राजनैतिक समता होती है। दूसरी तरफ, यहाँ यह मान लिया गया था कि कठोर प्रशिक्षण और अत्यधिक विशेषीकरण (specialization) राजनैतिक और सामाजिक प्रश्नों पर ठीक से विचार करने के लिए आवश्यक नहीं है। पैरीक्लीज के भाषण में यह बात बिलकुल साफ तरीके से बतही गई है कि लोकतन्त्रवादी एपेंस नागरिक को अपनी 'सुखद बहुमुखी प्रतिभा (happy versatility)' पर काफी नाज थी।

इस प्रणव-कौशल या चालबाजी पर नहीं, बल्कि अपने दिल और हाथों का भरोसा करते हैं। जहाँ तक शिक्षण का सम्बन्ध है, वे लोग (सर्दारों के लोग) दक्षता से ही कठोर परिश्रम करते हैं जिससे कि वे वृद्धावस्था तक जायें। लेकिन हम भीम से रहते हैं। फिर भी हम उनकी तरह ही प्रकार के खतरों का सामना करने के लिए तैयार हैं।

उस समय स्पार्टा में सैनिक अनुशासन अत्यंत कठोर था। यह स्पार्टा के प्रति

takes care of his own household, and even those of us who are engaged in business have a very fair idea of politics. We alone regard a man who takes no interest in public affairs, not as a harmless but as a useless character and if few of us are originators, we are all sound judges of policy." (Pericles)

1 "When a citizen is in any way distinguished, he is preferred to the public service not as a matter of privilege but as the reward of merit. Neither is poverty a bar but a man may benefit his country whatever be the obscurity of his condition." (Pericles)

2 "We rely not upon management or trickery, but upon our own hearts and hands. And in the matter of education whereas they (the Spartans) from early youth are always undergoing laborious exercises which are to make them brave, we live at ease, and yet are equally ready to face the perils which they face." (Pericles)

एक प्रकार का व्यंग्य तो है ही, उससे भी कुछ अधिक है। एथेंस की राजनैतिक पद्धति में अविशेषज्ञ (amateur) की भावना बसवती है। एथेंस का वाग्वदगम्य तीव्र है। एथेंसवासी नुकसान सहकर भी यह मानने के लिए तैयार था कि बुद्धि की तीव्रता ज्ञान की विशेषज्ञता और विशेषीकरण की योग्यता की स्थानापन्न हो सकती है। फिर भी, एथेंसवासी की इस गर्वोक्ति में सचाई थी कि अपनी बौद्धिक योग्यता से ही यह कला, दस्तकारी, नौबुद्ध और राजनेतृत्व में सब राष्ट्रों को पछाड़ देता था।

इस प्रकार, एथेंस में नगर एक समाज था। इसके सदस्य नम्रगमतापूर्ण सामूहिक जीवन व्यतीत करते थे। अधिक से अधिक सदस्यों को नागरिक मामलों में सक्रिय भाग लेने का अवसर दिया जाता था। नागरिकों के बीच स्थिति घबका सम्पत्ति के आधार पर कोई भेदभाव नहीं बता जाता था। सभी सदस्यों को अपनी स्वाभाविक क्षमताओं के विकास का अवसर प्राप्त होता था। पेरिकलीज (Pericles) के एथेंस ने यह आदर्श अन्य किसी मानव समाज की अपेक्षा काफी हद तक प्राप्त कर लिया था। फिर भी, यह एक आदर्श ही था तथ्य नहीं। अपने उत्कृष्टतम रूप में भी लोकतन्त्र का एक दुर्बल पक्ष था। इस पक्ष का सम्बन्ध जहाँ राजनैतिक दर्शन के प्रारम्भ से था, वहाँ उसकी सफलताओं से भी था। प्लेटो की 'रिपब्लिक' (Republic) को "गुलद बहुमुखी प्रतिभा" के लोकतन्त्रात्मक सिद्धान्त की टीका माना जा सकता है। स्वयं प्लेटो को यह सिद्धान्त लोकतन्त्रात्मक सविधान का अपरिहार्य दोष प्रतीत होता था। प्लेटो ने पेलोपोनेसियन युद्ध (Peloponnesian war) के भयकर दुष्परिणाम देख लिए थे। उसे एथेंस के वे सारे मूल्य जिनकी पेरिकलीज इतनी प्रशंसा करता था, सदेहात्पद लगते थे। थ्यूसीडाइड्स के इतिहास (Thucydides's History) में भी मल्लेण्टि भाषण एक भयंकर व्यंग्य ही मानलून पड़ता है। कुछ समय बाद ही एथेंस को पराजय का मुँह देखना पड़ा था।

जहाँ तक समरसतापूर्ण सामूहिक जीवन की प्राप्ति करने का प्रश्न है, इस दृष्टि से भी एथेंस की पूरी सफलता नहीं मिल पाई थी। नगर-राज्य की अत्यधिक पविष्टता और स्थापकता आदर्श की नैतिक उन्नति का मूल थी। लेकिन, इसकी वजह से कुछ ऐसे दोष भी उत्पन्न हो गए जो उसके गुणों के बिल्कुल विपरीत थे। नगर राज्यों में दसगत भगदोर घाम बात थी। वे भगदोर बड़े कटुतापूर्ण और उग्र थे। प्यो-ज्यो महायुद्ध दबता गया, यूनान के नगर-राज्यों में क्रान्ति और पतन ने भी अपने पैर पसार दिए। थ्यूसीडाइड्स (Thucydides) ने इसका सजीव वर्णन किया है।

विचाररज्य दिलो-ही निष्ठापूर्ण सादस माना जाय था। जानबूझ कर या गम्भीर दुर्घटना के लिए दण्डना । नगरा नगर की दुर्बलता का क्षिपाने का साधन थी। सर्वदता का अर्थ निष्पक्षता था। उच्चजापूर्ण शक्ति प्रदर्शन मनुष्य का आन्तरिक गुण था। हिंसा के प्रेमी का सर्वैव विरवात दिया जाता था। दल का सम्बन्ध रत्न सम्बन्ध से अधिक भयानक था। मद्भावना को दैवी विधान नहीं मल्लु अपराध में गठजोड़ था ।¹

1 "Reckless daring was held to be loyal courage, prudent delay was the excuse of a coward, moderation was the disguise of

युद्ध समाप्त होने के बाद प्लेटो (Plato) ने दुःख से कहा था "प्रत्येक नगर, चाहे वह कितना छोटा क्यों न हो, दो भागों में बँटा होता है—एक गरीबों का नगर, दूसरा धनीयों का।"

यूनान में समरसता के घादों को आशिक प्रणवा सदिग्ध रूप में ही हस्तगत किया गया था। यही कारण है कि यह वही के राजनैतिक दर्शन का एक अभिन्न भाग है। यूनान में एक विशेष प्रकार की शासन प्रणाली अथवा दल व प्रति निष्ठा रहती थी, नगर के प्रति नहीं। इससे राजनैतिक सहकारिता (political cohesion) की वृद्धि होती थी जो व्यक्तियों को दल के प्रति भी निष्ठावान् नहीं रहने देती थी। इस दृष्टि से एक्स थोमस से अन्ध था। परन्तु वहाँ भी एलिसबिमाडेस (Elizabethan)² का चरित्र दलबन्दी और निपट स्वाध के उन पक्षों को स्पष्ट कर देता है जो एथेंस की राजनीति में सम्भव थे।

अर्थात् यह घादों पूरी तरह प्राप्त नहीं किया गया था लेकिन फिर भी यह यूनान के राजनैतिक दर्शन का एक मुख्य सिद्धान्त बना रहता है कि समरसतापूर्ण सामूहिक जीवन में भाग लेना प्रत्येक नागरिक के लिए परम प्रसन्नता की बात होती चाहिए। राजदल का पाठक जब प्लेटो और थारस्तू की रचनाओं की पढ़ता है तो उसे कुछ अजनबीपन का मायूम पड़ता है। इस अजनबीपन का यही कारण है। यूनान के राजनैतिक दर्शन में हमारी सामान्यतम राजनैतिक धारणाएँ नहीं पाई जाती। प्रत्येक नागरिक के कुछ व्यक्तिगत अधिकार होते हैं। राज्य कानून द्वारा नागरिकों के इन अधिकारों की रक्षा करता है। इस प्रयोजन के लिए राज्य नागरिकों को कुछ कर्तव्यों का पालन करने के लिए भी बाध्य करता है। यूनान के राजनैतिक दर्शन में इस धारणा का विशेष रूप से अभाव है। हमारा सबसे अधिक परिचित राजनैतिक दर्शन इन दो विरोधी प्रवृत्तियों के बीच संतुलन की कल्पना करता है। उसके अनुसार राज्य के पास इतनी शक्ति रहनी चाहिए कि वह अपना कार्य कर सके। साथ ही नागरिक के पास इतनी स्वतन्त्रता रहनी चाहिए कि वह एक स्वाधीन अभिक्ता (agent) बना रहे। नगर-राज्य के दर्शनवेत्ता ने न तो ऐसे किसी विरोध की कल्पना की और न ऐसे किसी संतुलन की। उसके अनुसार अधिकार प्रणवा याव का एक सामूहिक जीवन का ऐसा संविधान अथवा संगठन है जिसमें सब भाग ल सकें। उसका मत है कानून का प्रयोग यह है कि प्रत्येक व्यक्ति नगर के समग्र जीवन में अपना स्थान, स्थिति, पात्र प्राप्त कर सके। नागरिक के अधिकार अवश्य हैं लेकिन उसने ये अधिक-

unmanly weakness to know everything was to do nothing. Frantic energy was the true quality of a man. The lover of violence was always trusted. The tie of party was stronger than the tie of blood. The seal of good faith was not divine law, but fellowship in crime." Bk III, 82

1 Republic, Bk IV, 422e

2 एथेंस का एक उच्चवर्गीय, रोमन लेकिन सार्वी राजनीतिज्ञ। अपने अपने देश की सिसनी के साथ युद्ध में फँसा दिया और समय पर देश के साथ विश्वासघात किया।

४५०-४०४ ई.पू. (अनु०)

कार उसके अपने निजी व्यक्तित्व के भग्न होकर उसकी स्थिति के परिणाम हैं। उसके दायित्व भी हैं। लेकिन, वह इन दायित्वों का पालन करने के लिए राज्य द्वारा बाध्य नहीं किया जाता। वह इन दायित्वों का पालन इसलिए करता है क्योंकि वह अपने क्षमताओं का विकास करना चाहता है। यूनानी की न तो यही मूलतः हमारी भी कि उसे मनचाहा कार्य करने का जन्मसिद्ध अधिकार है और न वह इस भ्रम में रहता था कि उसका कर्तव्य देवी प्रेरणा से प्रोत्पन्न था।

नागरिक समरसता और नाभूहिक जीवन के सिद्धांत द्वारा निर्धारित परिधि के अंतर्गत ऐसेसमाजी ने दो आधारभूत राजनैतिक मूल्यों की खोज की थी। ये मूल्य यूनानी मानस में सदैव संयुक्त रहते थे और वे वही की राजनैतिक प्रणाली के स्तम्भ थे। मूल्य थे—स्वतन्त्रता और कानून के प्रति श्रद्धा। पेरिकलीज (Pericles) ने इन दोनों मूल्यों को एक ही वाक्य में संयुक्त किया है

हमारे सार्वजनिक जीवन में किसी प्रकार की बर्बरता नहीं है। अपने व्यक्तिगत सम्पर्क में हम एक-दूसरे के ऊपर लक्ष्य नहीं करते। यदि हमारा पड़ोसी मनचाहा कार्य करता है, तो हम नाराज नहीं होते। हम उसे ऐसी देरी नगर से नहीं देखते जो शानिरहित होने हुए भी सुख नहीं होती। इस प्रकार की व्यक्तिगत व्यवहार में हम कुछ कुछ आजाद रहते हैं, हमारे सार्वजनिक कार्यों में कुछ श्रद्धा की भावना रहती है। हमारे मन में अधिकारियों और कानून के प्रति अद्वैत भाव रहता है। इस कारण हम अतन्त्र मान करने से बच जाते हैं। हम उन अधिकारियों का जो पोकियों की रक्षा के लिए नियुक्त हैं, सम्मान करते हैं। हमारे मन में उन अलिखित कानूनों के प्रति भी श्रद्धा है जिसका उत्पन्न होने पर उत्पन्नकर्तों को सब लोग भयानक की दृष्टि से देखते हैं।¹

नागरिक ऐच्छिक सहयोग से नगर के कार्यकलापों का संचालन करते हैं। इस सहयोग का मुख्य साधन नीति के सम्पूर्ण पक्षों पर स्वतन्त्र और पूर्ण विचार-विमर्श है।

हमारे मत से कार्य में वही सधा विचार-विमर्श नहीं, बल्कि उस ज्ञान का समावेश है जो कार्य से पहले विचार-विमर्श द्वारा प्राप्त किया जाता है। काम करने से पहले विचार करने की हमारे अन्दर एक प्रवृत्ति शक्ति है। अन्य व्यक्ति ज्ञान के कारण सारस होते हैं और वे विचार करने में सक्षम करते हैं।²

1. "There is no exclusiveness in our public life, and in our private intercourse we are not suspicious of one another, nor angry with our neighbour if he does what he likes, we do not put our sour looks at him which, though harmless, are not pleasant. While we are thus unconstrained in our private intercourse, a spirit of reverence pervades our public acts, we are prevented from doing wrong by respect for the authorities and for the laws, having an especial regard to those which are ordained for the protection of the injured as well as those unwritten laws which bring upon the transgressor of them the reprobation of the general sentiment" (Pericles)

2 The great impediment to action is, in our opinion, not discussion but the want of that knowledge which is gained by dis-

एथेंसवासी का विचार-विमर्श में पूरा विश्वास था। वह समझता था कि सार्वजनिक नियमों के निर्माण और उन्हें कार्यान्वित करने के लिए विचार-विमर्श जरूरी है। कोई भी श्रेष्ठ नियम प्रथवा संस्था बहुतेक विचार-विमर्श के परिणाम-स्वरूप ही निर्मित हो सकती है। इस विश्वास ने ही एथेंसवासी को राजनैतिक दर्शन का स्रष्टा बनाया। वह रुढ़ि का तिरस्कार नहीं करता था। लेकिन, वह नहीं मानता था कि कोई रुढ़ि केवल प्राचीन होने से ही बन्धनकारी हो जाती है। वह रुढ़ि को चिन्तित तर्कों की फौटी पर कसना पसन्द करता था। रुढ़ि तथा तर्कों के अन्त सम्बन्ध की यह समस्या मगर-राज्य के सम्पूर्ण दर्शन में व्याप्त थी। प्लेटो के विचार से केवल मात्र रुढ़ि पर आधारित अधिकार सबसे भयंकर सामाजिक विषय था। वह ऐसी राजनैतिक संस्थाओं का कायल नहीं था जो केवल रुढ़ि पर ही आधारित हों। लेकिन, इस सम्बन्ध में प्लेटो यूनान के इस मूल विचार का ही समर्थन करता था कि अन्तिम रूप में शासन चल पर नहीं प्रत्युत विश्वास पर आधारित है और उसकी स्थापना आवश्यक करने के लिए है, बल प्रयोग करने के लिए नहीं। शासन का कार्य रहस्य से आच्छादित नहीं है। वह केवल कुछ बुद्धिमानवर्गीय लोगों के लिए ही सुलभ नहीं है। नागरिक की स्वतन्त्रता इस बात पर आधारित है कि अपने अधिकारों के साथ मुक्त विचार-विनिमय के दौरान वह उन्हें किसी बात के लिए राजी कर सकता है प्रथवा उनकी किसी बात पर राजी हो सकता है। यूनानी के मन में यह बात जम कर बैठ गई थी कि दुनिया के सारे लोगों के बीच वही एक ऐसा आदमी है जो इतनी बुद्धि रखता है तथा सब प्रकार की सरकारों के बीच मगर-राज्य ही एकमात्र ऐसी शासन-प्रणाली है जिसमें यह व्यवस्था चल सकती है। इसी दृष्टिकोण के कारण बर्बरों के प्रति उसका अद्वितीय बड़ा अभिमानपूर्ण था। अरस्तू ने इन लोगों के सम्बन्ध में कहा है कि ये स्वभाव से ही दास होते हैं।

स्वतन्त्रता सम्बन्धी इस धारणा में कानून के प्रति सम्मान का भाव निहित है। एथेंसवासी अपने को पूरी तरह से निरकुश नहीं मानता था। लेकिन वह दो प्रकार के नियन्त्रण मानता है। एक प्रकार का नियन्त्रण तो यह है कि कोई आदमी दूसरे आदमी की मनमानी इच्छा के अधीन हो। दूसरे प्रकार का नियन्त्रण वह होता है जो आदमी खुद अपने ऊपर लागू कर ले। इस दूसरे प्रकार के नियन्त्रण के अधीन व्यक्ति कानून का इसलिए सम्मान करता है कि वह सम्मान के लायक है। एथेंसवासी इस दूसरे नियन्त्रण का ही भक्त था। एक प्रश्न ऐसा है जिसके ऊपर यूनान का प्रत्येक राजनैतिक दार्शनिक सहमत है। वह प्रश्न है—प्रत्याचारी शासन सबसे निकृष्ट शासन है। प्रत्याचारी शासन का अर्थ अवैधानिक बल का प्रयोग करना है। यद्यपि यह रुढ़िवादी और परिणामों की दृष्टि से हितकारी हो सकता है, लेकिन वह फिर भी सराब है क्योंकि वह स्वशासन को नष्ट कर देता है।

इससे शंकर कोई शय नहीं हो सकता कि प्रत्याचारी शासन के हान में राज्य का समर्थन

cussion preparatory to action. For we have a peculiar power of thinking before we act and of acting too, whereas other men are courageous from ignorance but hesitate upon reflection" (Pericles)

हो। ऐसे शासन में क्षिप्र प्रजा के सामान्य कानून नहीं होते। ऐसा सामक़ा कानून हो अपनी गुरुती में रचना है।¹

स्वतन्त्र राज्य में प्रभु नहीं प्रत्युत कानून शासक होता है। कानून नागरिक के आदर का पात्र होता है चाहे अभी-अभी यह उसे नुबसान ही पहुँचाता हो। स्वतन्त्रता और कानून का शासन थोड़ा शासन के पूरक तरह है। यूनानी के विचार से नगर राज्य का यही रहस्य था। यूनानी इसे अपना एक ऐसा परमाधिकार मानता था जिससे दुनिया के और लोग वंचित थे।

पेरिकलीज को गर्व था कि, 'एथेंस यूनान की पाठशाळा है'। पेरिकलीज की गर्वोक्ति का यही अभिप्राय है। एथेंस के आदर्श को एक सूत्र में व्यक्त किया जा सकता है—स्वतन्त्र राज्य में स्वतन्त्र नागरिकता का विद्यमान। शासन की प्रक्रिया निष्पक्ष न्याय की प्रक्रिया है। निष्पक्ष न्याय इसका बन्धनकारी होता है क्योंकि वह सही होता है। नागरिक की स्वतन्त्रता उसकी समझन की, विचार करने की और अपने पद धरवा घन के अनुसार नहीं प्रत्युत अपनी जन्मजात क्षमता के अनुसार भरा-दा देने में है। सम्पूर्ण व्यवस्था का एकमात्र उद्देश्य एक ऐसे सामूहिक जीवन का विचार करना है जिसमें व्यक्ति को अपनी स्वामाधिकार वस्तुओं के विकास का पूरा आदर मिले और समाज सम्य जीवन की समस्त सुविधाओं को प्राप्त कर सके, जिसमें भौतिक उन्नति हो, कला, धर्म और स्वतन्त्र बौद्धिक विकास का द्वार उन्मुख हो। इस प्रकार के सामूहिक जीवन में व्यक्ति के लिए सबसे महत्वपूर्ण बात यही है कि वह अपनी योग्यता के अनुसार नागरिक जीवन में पूरा भाग ले। एथेंसवासियों को यह गर्व था कि मानव इतिहास में उसने ही पहली बार इस आदर्श को करीब-करीब हस्तगत कर लिया है। बाद के किसी भी देश ने सत्ताओं और दर्शन से अभ्रमावित नागरिक स्वतन्त्रता के ऐसे आदर्श को अपने सामने नहीं रखा। एथेंसवासियों को यह काफी बड़ी सफलता है।

Selected Bibliography

- Greek Political Theory, Plato and his Predecessors.* By Ernest Barker. Second edition. London, 1925, Chs. 1, 2.
Lawyers and Litigants in Ancient Athens. By Robert J. Bonner. Chicago, 1927.
Aspects of Athenian Democracy. By Robert J. Bonner. Berkeley, 1933.
Griechische Staatskunde. By George Busolt. 3 Vols. Munich, 1920-26.
Greek Imperialism. By W. S. Ferguson. Boston, 1913.
Thucydides. By John H. Finley, Junior. Cambridge, Massachusetts, 1942.

1. No worse foe than the despot hath a state,
 Under whom, first, can be no common laws,
 But one rules, keeping in his private hands
 The Law.

—*Euripides, The Suppliants*, II, 429-432 (Way's trans.)

- The Greek City and its Institutions* By G Glotey English translation by N Mallinson, London, 1929
- Euripides, The Supphants*, II-429-432 (Way's Trans)
- Essays in Greek History and Literature* By A W Gomme Oxford, 1937 Chaps 4, 5 9, 11
- A Handbook of Greek Constitutional History* By A H J Greenidge, London, 1896
- "Democracy at Athens" By George M Harper Junior, in *The Greek Political Experience* Princeton, 1941
- "Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens" By J A O Larsen, in *Essays in Political Theory*, Ed Milton R Konvitey and Arthur E Murphy Ithaca, 1948.
- "Athens The Reform of Cleisthenes" By E M Walker, in *The Cambridge Ancient History*, Vol IV (1926), Ch 8
- "The Periclean Democracy." By E M Walker, in *The Cambridge Ancient History*, Vol V (1927), Ch 4
- Greek Oligarchies, their Character and Organization* By Leonard Whibley. London and New York 1898
- A Companion to Greek Studies* Ed Leonard Whibley Third edition, revised and enlarged Cambridge, 1916, Ch VI
- Staat und Gesellschaft der Griechen* By Ulrich von Wilamowitz—Moellendorff Second edition, 1923 Ed P Hinneberg, Berlin, 1906—25
- The Greek Commonwealth* By Alfred E Zimmern Fifth edition, revised Oxford 1931

प्लेटो से पहले का राजनैतिक दर्शन

(Political Thought Before Plato)

एथेंस के सावर्जनिक जीवन का महान् युग ईसा पूर्व पाँचवीं शताब्दी के तीसरे चतुर्थांश में पड़ता है। लेकिन, एथेंस में महान् राजनैतिक दर्शन का युग स्पार्टा के साथ लड़ाई में एथेंस की पराजय के पश्चात् प्रारम्भ हुआ। जैसा कि मक्सर इतिहास में हुमा करता है, यहाँ भी सफलता के पश्चात् विचार शुरू हुआ। सिद्धान्तों का सूक्ष्म विवेचन काफी समय तक उनका भावधारण के पश्चात् किया गया। पाँचवीं शताब्दी के एथेंसवासी की जितावें पढ़ने या लिखने में ज्यादा दिलचस्पी नहीं थी। मुमकिन है कि प्लेटो से पहले कुछ राजनैतिक ग्रन्थों की रचना हुई हो, लेकिन वे अब उपलब्ध नहीं हैं। फिर भी, इस बात के काफी सबूत मिलते हैं कि पाँचवीं शताब्दी में राजनैतिक समस्याओं के सम्बन्ध में काफी विचार मयन हुआ था। प्लेटो और अरस्तू की रचनाओं में जो सिद्धान्त पाए जाते हैं उनमें से कई सिद्धान्त पहले ही कार्यान्वित हो चुके थे। इन विचारों के मूल और विकास का ठीक-ठीक वर्णन नहीं किया जा सकता लेकिन हम विचारों के उस वातावरण का निर्देश कर सकते हैं जिसमें प्रागामी शताब्दी का स्पष्ट राजनैतिक दर्शन विकसित हुआ।

जनसाधारण की राजनैतिक चर्चा

(Popular Political Discussion)

यह कहने की कोई खास जरूरत नहीं है कि पाँचवीं शताब्दी के एथेंसवासी राजनैतिक चर्चाओं में भागल्ल मग्न रहते थे। सावर्जनिक जीवन से सम्बन्ध रखने वाले विविध मामलों में उनकी गहरी दिलचस्पी थी। एथेंसवासी मौखिक चर्चा और वार्तालाप के एक ऐसे वातावरण में रहता था जिसकी ध्यान का धाड़मी कल्पना नहीं कर सकता। एथेंस के जिज्ञासु और नागरिक हर तरह के राजनैतिक प्रश्न पर विचार-विनिमय करने के लिए तैयार रहते थे। उस समय की परिस्थितियों में राजनैतिक जीव-पडताल के सर्वथा अनुकूल थी। यूनानी नागरिक तुलनात्मक शासन के सम्बन्ध में विचार करने के लिए प्रायः विवश ही हो गए थे। यूनानी सभार में अनेक प्रकार की राजनैतिक सस्थाएँ थी। यद्यपि वे अब नगर-राज्य ही थे फिर भी उनमें भारी भेद थे। यूनानी सभार के दो ही प्रमुख राज्य थे, एथेंस और स्पार्टा। एथेंस में लोकतन्त्रात्मक प्रणाली थी और स्पार्टा में कुलीनतन्त्रात्मक। जहाँ एथेंस प्रगतिशील राज्य था, स्पार्टा अनुदार। प्रत्येक एथेंसवासी अपने जीवन के प्रारम्भ काल से ही एथेंस और स्पार्टा की शासन-प्रणालियों के भेद समझता था। पूर्व में फारस का साम्राज्य था। वह भी यूनानियों की चेतना से परे नहीं था। यूनानी फारस

की शासन-प्रणाली को बर्बर शासन-प्रणाली समझता था। फिर भी फारस की शासन-प्रणाली वह गृष्टभूमि थी जिसके आधार पर उसने अपनी बेहतर समस्याओं की सृष्टि की। ज्यों-ज्यों यूनानी धार्मिक बढ़ते गए—मिथ, भूमध्य-सागर का पश्चिमी भाग, नारथेन, एशिया के अन्तर्गामी प्रदेश आदि स्थानों में वे पहुँचे—उन्हें तुलना के लिए बराबर नई सामग्री मिलती गई।

हेरोडोटस (Herodotus)¹ ने अपने इतिहास में बहुत-सी मानव शास्त्रीय बातों को स्थान दिया है। इससे यह साफ जाहिर हो जाता है कि पाँचवीं शताब्दी के यूनानी की अपनी दुनिया के विभिन्न कानूनों और समस्याओं में राज की दिलचस्पी थी। विभिन्न देशों के रीति-रिवाजों पर हेरोडोटस (Herodotus) ने काफी प्रकाश डाला है। जो बात एक देश में अच्छी मानी जाती है दूसरे देश में उसी को घृणा और तिरस्कार की दृष्टि से देखा जाता है। हर आदमी अपने देश के रीति-रिवाजों को ही पसन्द करता है। हो सकता है कि ये रीति-रिवाज दूसरे देशों के रीति-रिवाजों से बेहतर न हों। लेकिन, हर आदमी की जिन्दगी कुछ न कुछ आदर्शों के सहारे ही चलती है। मनुष्य को ये आदर्श अपने रीति-रिवाजों और समस्याओं में थका भाव रखने से ही प्राप्त हो सकते हैं। हेरोडोटस को विभिन्न देशों के रीति-रिवाजों में जो विविधता दिखाई दी, उसे लक्ष्य कर वह आश्चर्यचकित रह गया। परन्तु, फिर भी उसके मन में उनके प्रति सहिष्णुता और आदर का भाव था। उसने कॅम्बोसेस (Cambyses)² के पागलपन का सब से बड़ा प्रमाण यह माना है कि वह फारसियों के मलावा अन्य राष्टों के धार्मिक सरकारी का अपमान और तिरस्कार करता था। 'मेरे विचार से पिछार की कविता में यह ठीक ही कहा गया है कि प्रयोग और अभ्यास सब के स्वामी हैं।'³

इस अदार्शनिक पुस्तक में भी इस बात की झलक मिल जाती है कि यूनान का जन-मानस शासन-सम्बन्धी सिद्धान्त-निर्माण में नहीं तक धार्मिक बंध गया था। इस पुस्तक में एक अवतरण ऐसा है जिसमें सात ईरानी राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र और लोकतन्त्र के सापेक्ष गुणों का विवेचन करते हुए दिखाए गए हैं।⁴ अधिकतर तर्क इस प्रकार के हैं। राजा अत्याचारी हो जाता है, लोकतन्त्र सब आदमियों को कानून के सम्मुख बराबर बना देता है। लेकिन लोकतन्त्र भीड़ का शासन बन जाता है। सर्वश्रेष्ठ व्यक्ति द्वारा किया हुआ शासन ही सब से अच्छा होता है। एक सर्वश्रेष्ठ व्यक्ति द्वारा किया हुआ शासन सब से ऊपर है। यह वास्तव में यूनान की छाप है जिसे हेरोडोटस ईरान में नहीं समझ सका। सरकारी का यह मानक वर्गीकरण जनता

1. यूनान का सबसे पहला इतिहासकार जो 'इतिहास का जनक' कहा जाता है। उसने एशिया माइनर, मिथ और सीरिया आदि विभिन्न देशों की यात्रा की और अपने अनुभवों को लिखित किया। ४८४-४२४ ई० पू० (अनु०)।

2. फारस का अधिपति और क्रूर शासक (अनु०)।

3. "It is, I think, rightly said in Pindar's poem that 'use and wont is lord of all.'" Herodotus, Book, III, 38

4. Herodotus Book, III, 80-82.

मे बहुत पहले से चला आता था। जब प्लेटो और अरस्तू इसकी चर्चा करते हैं तो इसे बहुत गम्भीर नहीं मानना चाहिए। यह उस समय की बहुत मामूली सी बात है।

राजनैतिक दर्शन के आरम्भ में दूसरे देशों के सम्बन्ध में निःस्वार्थ कौतूहल का कुछ महत्त्व था। लेकिन यह मुख्य प्रेरक उद्देश्य नहीं था। आवश्यक बात यह थी कि एथेंस में शासन बड़ी तर्जों से बदला था और यह परिवर्तन अत्यन्त तीव्र सभ्य के उपरान्त निष्पन्न हुआ था। इतिहास का कोई ऐसा काल नहीं है जब कि एथेंस का जीवन या यूनानी जीवन मुख्यतः रुढ़ियों द्वारा ही संचालित हुआ हो। स्पार्टा राजनैतिक स्थिरता का नमूना था। लेकिन एथेंसवासियों की अपनी प्रगति पर गर्व करना ही पड़ता था क्योंकि उसकी सत्पाएँ बहुत पुरानी नहीं थी। लोकतन्त्र की अन्तिम विजय पेरिकलीज के राजनैतिक जीवन से अधिक पुरानी नहीं थी। स्वयं सविधान ही सटी साताब्दी के अन्तिम वर्षों में पुरु हुआ था। एथेंस में लोकतन्त्र की शुरुआत उस समय से मानी जा सकती है जब कि भ्रष्टालों पर सोलोन (Solon)¹ के द्वारा जनता का नियन्त्रण स्थापित हो गया था। यह घटना भी अधिकांश-मे-अधिकांश एक साताब्दी पुरानी थी। सोलोन (Solon) के बाद से एथेंस की लोकतन्त्रात्मक राजनीति के सामान्य प्रश्न एक से चने पा रहे थे। मुख्य कारण प्रायिक ये। वास्तविक विवाद कुलीनतन्त्र और लोकतन्त्र के बीच था। कुलीनतन्त्र के समर्थक पुराने और सुप्रसिद्ध बरा थे। इनकी जमींदारी थी। लोकतन्त्र के समर्थक अधिकांश में बाणिज्य-प्रवसायी थे। ये लोग एथेंस की सामुद्रिक शक्ति बढ़ाना चाहते थे। सोलोन ने यह गर्वोंक्ति की थी कि उनके विधान का उद्देश्य धनी और गरीबों के साथ समान रूप से न्याय करना है। धनी और गरीबों के इस भेद को प्लेटो ने भी समझा था और वह इसे यूनानी शासन की सब से बड़ी दुर्बलता मानता था। एथेंस का इतिहास, एथेंस का ही बरो सारे यूनानी नगर-राज्यों का इतिहास दो सी सारों से द्रुत वैधानिक परिवर्तनों और दलगत झगड़ों का इतिहास था।

एथेंस के राजनीतिक जीवन में ऐसे अवसर यदा कदा ही मिलते हैं जिनसे यह ज्ञात हो सके कि इन सभ्यों के साथ कितने गम्भीर प्रश्न जुड़े हुए थे। जब एथेंस में लोकतन्त्र की विजय हुई उस समय एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण रचना का निर्माण किया गया। यह रचना अकेली नहीं थी। इस रचना से यह ज्ञात हो जाता है कि राजनैतिक परिवर्तनों के मूल में प्रायिक कारणों का भी कितना हाथ रहता था। यह रचना एथेंस का सविधान है। इसका प्रणेता कोई प्रसिद्ध अभिजात रहा होगा। पहले इस रचना के बारे में गलती से समझा जाता था कि इसका लेखक एक्सैनोफोन (Xenophon) है।² इस रचना का लेखक एथेंस के सविधान को पूर्ण रूप में

1. एथेंस का एक अत्यन्त प्रसिद्ध शासक और सृष्टिकार। उनसे अथेंस में अनेक क्रांतिकारी वैधानिक और लोकतन्त्रात्मक सुधार किये। ६४०-५५६ ई० पू०। (अनु०)

2 इस ग्रन्थ का अमेरिकी अनुवाद एच० जी० डैकोन्स (H. G. Dakyns) ने किया है। देखिए *Xenophon's Works*, Vol. II, एक० ब्रूक्स (F. Brooks) ने *An Athenian Critic of Athenian Democracy* (लन्दन, १९१०-) में भी इसका अनुवाद प्रस्तुत किया है। इसका सम्भाव्य रचना-काल ई० पू० ४२५ ई०।

लोकतन्त्रात्मक मानता है। लेकिन, उसके विचार से यह एक निरान्त विकृत शासन की स्थापना करता है। लेखक यह भी समझ लेता है कि लोकतन्त्रात्मक शक्ति की जड़ समुद्र पार के बाणिज्य में निहित हैं। इसलिए, लेखक नौ सेना के महत्त्व को भी स्वीकार करता है। उस समय एथेंस में नौ सेना में लोकतन्त्र का प्राधान्य था। तत्कालीन सशस्त्र ईदल सेना अभिजात वर्ग में सम्मन्यित थी। लेखक के विचार से लोकतन्त्र ग्रामीण के शोषण का और गरीबों की जेब भरने का साधन है। लेखक के मत से लोक न्यायालय का द्वार न्यायाधीशों को वेतन देने की एक चतुर पद्धति है। इन प्रदासियों को बजह से एथेंस के विभिन्न एथेंस में अपने न्याय व्यवहार को पूरा करते समय अपना धन खर्च करते हैं। प्लेटो की भांति उसकी भी यह शिकायत है कि लोकतन्त्र में कोई व्यक्ति अपने दास तब को टेढ़ी नजर से नहीं देख सकता। स्पष्ट है कि प्लेटो ने अपनी 'रिपब्लिक' की आठवीं पुस्तक में लोकतन्त्रात्मक राज्य का जो व्यापपूर्ण चित्र प्रोत्पादित है वह कोई नई चीज नहीं है।

इस बात का और भी साक्ष्य मिलता है कि एथेंस की जनता सामाजिक परिवर्तन के उग्रतम कार्यक्रमों की चर्चा से निपट अपरिचित न थी। अरिस्टोफेस (Aristophanes) ने अपनी पुस्तक एक्क्लोसिज़्म (Ecclesiazusae)¹ में स्त्रियों के अधिकारों और विवाह के गन्त बा प्रसंग लेकर एक प्रहसन की रचना की है। यह माट ६० पू० ३६० के आस पास अभिनीत हुआ था। अरिस्टोफेस अरिस्टोफेस का साम्यवाद प्लेटो के साम्यवाद से काफी साम्य रखता है। अरिस्टोफेस की रचना में स्त्रियों पुरुषों को राजनीति से बाहर कर देती हैं। वे विवाह का विरिक्त करती हैं। बच्चों को यह नहीं बताया जाता कि उनके प्रसूती माता-पिता कौन हैं। उन्हें अपने से सब बड़े लोगों की सन्तान समझा जाता है। आगे बढ़ कर दास करते हैं। जुधा, खोरी और मुकद्दमाओं खत्म हो जाती है। इस सब का रिपब्लिक से सम्बन्ध स्पष्ट है क्योंकि यह नहीं मालूम कि अरिस्टोफेस की रचना पहले प्रकाशित हुई या प्लेटो की।² लेकिन यह वास्तविक रोचक बात नहीं है। अरिस्टोफेस (Aristophanes) किसी कलना प्रधान दर्शन का विवेचन नहीं कर रहा, बल्कि वह उस लोकतन्त्र के भावदर्शवादों विचारों का चित्र खींच रहा है। प्रहसन की सकलता के लिए यह जरूरी है कि उसके ध्वनित अर्थ को दर्शक समझ लें। इसलिए, इस प्रहसन के प्रेषक यह जरूर समझने होने कि अरिस्टोफेस क्या कहना चाहता है। इससे यह साफ जाहिर हो जाता है कि चौथी सताब्दी तक में एथेंस की जनता की अपनी राजनैतिक और सामाजिक समस्या की कटु मालोचना करने में कोई भ्रम नहीं थी। प्लेटो किसी भी प्रकार से भौतिक नहीं था। वह सिर्फ स्त्रियों की सामाजिक स्थिति पर गम्भीरता से विचार कर रहा था। आज भी यह प्रश्न पहले की ही

1 एथेंस का एक आवश्यक इतिहासकार, दार्शनिक और नेतापति। मुकर्रान का शिष्य और मित्र। (अनु०)

2 जेम्स एडम (James Adam) ने अपने रिपब्लिक (Republic) के उत्तरार्ध भाग १, पू० ३४५ ई. में इस सम्बन्ध में अनेक सुभावनाओं की चर्चा की है। हेरोडोटस (Herodotus) के पाठकों को स्त्रियों का साम्यवाद काफी परिचित लगेगा। देखिए Book IV 104, 180 See also Euripides, Fr 655 (Dindorf)

तरह महत्वपूर्ण बना हुआ है चाहे इसको हम कितनी ही भाव-प्रवणता में देखने की कोशिश क्यों न करें।

प्रकृति और समाज में व्यवस्था

(Order in Nature and Society)

स्पष्ट है कि विद्युद राजनैतिक दर्शन के निर्माण के पहले सामाजिक और राजनैतिक प्रश्नों पर गंभीरतापूर्वक विचार और विवेचन हुआ था। ये विचार हुए राजनैतिक विचार सब लोगों को जान थे। प्लेटो ने उन्हें एक सुनिश्चित दर्शन का स्वरूप दिया। लेकिन, उस समय कुछ ऐसी सामान्य धारणाएँ भी प्रचलित थीं जो विद्युद रूप से राजनैतिक तो नहीं थीं लेकिन उस समय के बौद्धिक दृष्टिकोण का एक भाग थीं। राजनैतिक विचारधारा इनके अन्तर्गत ही विकसित हुई थी। यही भी धारणाएँ पहले से ही उपस्थित थीं और दार्शनिक सिद्धान्तों के रूप में उनका निरूपण बाद में हुआ। ये धारणाएँ बहुत जटिल हैं। लेकिन, फिर भी इनका महत्व अस्मिन् है। इन धारणाओं से यह ज्ञात होता है कि किस प्रकार की व्याख्याएँ बौद्धिक सतोष प्रदान कर सकती हैं। बाद के सिद्धान्त इन्हीं धारणाओं को स्पष्ट करने के लिए विकसित हुए।

जैसा कि पहले अध्याय में कहा जा चुका है, यूनानियों की दृष्टि में सबसे बुनियादी राजनैतिक विचार सामूहिक जीवन का था। सोलोन (Solon) ने अपने विधान की प्रशंसा में कहा था कि वह यमीरी और यमीरी के बीच समुत्तन स्थापित करता है और इसके अन्तर्गत प्रत्येक पक्ष के साथ न्याय होता है¹। यूनानियों के सौम्य और सदाचार संबंधी विचारों में समरसता (harmony) और समनुपात (proportion) को अत्यधिक महत्व दिया गया है। ये विचार ग्रीक दर्शन के आरम्भ में ही सामने आ गये थे। एनाक्जिमेन्डर (Anaximander) ने विरोधी गुणों (उदाहरणार्थ गर्मी और सर्दी) के जो अन्तर्निहित सटस्थ वदार्थ के द्वारा एक दूसरे से अलग रहते हैं, आधार पर एक नवीन दर्शन की स्थापना की थी। यूनान में भौतिक संसार के सम्बन्ध में धुक धुक में बितने भी सिद्धान्त प्रतिपादित हुए थे, उन सबमें समरसता (harmony), समानुपात (proportion) अथवा न्याय (justice) को आधारभूत तत्त्व माना गया है। हेराक्लिटस (Heraclitus)² का कहना है: “सूर्य अपने निश्चित दिग्गो का उत्सर्जन नहीं करेगा। यदि वह ऐसा करेगा, तो नीच की अधिष्ठात्री देविनी (Erineys)³ जबदस्ती उसे ठीक मार्ग पर ले आवेगी।”⁴ पाइथोपोरस

1. एर्नेस्ट बार्कर (Ernest Barker) ने *Greek Political Theory* (१९१४) ग्रंथ में इन कविता को उद्धृत किया है, पृ० ४३।

2. यूनान का प्रसिद्ध अल्बेलेला विमका मूल सिद्धान्त था कि सृष्टि में प्रायः वस्तु निरन्तर परिवर्तनगल है। (अनु०)

3. यूनान की पुराणकथा में ये अंधे का देविनी माना जाता है और इनकी सहायता से सब कार्य होती है। (अनु०)

4. “The Sun will not overstep his measures, if he does the Erineys, the handmaid of Justice, will find him out.” (Heraclitus)

(Pythagoras)² ने अपने दर्शन में समरसता या समानुपात के सिद्धांत पर विशेष बल दिया है। वह संगीत, चिकित्सा, भौतिक शास्त्र और राजनीति, इन सबमें समरसता अथवा समानुपात को आधारभूत सिद्धान्त मानता था। पाइथागोरस (Pythagoras) के अनुसार "न्याय एक वर्ग सख्या है"। कोई चीज वर्ग उसी समय होती है जब कि उसने विभिन्न भागों में समानता हो। न्याय के वर्ग सख्या होने का शाश्वत यह है कि समरसता अथवा समानुपात न्याय को आवश्यक शर्तें हैं। दूसरे शब्दों में इसे मध्यम मार्ग या 'अति सर्वत्र वर्जयेत्' कहा जा सकता है। यूरिपिडोस (Euripides)³ की कविता *Phoenician Maidens* में भी इसी नैतिक विचार को साहित्यिक रूप में स्पष्ट किया गया है। यहाँ जोकास्टा (Jocasta)⁴ अपने पुत्र को शिक्षा देती है कि वह सदैव मध्यम मार्ग का अनुसरण करे। समानता मित्रों, नागरों और विदेशियों के बीच आतुर्य को स्थापना करती है। समानता मानव प्रकृति का नियम है। समानता ने ही मनुष्यों के लिए विभिन्न मापदंडों की स्थापना की है। वजनों और सख्या आदि को भी उसने ही नियत किया है।⁵

इस प्रकार शुरू-शुरू में समरसता अथवा समानुपात के विचार को भौतिक अथवा नैतिक सिद्धांत के रूप में लागू किया गया। उसे समान रूप से भौतिक प्रकृति अथवा मानव स्वभाव का एक गुण माना गया। सबसे पहले यह विचार प्राकृतिक दर्शन (natural philosophy) में विकसित हुआ। बाद में इसे नैतिक और राज-नैतिक दर्शन में स्थान मिला। भौतिक शास्त्र में समानुपात का बहुत कुछ निश्चित और पारिभाषिक अर्थ हो गया। इसका अभिप्राय था कि भौतिक ससार जितने विभिन्न पदार्थों के संयोग से बना है, वे एक ही पदार्थ के रूपभेद हैं। वह मूल पदार्थ सदैव एक सा रहता है। एक ओर तो सतत परिवर्तनशील पदार्थ हैं और दूसरी ओर एक अपरिवर्तनशील 'प्रकृति' है। इस प्रकृति के समस्त गुण और नियम शाश्वत हैं। बाद में पाचवीं शताब्दी में इस सिद्धान्त के आधार पर ही सुप्रसिद्ध परमाणु-सिद्धान्त (atomic theory) की रचना हुई। इसके अनुसार अपरिवर्तनशील अणु विभिन्न संयोगों के द्वारा ससार के नाना पदार्थों का निर्माण करते हैं।

भौतिक ससार में यह रुचि जिसने सबसे पहले वैज्ञानिक सिद्धांत की जन्म दिया, पाँचवीं शताब्दी तक बनी रही। पाँचवीं शताब्दी के बीच में स्थिति बदलने

1. यूनान का एक प्रसिद्ध दार्शनिक जो अपने नाम के एक विशिष्ट सम्प्रदाय का संस्थापक माना जाता है। (अनु०)

2. यूनान का एक प्रसिद्ध दूर रात नाटककार। जहाँ सोफोक्लीज ने मनुष्य का आदर्श रूप में चित्रण किया है, यूरिपिडोस ने उसका अर्थ रूप में चित्र खींचा है। (अनु०)।

3. ग्रीस के राजा लेयस की पत्नी जिसने भ्रतजाने में अपने पुत्र ओदीपस से विवाह कर लिया। बाद में इस रहस्य का उद्घाटन होने पर उसने आत्महत्या कर ली। (अनु०)।

4. Equality, which knitteth friends to friends,
Cities to cities, allies unto allies,
Man's law of nature is equality.
Measures for men equality ordained,
Meting of weights and number also assigned
(L I. 536-542 Way's trans).

सगी। प्रश्न व्याकरण, संगीत, भाषण और लेखन कला, मनोविज्ञान, नीतिशास्त्र तथा राजनीति के अध्ययन की ओर खिंच बढ़ने लगी। इस प्रकार के अध्ययन का मुख्य केन्द्र एथेंस बना। इस खिंच परिवर्तन के अनेक कारण थे। सोगो के पास धन बढ़ गया था। जीवन में शहरीयता का भया था। लोकतन्त्रात्मक शासन में उच्च शिक्षा, विशेषकर सार्वजनिक भाषण जैसी कलाओं में अध्ययन की बड़ी जरूरत थी। इस परिवर्तन को साने का मुख्य श्रेय सॉफिस्टो (Sophists) को है। सॉफिस्ट भ्रमणशील शिक्षक थे। वे पारिश्रमिक लेकर शिक्षण प्रदान करते थे। इनका जीवन इसी पारिश्रमिक के सहारे चलता था। इस परिवर्तन का कार्यरूप देने में सबसे अधिक हाथ मुकरास (Socrates) का था। प्लेटो के संवादों (Dialogues of Plato) में हम मुकरास के महिमाशाली व्यक्तित्व के अती प्रचार दर्शन होते हैं। इस परिवर्तन में यूनान में एक जबरदस्त बौद्धिक क्रांति सादी। यह दर्शनशास्त्र का क्षेत्र नीतिशास्त्र प्रकृति से हट कर मानवशास्त्र हो गया। मनोविज्ञान, तत्त्वशास्त्र, नीतिशास्त्र, राजनीति और धर्मशास्त्र के अध्ययन की ओर लोगों का ज्यादा ध्यान हो गया। जहाँ नीतिशास्त्र सभार का अध्ययन चलता रहा था जैसा कि भरस्तू के साथ हुआ था, वहाँ भी व्याख्यात्मक सिद्धांत मानव-सम्बन्धों से ही लिए गए थे। मुकरास की मृत्यु के बाद से सत्रहवीं शताब्दी तक अधिकतर विचारकों ने बाहरी प्रकृति को मानव व्यवहारों के साथ उसके सम्बन्ध के बावजूद अपने अध्ययन का मुख्य विषय नहीं बनाया।

सॉफिस्टो (Sophists) का अपना कोई दर्शन नहीं था। उन्होंने वह शिक्षा दी जिसके लिए अपनी विद्यापीठ उम्हें पंखा देने के लिए तैयार थे। फिर भी, उनमें से कुछ लोगों ने एक नया दृष्टिकोण प्रदान किया। सरासरीय पक्ष में यह नया दृष्टिकोण मानववाद (humanism) का था। प्रश्न ज्ञान का मुख्य ध्येय मनुष्य का अध्ययन माना जाने लगा। नवरात्रिक पक्ष में इसने नीतिशास्त्र सभार के निष्पक्ष ज्ञान के पुराने भावों के प्रति संदेह का भाव जागृत किया। प्रोटेगोरस (Protagoras) का कहना था, "मनुष्य ही सब वस्तुओं का माप है। जो उसके काम में आता है, वह सत्यकारी है और जो उससे काम में नहीं आता, वह निरर्थक है"।¹ दूसरे शब्दों में ज्ञान इन्द्रियसामर्थ्य वस्तु है। मनुष्य अपनी प्रतिभा और उत्तम के द्वारा उसका धर्म कर सकता है। प्रोटेगोरस (Protagoras) के सम्बन्ध में प्लेटो का यह कथन उचित नहीं है कि मनुष्य जिस चीज पर विश्वास करता है, वही धोखे ठीक है। प्लेटो के अनुसार प्रोटेगोरस का यही मतव्य होना चाहिए था। एक व्यावसायिक शिक्षक के लिए यह सत्यतया वास्तविक सिद्धांत होता। प्रोटेगोरस की वास्तविक शिक्षा यह थी कि, "मानवजानि का वास्तविक अध्ययन मनुष्य है।"²

यदि नए मानववाद का लक्ष्य पुराने नीतिशास्त्र दर्शन की विचारधारा को समाप्त

1 "Man is the measure of all things, of what is that it is and of what is not that is not" (Protagoras)

2 ई० पू० पाचवीं शताब्दी में यूनान का एक प्रसिद्ध साहित्य दर्शनिक। (प्र०)

3 "The proper study of mankind is man"

करता था, तो वह अपने सद्य में विलुप्त असफल हुआ। इस दर्शन की सफलता यह भी कि इसने एक नई रुचि और नई दिशा प्रदान की। पुराने दार्शनिक धीरे-धीरे यह मानने लगे थे कि ससार के पदार्थों में निरन्तर परिवर्तन होते रहते हैं लेकिन फिर भी उनके अन्तर्गत कुछ सत्त्व ऐसे हैं जो कभी नहीं बदलते। पश्चिमी शताब्दी के यूनानी विदेशियों के सम्पर्क में आ गए थे। उनके अपने राज्यों में भी तेजी से विधान सम्बन्धी परिवर्तन होने रहते थे। 'फलतः, उन्हें यह अच्छी तरह ज्ञान हो गया था कि मानव रीतिरिवाजों में विविधता और परिवर्तनशीलता पाई जाती है। उनके लिए यह स्वाभाविक ही था कि वे इन परिवर्तनशील रीतिरिवाजों में भी किसी न किसी प्रकार के स्थायित्व की खोज करते? भौतिक दार्शनिकों के दर्शन का मूलमन्त्र पुनः 'प्राकृतिक विधान (Law of Nature) के रूप में प्रकट हुआ। जहाँ मानव परिस्थितियाँ निरन्तर बदलती रहती हैं, प्राकृतिक विधान सदैव अटल और शाश्वत रहता है। यदि इस शाश्वत नियम का उद्घाटन हो जाता तो मानव जीवन की विवेक के आधार पर प्रतिष्ठित किया जा सकता था। इस प्रकार, यूनान का राजनैतिक और नैतिक सत्त्वज्ञान प्राकृतिक दर्शन द्वारा निर्धारित पुरानी सीढ़ी पर ही चलता रहा। यह परिवर्तन के बीच स्थिरता और विविधता के बीच एकता की खोज में लगा रहा।

लेकिन, यह प्रश्न बराबर बना रहा कि, यह स्थायी सत्त्व मानव जीवन में क्या रूप धारण करे? मानव प्रवृत्ति में ऐसी कौन सी चीज है जो हमने समान रूप से पाई जाती है और जो मादत तथा प्रथा के आच्छादन से प्राप्त होने पर भी नहीं बदलती। परम्पराओं आदि के सम्बन्ध में पर्याप्त मुजायदा छोड़ने के बाद मानव सम्बन्धों के कौनसे शाश्वत सिद्धांत हैं? यह मानकर चलने से कि मनुष्य की एक प्रवृत्ति होती है और कुछ सम्बन्ध उचित तथा श्रेष्ठ होते हैं, हमारी समस्या का समाधान नहीं होता। यदि हम शाश्वत सिद्धांत की खोज करें, तब भी क्या परिणाम निकलेगा? जब हम एक राष्ट्र की प्रथाओं तथा विधियों की दूसरे राष्ट्र की प्रथाओं और विधियों से तुलना करेंगे, तो क्या होगा? वह परम्परागत पवित्रता से युक्त बुद्धिमत्ता तथा विवेकशीलता की स्थापना करेगा या झोहात्मक तथा दिनात्मक सिद्ध होगा? क्या मादमी यह जान लेने पर भी कि किस प्रकार 'प्राकृतिक' हुआ जा सकता है, अपने परिवारों के प्रति निष्कलनीय तथा राज्यों के प्रति निष्ठावान् रहेंगे? इस प्रकार, राजनैतिक दर्शन के क्षेत्र में 'प्राकृतिक' की उस सबसे मुश्किल और भ्रमपूर्ण धारणा का उदय हुआ जो मानव व्यवहार की समस्त मनोवैज्ञानिक और नैतिक उलझनों को गुलामाने का प्रयास करती है। कई समाधान प्रस्तुत किए गए। इन समाधानों का आधार 'प्राकृतिक' सम्बन्धी मान्यता थी। मदेहवादियों की छोड़कर, जो कहते थे कि एक चीज उतनी ही प्राकृतिक है जितनी कि दूसरी और प्रयोग तथा अभ्यास ही सबके दास्ता हैं, अन्य सब यह मानते थे कि कोई न कोई चीज प्राकृतिक अवश्य है। कोई न कोई नियम ऐसा अवश्य है जिसकी समझ लेने पर यह ज्ञात हो जाता है कि मनुष्यों का आचरण विशेष प्रकार का क्यों होता है और क्यों वे यह समझते हैं कि कुछ कार्यपद्धतियाँ सम्माननीय तथा श्रेष्ठ होती हैं और कुछ हीन तथा निकृष्ट।

प्रकृति तथा रूढ़ि

(Nature and Convention)

इस बात का काफी साक्ष्य मिल जाता है कि पाचवीं शताब्दी के एपेसवासी प्रकृति बनाम रूढ़ि के बारे में पर्याप्त चर्चा किया करते थे। जब कभी कोई विद्रोही समाज के प्रचलित कानूनों और रूढ़ियों के खिलाफ सर उठाता है तो वह एक उच्चतर कानून के नाम पर अपील करता है। इस विषय का एक छेड़ उदाहरण स्वयं ग्रीक साहित्य में सोफोक्लीज की एंटीगोन (Antigone) है। इस रचना में एक कलाकार ने पहली बार मानव कानून के प्रति कर्तव्य और ईश्वरीय कानून के प्रति कर्तव्य के बीच संघर्ष का चित्रण किया है। एंटीगोन ने अपने भाई का मरेपिटि संस्कार करके प्रचलित कानून की भंग किया था। जब उससे इसकी कड़ीयत पूछी जाती है तो वह क्रेऑन (Creon)¹ को जवाब देती है कि इन कानूनों का निर्माण किसी दिव्य सत्ता ने नहीं किया। यह मानव कानून न्याय पर आधारित नहीं है। कोई भी ग़दर मनुष्य स्वर्ग के समिट और प्रलिखित कानूनों को प्रांतिकान्त और रद्द नहीं कर सकता। इन कानूनों का निर्माण आज या कल नहीं हुआ। इन कानूनों की मृत्यु नहीं होती। कोई उनसे उद्भव के विषय में भी नहीं जानता।²

इस प्रकार प्रकृति और ईश्वरीय कानून को एक माना गया। रूढ़ि तथा सच्चाई के बीच का यह शिरोधारा दोषाचारों की आलोचना में एक सूत्र सा बन गया। राजनैतिक दर्शन के बाद के इतिहास में जब कभी कभी प्रचलित व्यवस्था का विरोध किया गया तो प्राकृतिक कानून की बार बार दुहाई दी गई। यह प्रवृत्ति युरीपीडस (Euripides) की रचनाओं में भी दिखाई देती है। युरीपीडस जन्म के आधार पर सामाजिक भेदभावों के प्रोचित्य को मस्वीकार करता है। उदाहरण के लिए उसने दास के सम्बंध में कहा है कि दासों के लिए सच्चा का एकमात्र कारण उनका नान हो है। अन्यथा दास किसी भी तरह से स्वतन्त्र व्यक्तियों से बुरे नहीं हैं। इसलिये दासों की भी आत्मा शुद्ध होती है।³ युरीपीडस (Euripides) ने पुनः एक स्थान पर

1 क्षीप्स की अत्यन्तरी शक्त (अनु०)

2 Yes, for these laws were not ordained of Zeus,
And she who sits enthroned with gods below,
Justice enacted not these human laws,
Nor do I deem that thou a mortal man,
Could'st by a breath annul and overside,
The immutable unwritten laws of Heaven
They were not born to day nor yesterday,
They did not and none knoweth whence they sprang

[L I 450-457 F Storr's trans लामियान (Lyons) का एक उद्धरण
(Against Andocides, 10) प्रकट करता है कि यह अब पैराक्लीज के एक भाष्य से प्राप्त हुआ है।]

3 There is but one thing bringeth shame to slaves
The name in all else ne'er a slave is worse
Than free men, so he bear an upright soul.

(Ion, II, 854-856 Way's trans.)

कहा है कि ईमानदार आदमी प्रकृति का श्रेष्ठ व्यक्ति होता है।¹

पाँचवीं शताब्दी के विचारशील एवंसासों को यह अच्छी तरह ज्ञात था कि उसके समाज के कुछ दुर्बलताएँ थी। इन दुर्बलताओं का विरोध करते समय वह प्राकृतिक अधिकार की दुहाई देने के लिए तैयार था।

दूसरी ओर यह भी जरूरी नहीं है कि प्रकृति आदर्श न्याय और अधिकार के नियम की रचना करती हो। हो सकता है कि न्याय भी रूढ़ि पर आधारित हो। उसका आधार राज्य का कानून हो सकता है। इस प्रयोग में प्रकृति नैतिकता निरर्थक हो सकती है। बाद के सॉफिस्टों का कुछ ऐसा ही विश्वास था। वे कहा करते थे कि दासता और जन्म की बुलोनता प्राकृतिक नहीं है। अथवा इस प्रकार की घोषणाओं से वे लोग परम्परावादिओं की भावनाओं को उत्तेजित करते थे। प्रसिद्ध बक्ता प्रमसीडेस (Alcidamas) कहा करता था 'ईश्वर न सब मनुष्यों को स्वतन्त्र बनाया है। प्रकृति ने किसी मनुष्य को दास नहीं बनाया।' सबसे अधिक आघात की बात यह थी कि सॉफिस्ट एंटीफोन (Sophist Antiphon) इस बात की ही स्वीकार नहीं करता था कि ग्रीक और बर्बर में कोई प्राकृतिक अंतर है। पाँचवीं शताब्दी का प्रभु ऐसा समय था जब कि पूर्वजों की श्रम से श्रम धारकों को भ्रष्टाहीन तरण पीढ़ी खुली दे रही थी।

सॉफिस्ट एंटीफोन के राजनैतिक विचारों के सम्बन्ध में हमें कुछ ज्ञान है। उसकी पुस्तक ऑन ट्रूथ (On Truth) का थोड़ा सा भाग बच रहा है।² एंटीफोन का कहना था कि सारे विधि-विधान रूढ़ियों पर आधारित हैं और इसलिए वे प्रकृति के विरुद्ध हैं। जीवनयापन की सबसे लाभदायक प्रकृति यह है कि भ्रम लोगों के सामने तो कानून का पालन किया जाए लेकिन जब दूसरा कोई व्यक्ति न हो तो प्रकृति का अनुसरण करना चाहिए। कानून भंग करने की बुराई सिर्फ यह है कि वही कोई देव न से। इससे बदनामी होती है। लेकिन यदि कोई प्रकृति के विनाश जाता है तो इससे अवश्यमावी घुरे शरणागति निवृत्त हैं। कानून के अनुसार जो व्यापक है उसका अधिकतर भाग प्रकृति के विरुद्ध होता है। जो व्यक्ति अपनी मर्जी के अनुसार नहीं चल पाते वे नुकसान उठाते हैं। कानूनी न्याय उन लोगों के लिए किसी लाभ का नहीं है जो उसका पालन करते हैं। इसमें न तो पीडा बचती है और न बाद में पीडा का क्षम होता है। एंटीफोन के विचार से प्रकृति मनुष्य प्रह्वारिता या स्वायत्त है। स्पष्ट है कि एंटीफोन नैतिकता का विरोध करते हुए भी स्वार्थ की एक नैतिक सिद्धान्त के रूप में प्रतिष्ठा कर रहा था। जो व्यक्ति प्रकृति के अनुसार व्यवहार करता है, वह व्यापक अवधि भलाई करने की कोशिश करेगा।

1 The honest man is nature's noble man (tr 315 Diindorf, trans by E. Barker)

2 Oxyrhynchus Papyri No 1361, Vol XI, pp 92 ff Also in Ernest Barker, *Greek Political Theory, Plato and His Predecessors* (1925), pp 83 ff सॉफिस्ट प्लेटो ने यह दर्शाते नहीं हैं कि वे अपने नैतिक प्रकृति का नेतृत्व किया था यद्यपि वह सामाजिक था।

सुकुरात की इस विशेषता के आधार पर उसने आनन्द के एक नीति शास्त्र (ethics of pleasure) का निर्माण किया है। कैलीक्लीज (Callicles) के मजबूत आदमी के बारे में जिसने सामाजिकता (sociability) की दुर्बलता को पैरो तले कुचल दिया था, वे दो विरोधी दृष्टिकोण हैं। शुरू-शुरू में इन दोनों का कोई विशेष महत्त्व न था क्योंकि उस समय वे प्लेटो और अरस्तू की गरिमा से द्रष्ट रहे थे। प्लेटो और अरस्तू दोनों न ही दार्शनिक का एक आदर्श रखा था। दोनों ही अवस्थामों में यह आदर्श सुकुरात था। लेकिन यह निश्चित मालूम पड़ता है कि उसके व्यक्तित्व और विचारों का बहुत सा अंश उसके सबसे बड़े शिष्य प्लेटो की शिक्षाओं में घुनमिल गया था। लेकिन जिस मानववाद (humanism) को साफिस्टों ने प्रारम्भ किया था, यह सुकुरात के सभी शिष्यों में व्याप्त हो गया था। प्रौढ़ अवस्था में सुकुरात न मुख्य रूप से नीतिशास्त्र का ही चिन्तन किया था। उसके सामने सबसे जटिल प्रश्न स्थानीय और परिवर्तनशील रुढ़ियों तथा वास्तविक और शास्त्र सत् (right) के बारे में था।

साफिस्टों के विपरीत, सुकुरात के मानववाद में पुराने भौतिक दर्शन (physical philosophy) की युक्तिसंगत परंपरा भी थी। उसके सबसे प्रमुख सिद्धांत "सद्गुण ही ज्ञान है," (virtue is knowledge) का यही अभिप्राय है। इन कथन का अभिप्राय यह है कि सद्गुणों का अध्ययन-अभ्यास हो सकता है। अरस्तू के अनुसार सुकुरात की दूसरी बड़ी देन यह है कि वह प्रत्येक वस्तु की ठीक ठीक परिभाषा करने के लिए जसुक रहता था। इन दोनों सिद्धांतों के आधार पर कार्य के किसी उचित सामान्य सिद्धान्त की खोज करना असंभव नहीं है और न शिक्षा के द्वारा इसे प्रदान करना अभ्यावहारिक ही है। दूसरे शब्दों में, यदि नैतिक संकल्पनाओं (ethical concepts) की परिभाषा की जा सकती है, तो विशिष्ट अवस्थामों में उनका वैज्ञानिक उपयोग हो सकता है। यह विज्ञान एक श्रेष्ठ समाज की स्थापना कर सकता है और उसे कायम रख सकता है। बुद्धिसंगत राज्य विज्ञान का यही वह आदर्श है जिसकी प्लेटो आजीवन आराधना करता रहा।

राजनीति के सम्बन्ध में सुकुरात के क्या निष्कर्ष थे, इस सम्बन्ध में ठीक ठीक नहीं मालूम। उसका मुख्य सिद्धान्त था "सद्गुण ही ज्ञान है।" इस सिद्धान्त के सामान्य निष्कर्ष स्पष्ट हैं। एपेस ने सौजन्य में यह माना जाता था कि कोई व्यक्ति किसी भी पद पर प्रतिष्ठित हो सकता है। सुकुरात ऐसे लोकतन्त्र का कटु आलोचक रहा होगा। सुकुरात ने अपनी अपोलोजी (Apology) में इसका संकेत दिया है। एक्सेनोफोन ने मेमोराबिलिया (Memorabilia)¹ में इसका उल्लेख किया है। सुकुरात के अभियोग और प्राणदण्ड के पीछे कुछ न कुछ राजनीति जहर रही थी। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि 'रिपब्लिक' में जिन राजनीतिक सिद्धान्तों का विकास किया गया है, उन में कुछ अंश सुकुरात का जरूर है। प्लेटो ने इन सिद्धान्तों को सुकुरात के चरणों में बैठकर अधिगत किया था। 'रिपब्लिक' की बौद्धिक प्रवृत्ति एक प्रशिक्षित

शास्त्र में समस्याओं का समाधान ढूँढ़ना मुकराते हैं इस सिद्धान्त का ही विस्तार मान है कि सद्गुण जिसमें राजनैतिक सद्गुण भी शामिल हैं ज्ञान है ।

Selected Bibliography

- Greek Political Theory Plato and his Predecessors* by Ernest Barker, second edition, London, 1925 Chs III—V
- Greek Philosophy Part I From Thale to Plato* by John Burnet London, 1920 Book II
- "The Age of Illumination" by J B Bury in *The Cambridge Ancient History*, Vol V (1927) Ch 13
- Before and After Socrates* by F M Cornford, Cambridge, 1932
- The People of Aristophanes* by Victor Ehrenberg, Oxford, 1943.
- "The Old Oligarch" by A W Gomme, in *Athenian Studies Presented to William Scott Ferguson* Cambridge, Mass., 1940
- Greek Thinkers* by Theodor Gomperz, Vol I Trans by Laurie Magnus, New York, 1901 Book III, Chs 4—7 Vol II Trans By G G Berry, New York 1905 Book IV, Chs. 1—5
- Paideia The Ideals of Greek Culture* By Werner Jaeger Trans by Gilbert Highet 3 Vols New York, 1930 44, Book II
- Society and Nature* By Hans Kelsen Chicago, 1943 Part II
- Greek Thought and the Origin of the Scientific Spirit* by Leon Robin Trans by M K Dobie, New York, 1928 Book III, Chs 1, 2
- Socrates* By A E Taylor London, 1933

अध्याय ३
(Chapter III)

प्लेटो : रिपब्लिक
(Plato The Republic)

पेलोपोनेशियन युद्ध में पराजय के साथ ही साय एण्डेस की साम्राज्यिक महत्वाकांक्षा समाप्त हो गई थी। यद्यपि एण्डेस का कार्य बदल गया, लेकिन, यूनान और आगे चल कर सारी पुरानी दुनिया पर उसका प्रभाव कम नहीं हुआ। साम्राज्य विलुप्त होने के बाद यह भूमध्यसागरी विश्व का शिक्षा-केन्द्र बन गया। उसकी महत्त्वपूर्ण राजनैतिक स्वाधीनता समाप्त होने के बाद भी एक प्रकार से ईसाई सभ्यता तक बनी रही। उसके दर्शन, विज्ञान तथा प्रत्यक्ष शास्त्र के विद्यालय यूरोप में उच्च शिक्षा और गवेषणा के सबसे पहले बड़े केन्द्र थे। रोम तथा पुरानी दुनिया के सभी भागों के विद्यार्थी यहाँ पर शिक्षा प्राप्त करने के लिए आते थे। प्लेटो की प्रकाशनी दर्शन शास्त्र का पहला विद्यालय था। उसके कुछ समय पहले इसोक्रेटीस (Isocrates)¹ ने अपने एक विद्यालय की स्थापना की थी। वह प्रत्यक्ष शास्त्र और भाषण कला की शिक्षा दिया करता था। भरस्तू ने लीसेयम (Lyceum) में प्रायः पचास वर्ष पर्यन्त अपना विद्यालय स्थापित किया था। एपिक्यूरियन (Epicurean) और स्टोइक (Stoic) विद्यालय भरस्तू के तीस वर्ष बाद आते हुए।

जिन लोगों ने पेरिकलीज के युग में जीवन और कला की स्वतः स्फूर्ति का अध्ययन किया है, वे एण्डेस के इस बौद्धिक विशेषीकरण को प्रतिभा का हास मानेंगे। यह सही है कि यदि एण्डेस का जीवन पेरिकलीज के अरिस्टो-भाषण के समय जैसा सुखी और समृद्ध रहता तो, एण्डेसवासी दर्शन की ओर आकृष्ट न होते। लेकिन, फिर भी, यह बात निर्विवाद है कि एण्डेस के विद्यालयों ने यूरोप की सभ्यता में वही भाग लिया जो कि उसकी पाचवीं सताब्दी की कला ने लिया था। इन विद्यालयों से ही यूरोप का दर्शन, विशेषकर राजनीति और सामाजिक अध्ययन के सम्बन्ध में, शुरू होना है। इस क्षेत्र में प्लेटो और भरस्तू की रचनाएँ यूरोपीय प्रतिभा की पहली जड़ें उगाने हैं। शुरू-शुरू में हमें विभिन्न शास्त्रों का आद्य रूप ही मिलता है। इन्हें विधिवत विज्ञान नहीं कहा जा सकता। और न इस रूप में इनका वर्गीकरण ही हो सकता है। विभिन्न शास्त्रों और उनका अन्तस्सम्बन्ध निर्माण की प्रक्रिया में था। ३२३ ई० पू० में भरस्तू की रचनाएँ पूरी हुईं। उस समय ज्ञान की सामान्य रूप रेखा निश्चित हो गई। दर्शन, प्राकृतिक विज्ञान, मानव आचरण का विज्ञान और कला की आलोचनाएँ ज्ञान के मुख्य विषय हो गए। यूरोप की बाद की विचारधारा में भी इन्हें इस रूप में देखा जा सकता है। इन विद्यालयों ने जिस विशेषीकरण और परि-

शुद्धता का शिला-यास किया उसकी कोई भी विद्वान् उपेक्षा नहीं कर सकता। हाँ, यह प्रबन्ध है कि इन विधास्यों की देन बौद्धिक है और वह नागरिक शिक्षा कलाओं से दूर है।

राजनीति-विज्ञान की आवश्यकता (The Need for Political Science)

प्लेटो का जन्म एथेंस के एक प्रसिद्ध वंश में ४२७ ई० पूर्व के लगभग हुआ था। प्लेटो का सोरतन्त्र के प्रति जो घालोचनात्मक दृष्टिकोण है, उसका बहुत से समीक्षकों ने यही कारण बताया है कि प्लेटो कुलीन वंश में उत्पन्न हुआ था। यह सही है कि प्लेटो का एक रिश्तेदार ४०४ ई० पूर्व के घनिक विद्रोह (oligarchic revolt) से सम्बन्ध रखता था। लेकिन इन तथ्यों की एक अन्य प्रकारसे भी व्याख्या की जा सकती है। शरस्त्र न तो एथेंसवासी था और न ही जन्म से कुलीन था लेकिन उसका भी सोरतन्त्र के प्रति अविश्वास था। प्लेटो के बौद्धिक विकास में मुख्य बात उसका सुकरात के साथ सम्बन्ध था। प्लेटो ने सुकरात से यह सब सीखा था कि सद्गुण ही ज्ञान है। यह सबक जीवन भर उसका नियन्त्रक विचार रहा। दूसरे शब्दों में इसका अभिप्राय यह हो जाता है कि वस्तुपरव डग से एक श्रेष्ठ जीवन होता है। यह श्रेष्ठ जीवन व्यक्तियों के लिए भी होता है और राष्ट्रों के लिए भी। इस श्रेष्ठ जीवन का अध्ययन किया जा सकता है। इसकी उचित बौद्धिक प्रक्रिया द्वारा व्याख्या की जा सकती है और इस जीवन की बुद्धिमत्ता द्वारा साधना की जा सकती है। इससे यह ज्ञात होता है कि प्लेटो अभिजात था। जिस वंश में बौद्धिक विकास की वह अपेक्षा रखता है, वह सर्वसाधारण के बस का नहीं। जिस समय पैरोपोनिसियन युद्ध समाप्त हुआ था प्लेटो प्रौढ अवस्था की पहुँच गया था। इस अवस्था में उससे यह आशा नहीं की जा सकती थी कि वह पैरीक्लीज की भाँति लोकतन्त्रात्मक जीवन की सुलभ विविधता को पसन्द करेगा। उसके प्रारम्भिक राजनीति सम्बन्धी विचार, जो रिपब्लिक में सङ्ग्रहित हैं, उस समय के हैं जबकि एक एथेंसवासी स्पार्टा के अनुशासन से बहुत प्रभावित होता। इस अनुशासन का खोखलापन तो भागे चल कर स्पार्टा साम्राज्य के विनाश के बाद प्रकट हुआ।

सातवें पत्र में प्लेटो ने अपनी आत्मकथा का कुछ अंश दिया है।¹ इससे ज्ञात होता है कि अपनी तरुणावस्था में प्लेटो राजनीतिक जीवन का इच्छुक था। उसे यह आशा भी थी कि ४०४ ई० पूर्व का कुलीनतन्त्रात्मक विद्रोह कुछ महत्त्वपूर्ण सुधार लाएगा और इन सुधारों में उनका भी महत्त्वपूर्ण हाथ होगा। लेकिन घनिकतंत्र के अनुभव ने शीघ्र ही प्रकट कर दिया कि उसकी तुलना में लोकतन्त्र तो स्वर्ण युग है। इसके बाद लोकतंत्र की स्थापना हुई लेकिन सुकरात के प्राणदण्ड ने उसकी भी असमर्थता को सिद्ध कर दिया।

1. प्लेटो का सातवीं पत्र का विवरण लेमरे, सॉर्न और आठवें पत्रों को यदि बारम्बारिक प्रमाणिकता नहीं तो ऐतिहासिक विश्वमूल्यका चरित्र प्रदान करता है। इस सम्बन्ध में वादी प्रमाण है।

शुरू शुरू में मैं सार्वजनिक जीवन के लिए बड़ा उत्सुक था। लेकिन मैंने देखा कि मानव जीवन — बन तो बड़ा अच्छा है। इससे मुझे बड़ा निराशा हुई और मैं इन बातों पर पहुँचा कि सभी राज्य चाहें उनकी वैसी भी शासन-प्रणाली क्यों न हो, सराव है। उन सब विचारों में कोई सुधार नहीं हो सकता। हाँ, सौभाग्य से बोदो चम्पकार हो तो दूसरी बात है। फलतः मुझे सहा दशन की प्रशंसा में यह कहने के लिए विवश होना पड़ा कि उनके आधार पर हम यहाँ निगम कर सकते हैं कि कौन्सी चीज समुदायों के लिए अच्छी है और कौन्सी व्यवस्थाओं के लिए। मानव समाज उस समय तक अच्छे दिन नहीं देख सकता जब तक कि या तो दर्शन शास्त्र के प्रेरितों के हाथ में राजनैतिक सत्ता नहीं आ जाती या जब तक राजनैतिक शक्ति को इच्छित मानव वर्ग साम्यवादी वार्तात्मक रूप से दारानिक नहीं हो जाता।¹

इस उद्देश्य से हमें यह मालूम पड़ जाता है कि प्लेटो ने विद्यालय की स्थापना क्यों की। तथापि हम पत्र में विद्यालय की स्थापना का उल्लेख नहीं है। प्लेटो ने विद्यालय की स्थापना अपनी लम्बी यात्राओं के बाद ३५८ ई० पू० में एथेंस वापस लौटने पर की होगी। प्रजादमी की स्थापना किसी एक उद्देश्य को लेकर नहीं की गई थी। यह कहना प्रतिपाद्य होगा कि प्लेटो राजनीति व वैज्ञानिक अध्ययन और राजनीतिज्ञों के प्रशिक्षण के लिए एक संस्था बनाना चाहता था। सभी विशेषीकरण (specialization) इस हद तक नहीं पहुँचा था। सभी प्लेटो यह नहीं समझ सका था कि राजनीति में दार्शनिक की आवश्यकता है। सभी तो उसना यही विचार था कि प्रजादमी ऐसे व्यक्तियों को प्रशिक्षण प्रदान करगी जो सत् प्रसत् का विवेक कर सकें तथा सत् की प्राप्ति के लिए उचित और अनुचित माधनों का भेद समझ सकें। यह समस्या प्रकृति और रुढ़ि व उस भव का ही एक विचार था जो पाँचवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में विचारशील यूनानियों के सामने रहा था। इसलिए, प्लेटो के सामने यह एक मुख्य समस्या थी कि वास्तविक ज्ञान और व्यापारी ज्ञान के बीच किस तरह से भेद स्थापित किया जाए। यह एक उन्नत अध्ययन था। इसके लिए तदुपाय और गणित जैसा कोई भी विनियमित शास्त्र अप्रभव न था। यह मानना

I "The result was that I, who had at first been full of eagerness for a public career, as I gazed upon the whirlpool of public life and saw the incessant movement of shifting at last felt dizzy and finally saw clearly in regard to all states now existing that with one exception their system of government is bad. Their constitutions are almost beyond redemption except through some miraculous plan accompanied by good luck. Hence I was forced to say in praise of the correct philosophy that it affords a vantage point from which we can discern in all cases what is just for communities and for individuals and that accordingly the human race will not see better philosophy acquire political authority, or else the class who have political control be led by some dispensation of providence to become real philosophers."

(Letter VII, 35 d 326 b, L. A. Post's trans प्लेटो ३/३ १० पृ० में लिया गया था। अन्तिम वाक्य रिपब्लिक के उस प्रसिद्ध अध्याय (473 d) को ध्वनित करता है जिसमें प्लेटो ने दार्शनिकों के शासक बनने की बात कह है।

भी सर्वथा स्वाभाविक है कि जब प्लेटो यह मानता था कि सच्चे ज्ञान से राज्यों की समस्याओं का सुधार होगा तो उसे यह भी उम्मीद रही होगी कि पकादमी सच्चे ज्ञान और दर्शन का प्रसार करेगी। वह केवल धलकारणास्त्र जैसी घाटम्बरपूर्ण कलाओं का अध्ययन करके ही न रह जाएगी। बाद में तो प्लेटो का यहाँ तक विचार हो गया था कि राजनैतत्व सर्वश्रेष्ठ या राजोचित विज्ञान है।

३६१ ई० पू० में प्लेटो ने तद्वर्ण शासक डायोनिशियस (Dionysius) की शिक्षा और पथ-प्रदर्शन में अपने मित्र डायोन (Dion) की सहायता करने के लिए सिराक्यूज (Syracuse) की यात्रा की। प्लेटो को डायोनिशियस (Dionysius) के राज्यारोहण में क्रान्तिकारी राजनैतिक सुधार करने का अत्यन्त उपयुक्त अवसर जान पड़ा। असीम क्षमिit सम्पन्न एक तद्वर्ण शासक जो एक विद्वान् और एक अनुभवी राजनेता के अनुभव से सामान्वित होने के लिए प्रस्तुत था, प्लेटो द्वारा वांछित सुधारों को कर सकता था। सातवें पत्र में यह कथा बड़े विस्तार से बताई गई है। प्लेटो को शीघ्र ही अपनी भूल मालूम हो गई। डायोनिशियस उसके परामर्श को स्वीकार करने या उचित रूप में अध्ययन करने अथवा राजराज चलाने के लिए विलग्न तैयार न था। यह योजना बुरी तरह असफल हुई। यह नहीं मालूम पड़ता कि प्लेटो का आदर्श निरा काल्पनिक था। प्लेटो ने डायोन (Dion) के अनुपायियों को जो पत्र लिखे थे, उनमें दो गई सलाह बड़ी श्रेष्ठ और नम्र है। डायोन की योजनाओं की विफलता का कारण यह प्रतीत होता है कि वह सिराक्यूज (Syracuse) के लोगों में साय सौम्य नीति पर नहीं चल सका। प्लेटो के सातवें पत्र के कुछ अंशों से स्पष्ट होता है कि वह सम्पूर्ण ग्रीक संसार के लिए यह जरूरी समझता था कि सिसली में एक मजबूत ग्रीक ताकत होनी चाहिए। सभी कार्थेजिनियों (Carthaginians) का मुकाबला किया जा सकता है।¹ यह निरिक्त रूप से एक राजोचित योजना थी। उसकी यह धारणा भी थी कि राजतन्त्र के बिना अन्य कोई इस प्रकार की ताकत नहीं हो सकती। सिकन्दर की पूर्वी देशों की विजय ने उसकी इस धारणा को भी काफी हद तक सही सिद्ध कर दिया था। जहाँ तक सिसली के प्रयोग से प्लेटो का व्यक्तिगत सम्बन्ध है, उसका विश्वास था कि कोई भी विद्वान् जो एक पीढ़ी से यह प्रचार कर रहा हो कि राजनीति की दर्शन शास्त्र की आवश्यकता है, डायोन (Dion) द्वारा माँगी गई सहायता देने से हाथ नहीं खींच सकता था।

मुझे डर है कि कहीं श्रुति में मैं केवल शब्द मात्र हो न रह जाऊँ, एक ऐसा व्यक्ति जिसे कभी किसी ठोस कार्य में हाथ नहीं डाला।²

प्लेटो ने अपने कई सवालों में भी राजनैतिक दर्शन से सम्बद्ध विषयों पर विचार किया है। लेकिन, इस विषय का मुख्य विवेचन उसकी तीन कृतियों—रिपब्लिक

(Republic), स्टेट्समैन (Statesman) और लॉज (Laws) में हुआ है। उसके राजनैतिक सिद्धांतों को इन्हीं तीन पुस्तकों के माध्यम पर देखना चाहिए। प्लेटो ने रिपब्लिक की रचना अपना विद्यालय स्थापित करने के एक दशक के भीतर ही की थी। इस समय तक उसके विचार परिपक्व हो गए थे, तथापि उसकी आयु अधिक न थी। प्लेटो का विचार रिपब्लिक को एक समेकित ग्रंथ के रूप में प्रस्तुत करने का था। रिपब्लिक के संबंधेष्ट भासोचरों का भी यही विचार है। तथापि, रिपब्लिक की रचना कई वर्षों में हुई थी। संक्षेपतः माध्यम पर कहा जा सकता है कि प्रथम पुस्तक में न्याय सम्बन्धी विवेचन प्रारम्भिक काल की रचना है। प्लेटो ने लॉज (Laws) ग्रंथ की रचना बुढ़ापे में की थी। अनुश्रुति तो यहाँ तक कहती है कि जब ३४७ ई० पू० में प्लेटो की मृत्यु हुई, उस समय भी वह इस ग्रंथ का प्रणयन कर रहा था। इस प्रकार, रिपब्लिक और लॉज के रचना-काल में सीस वर्षों या इससे भी अधिक समय का अन्तर है। रिपब्लिक में हम प्लेटो के प्रथम उत्साह के दर्शन होते हैं। इस समय अपने अपने विद्यालय की स्थापना की थी और उसकी आयु भी प्रेषाकृत कम थी। लॉज में हमें प्लेटो की निराशा प्रकट होती है। सिराबद्ध में उसकी प्रसन्नता ने सम्बन्ध उसकी निराशा को और बढ़ा दिया था। स्टेट्समैन की रचना उपर्युक्त दोनों ग्रंथों के बीच में हुई थी। संभवतः, वह रिपब्लिक की प्रेषा लॉज के निकट लिखा गया था।

सद्गुण ही ज्ञान है

(Virtue is Knowledge)

रिपब्लिक एक ऐसी पुस्तक है, जिसका वर्गीकरण नहीं हो सकता। वह प्राचिन सामाजिक अनुशासन अथवा प्राचिन विज्ञान की किसी थ्योरी में नहीं आती। इस पुस्तक में प्लेटो के दर्शन के प्रत्यक्ष पहलू पर विचार किया गया है या उसका विकास किया गया है। उसकी विषय-स्तु उत्तरी व्यापक है कि वह सम्पूर्ण मानवजीवन पर विचार करती है। रिपब्लिक का मुख्य विषय अन्धे मनुष्य और अन्धे जीवन की समस्या पर विचार करना है। प्लेटो के विचार से अन्ध मनुष्य और अन्ध जीवन अन्धे राज्य में ही पाया जा सकता है। रिपब्लिक में यह भी बताया गया है कि इन दोनों को किस प्रकार जाना जा सकता है और किस प्रकार प्राप्त किया जा सकता है। यह समस्या कुछ ऐसी 'गहन' है कि व्यक्ति या समाज के जीवन का कोई भी अंग छूटा नहीं सकता। इस प्रकार रिपब्लिक किसी प्रकार की प्रबन्ध पुस्तक (Treatise) नहीं है। वह राजनीति, नीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र और मनोविज्ञान सभी एक विषय से सम्बन्ध नहीं रखती। उसमें इस सबका तो समावेश है ही, बल्कि सिखा और दर्शन का भी समावेश है। विषय वस्तु का यह विस्तार बौद्धिक रूप से प्रशिक्षित पाठक को कुछ परेशान करता है। इस विषय विस्तार के कई कारण हैं। रिपब्लिक की रचना मवाद के रूप में हुई है। फलतः, अन्ध अन्धर वस्तु तो बताने या गढ़े हैं और इनका अर्थ बहुत कुछ स्वतन्त्र रहा है। एक प्रबन्ध ग्रंथ में ऐसा नहीं होता। पुनः, जब प्लेटो ने लिखा था, 'जा' बताया गए बहुत से विज्ञान उक्त

विशिष्ट रूप में विकसित नहीं हो पाये थे जो उन्हें बाद की प्राप्ति हुआ। लेकिन साहित्यिक या वैज्ञानिक पद्धति से भी अधिक महत्वपूर्ण यह बात है जिसकी चर्चा हम पहले कर चुके हैं। नगर-राज्य में जीवन मात्र की तरह विभिन्न वर्गों में बँटा हुआ नहीं था। मनुष्य के सभी क्रियाकलाप नागरिकता में सम्मिलित रहते थे। मनुष्य का धर्म राज्य का धर्म होना था। उसकी क्या अधिकतर नागरिक कला होती थी। इसलिए इन विविध प्रदर्शों के बीच पृथक्करण सम्भव नहीं था। श्रेष्ठ मनुष्य श्रेष्ठ नागरिक होता है। श्रेष्ठ मनुष्य श्रेष्ठ एक श्रेष्ठ राज्य में ही रह सकता है। मनुष्य के लिए क्या अच्छा है, इसकी चर्चा उस समय तक नहीं की जा सकती जब तक हम यह भी न समझ लें कि राज्य के लिए क्या अच्छा है। यही कारण है कि प्लेटो के लिए मनोवैज्ञानिक, सामाजिक, नैतिक और राजनैतिक सभी तरह के प्रश्न एक दूसरे से मिले हुए थे। यद्यपि रिपब्लिक के अन्दर अनेक गहन समस्याओं पर विचार किया गया है और इसकी विषयवस्तु अत्यन्त व्यापक है, फिर भी रिपब्लिक का राजनैतिक दर्शन एकीकृत है और उसकी तर्क-पद्धति सरल है। रिपब्लिक के प्रायः सभी विचार छोटे से शब्दों में व्यक्त किए जा सकते हैं। इन सभी विचारों के मूल में एक तत्त्व निहित है। यद्यपि रिपब्लिक के विवेचन का धरातल बहुत व्यापक है, फिर भी यह वास्तविक समस्याओं के निरीक्षण पर आधारित है। यह दूसरी बात है कि रिपब्लिक में हम कानून का उल्लेख नहीं किया गया। सातवीं और नवीं पुस्तकों में शासन-प्रणालियों का वर्गीकरण इस चर्चा का अंग है। रिपब्लिक में वास्तविक राज्य के विवेचन का समावेश आदर्श राज्य से उनका भेद स्पष्ट करने के लिए किया गया था। रिपब्लिक के केन्द्रीय तर्क पर विचार करते समय हमकी अपेक्षा की जा सकती है। यदि इस बात को छोड़ दिया जाए तो रिपब्लिक के अन्दर राज्य के दर्शन का विकास बड़े व्यवस्थित और सरल ढंग से हुआ है। सच्चाई यह है कि इस सिद्धान्त पर एक ही विचार की इतनी गहरी छाप है और यह इतना सरल है कि यह प्लेटो के विषय, नगर-राज्य में जीवन के साथ पूरी तरह से व्यापक नहीं कर पाता। यही कारण है कि प्लेटो ने पहले सिद्धान्त की अनुपयुक्तता को स्वीकार किए बिना ही एक दूसरे सिद्धान्त का निर्माण किया। उसके सबसे बड़े सिद्धांत प्रस्तुत करने जहाँ रिपब्लिक के कुछ सामान्यतम निष्कर्षों को स्वीकार किया, वह रिपब्लिक के आदर्श राज्य की अपेक्षा स्टेट्समैन और लॉज के राजनैतिक दर्शन के अधिक निकट था। रिपब्लिक के अन्दर राजनैतिक दर्शन को जिस सरल रूप में प्रस्तुत किया गया है, उसके कारण यह सब विषय के विकास में एक घटना मात्र बन गया। हाँ, कुछ सामान्य सिद्धान्तों की बात हम छोड़ सकते हैं।

रिपब्लिक का मुख्य विचार यह है कि सद्गुण ही ज्ञान है। प्लेटो ने यह विचार अनेक गुह्य मुकुरात से ग्रहण किया था। प्लेटो का अपना राजनैतिक अनुभव भी इसके ही रहा था। इससे उसका यह विचार और दृढ़ हो गया। फलतः उसने दर्शन प्रधान राजनीति की भावना का विकास करने के लिए अकादमी की स्थापना की। सद्गुण ही ज्ञान है—इसका अभिप्राय यह है कि संसार में कुछ अनुपम तत्त्व है जिसका ज्ञान हो सकता है। यह ज्ञान भौतिक अनुभूति, कल्पना अथवा

भास्य से' नहीं होता, प्रत्युत् नृद्विगत प्रथवा तर्कसंगत अनुसंधान से हो सकता है। यह सत्य वास्तविक होता है चाहे इसके बारे में कोई व्यक्ति कुछ भी ययो न सोचे। इसकी मनुभूति होगी चाहिए, इसलिए नहीं कि लोग उसे चाहते हैं बल्कि इसलिए कि यह सत्य है। दूसरे शब्दों में इच्छा मोक्ष है। धादमी क्या चाहते हैं यह इस बात पर निर्भर है कि वे सत्य का कितना घस देख पाते हैं। लेकिन कोई चीज केवल इसलिए ही सत्य नहीं है कि लोग उसे चाहते हैं। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि वह धादमी जो जानता है—दार्शनिक, विद्वान् या वैज्ञानिक—उसे शासन में निर्णायक शक्ति प्राप्त होगी चाहिए। उसका ज्ञान ही उसे इस शक्ति का अधिकारी बनाता है। रिपब्लिक का यही मूल दिचार है जो उसके प्रत्येक पक्ष पर हावी है। राज्य का जो पक्ष प्रबुद्ध निरक्षरता के सिद्धान्त (enlightened despotism) के मन्तर्गत नहीं आ सकता, उसे स्यामने के लिए तैयार है।

सूक्ष्मविचार करने पर ज्ञात होता है कि यह सिद्धान्त वाकी व्यापक है। समाज में मनुष्य-मनुष्य का सहयोग पारस्परिक आवश्यकताओं पर और इसके परिणाम-स्वरूप सेवाओं तथा पदार्थों के विनिमय पर आधारित है। फिर दार्शनिक के हाथ में जो इतनी शक्ति पा जाता है, वह इस बात का एक उदाहरण मान है। यह मनुष्यों के समुदायों में हर जगह ही पाया जाता है। कोई भी सहकारी कार्य केवल तभी सफल हो सकता है जबकि प्रत्येक व्यक्ति केवल अपने काम का ही समन के साथ करे। राज्य के प्रसंग में इसका क्या अर्थ होता है, यह समझने के लिए यह जानना जरूरी है कि कौन कौन से काम जरूरी हैं। जब यह खोज की जाती है तो समाज के तीन वर्गों का पता चलता है। इनमें दार्शनिक शासक सबसे प्रधान है। लेकिन बापों का यह बँटवारा और प्रत्येक कार्य के सर्वश्रेष्ठ रीति से सम्पादन-कार्य की विशेषता, जो समाज की जड़ है—दो तत्वों पर आधारित है। वे तत्व हैं, स्वाभाविक प्रवृत्ति और प्रशिक्षण। स्वाभाविक प्रवृत्ति तो जन्मजात होती है। लेकिन प्रशिक्षण मनुष्य और शिष्टा पर आधारित है। व्यवहार में राज्य इन दो तत्वों के नियन्त्रण और पारस्परिक सम्बन्ध पर आधारित है। इसी बात को दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि राज्य का उचित संचालन सर्वश्रेष्ठ मानव समता की प्राप्ति और सर्वश्रेष्ठ शिक्षा द्वारा उसके विकास पर निर्भर है। सम्पूर्ण विस्तारण हमारी आरम्भिक संरचना को पुष्ट कर देता है। राज्यों का उस समय तक कल्याण नहीं हो सकता जब तक कि सत्ता, उन लोगों के हाथों में नहीं आ जाती जो जानते हैं—जो यह जानते हैं कि श्रेष्ठ राज्य के लिए किन कार्यों की जरूरत है और किस तरह की मानवशक्ति और शिष्टा से नागरिक इन कार्यों की कर सकेंगे।

प्लेटो के सिद्धान्त को मुख्य रूप से दो भागों में बाँटा जा सकता है। पहला सिद्धान्त यह है कि शासन एवं कला है और वह ठीक ज्ञान के ऊपर निर्भर है। दूसरा सिद्धान्त यह है कि समाज मनुष्यों के पारस्परिक सहयोग से चलता है। मनुष्यों की समताएँ एक-दूसरे की पूरक होती हैं। तर्क की दृष्टि से दूसरा सिद्धान्त पहले सिद्धान्त का प्रत्येक है। प्लेटो ने पहला सिद्धान्त सूरान से ग्रहण किया था। इसलिए हम यह मान सकते हैं कि दूसरा सिद्धान्त पहले सिद्धान्त का ही साधारणीकरण या विस्तार

है। सुवरात का यह सिद्धान्त कि सद्गुण ही ज्ञान है, जैसा ऊपर से देखने पर मानुस पड़ता था, उससे बड़ी अधिक व्यापक उपयोग का प्रमाणित हुआ।

लोकमत की अक्षमता

(The Incompetence of Opinion)

प्रकृति और रूढ़ि के बीच पहले गे हों भेद चलता आ रहा था। सुवरात और सॉक्रिटो के बीच भी इस सम्बन्ध में विवाद चल रहा था। प्लेटो का यह सिद्धान्त कि सत्य की वास्तविक जानकारी हो सकती है, इन दोनों तरफ से ही प्रभावित हुआ था। जब तक कोई चीज वास्तव में अच्छी न हो और जब तक सुद्धिमान आदमी उसके सम्बन्ध में सहमत न हों, तब तक राजनतत्व की कला के लिए जिसकी प्लेटो स्थापना करना चाहता था, कोई मानक नहीं हो सकता। प्लेटो के प्रारम्भिक सम्वादों में भी यह प्रश्न विभिन्न रूपों में आया है। प्लेटो ने कभी कभी पर राजनेता का भविष्यत्त प्रथवा कुशल बारीबर से सादृश्य (analogy) प्रस्तुत किया है। जॉर्जिअस (Gorgias) में उसने भाषण-कला (Oratory) की पाकशास्त्र (cookery) के द्वारा सुवापूर्ति से तुलना की है। प्रोटेगोरस (Protagoras) में उसने यह बताया है कि सॉक्रिटो की विचार-प्रकृति में व्यवस्था का कितना अभाव था और उनकी शिक्षाएँ कितनी आश्चर्यपूर्ण थीं। ये सारे प्रश्न प्लेटो के मूल प्रश्न—राजनतत्व की कला—से ही सम्बन्ध रखते हैं। उसी रचनाओं में त्रिवेक और प्रेरणा, व्यवस्थित ज्ञान अथवा प्रतिमान (intuition) के सापेक्ष महत्त्व की चर्चा के रूप में भी यह प्रश्न बार-बार उठा है। रिपब्लिक में कला-गम्भीरता सम्बन्धी सम्बा विवाद भी इन श्रेणी में आता है। प्लेटो ने कलाकारों की आलोचना की है कि वे कुछ प्रभाव अवश्य पैदा कर देते हैं लेकिन यह नहीं जानते कि यह प्रभाव किस तरह और क्यों पैदा होता है। यह आरोप कुछ इस प्रकार का है कि बड़े-से-बड़े राजनेताओं तक न एक 'दिवी पागलपन (divine madness)' से शासन किया है। स्पष्ट है कि कोई व्यक्ति दिवी पागलपन की शिक्षा देने की गम्भीरतापूर्वक आशा नहीं कर सकता।

प्लेटो के विचार से नगर-राज्य की कठिनाइयों का कारण बसत यह नहीं है कि शिक्षा दीर्घपूर्ण है या राजनेताओं अथवा अध्यापकों में नीतिर दुर्बलताएँ हैं। इन कठिनाइयों का कारण यह है कि सारा राजनीतिक ढाँचा और स्वयं मानव प्रकृति तब विकृत है। प्लेटो ने एक स्थल पर कहा है कि स्वयं जनता ही महान् सॉक्रिट है। प्लेटो के नीति शास्त्र में यह ध्वनि बार-बार गूँजती है कि मानव प्रकृति अपने आप से सड़ाई कर रही है। मानव प्रकृति में एक अधोमुखी मनुष्य है जिससे ऊर्ध्व-मुखी मनुष्य को अपनी रक्षा करनी चाहिए। यही कारण है कि ईसाई धर्म के संस्थापकों ने प्लेटो को 'श्राव ईसाई' मान लिया है। प्लेटो का उन 'मुसद बहुमुखी प्रतिभा' में कोई विश्वास नहीं है जिसकी पेरिकलीज न अन्त्येष्टि भाषण (Funeral oration) के समय इतनी प्रशंसा की थी। एक पीढ़ी के मुसद घातकविश्वास ने अपने आप ही एक अधिक गहटपूर्ण युग के सन्देश और शका के लिए स्थान रिनद कर दिया है। प्लेटो की रचनाओं में यह आशा अब भी मानुस पड़ती है कि इन

सुलपूर्ण व्यवस्था को फिर से प्राप्त किया जा सकता है लेकिन उसको प्राप्त करने का उपाय युक्तिमय वास्तव-परीक्षण और कठोर आत्म-अनुशासन है। इसीलिए गुरु-गुरु से रिपब्लिक नगर-राज्य के वास्तविक रूप का आलोचनात्मक अध्ययन भी। प्लेटो को नगर-राज्य में जो भी दुर्बलताएँ दिखाई पड़ीं, उसने रिपब्लिक में उनका विवेचन किया है। उसने अपने सिद्धान्त को एक आदर्श नगर के रूप में कुछ खास कारणों से चित्रित किया है। इस आदर्श में प्रकृति के उन शाश्वत सिद्धान्तों का दिग्दर्शन कराया गया है जिनकी सरकासीन राज्य भवहेतु बन रहे थे।

प्लेटो ने राजनीतिज्ञों के अज्ञान और असमता की कठोर आलोचना की है। उसके विचार से लोकतन्त्रात्मक शासन-प्रणाली का यही सबसे बड़ा परिणाम है। शिक्षितों को अपने-अपने व्यवसाय की जानकारी होती है, लेकिन राजनीतिज्ञों को कुछ भी नहीं था। पेनोपोनेसियन युद्ध के विनाशकारी परिणाम के बाद एक ऐसा समय आ गया था जब कि एथेंसवासी स्पार्टा की कठोरता और अनुशासन को अधिक पसन्द करते थे। एक्सनोफोन (Xenophon) इस दिशा में प्लेटो से भी आगे बढ़ गया था। प्लेटो स्पार्टा की एथलीटिक शिक्षा की पूरे मन से कभी प्रशंसा नहीं करता। हाँ, वह उसके द्वारा प्रसूत कर्तव्यपरायणता का अवश्य प्रशंसा करता है। जब प्लेटो ने अपने जीवन के अन्त में सॉल की रचना की थी, उसने स्पार्टा की रिपब्लिक की प्रशंसा अधिक आलोचना की है। विशेषज्ञता का विचार प्लेटो के समय में धूमना के प्रमुख रूप धारण करने लगा था। प्लेटो की प्रकादमी स्थापित होने के कई वर्ष पूर्व ही एक सिपाही इफिक्रेटस (Iphicrates) ने ससार को यह दिखाकर आश्चर्यचकित कर दिया था कि हलके इथियोपों से सुसज्जित लेकिन प्रशिक्षित सेना स्पार्टा की भारी-भरकम घुड़सवारों की सेना को मँह की दे सकती है। जिस समय ईसोक्रैटीस (Isocrates) का स्कूल स्थापित हुआ था उसी समय से व्यावसायिक भाषण कला भी प्रारम्भ हो गई थी। इस प्रकार प्लेटो ने केवल उस विचार को स्पष्ट किया, जो उस समय विकसित हो रहा था। प्लेटो ने यह समझ लिया था कि सारा प्रश्न केवल सिपाहियों के प्रशिक्षण प्रणाली केवल प्रशिक्षण में बँध कर है। प्रशिक्षण के पीछे इस ज्ञान की आवश्यकता है कि क्या पढ़ाया जाए और मनुष्यों को क्या करने की शिक्षा दी जाए। यह नहीं माना जा सकता कि किसी आदर्श की पहलू ही से यह ज्ञान है कि क्या शिक्षा दी जाए। ज्यादा जरूरी अधिक ज्ञान है। प्लेटो की मूल्य विशेषता यह है कि अपने प्रशिक्षण का अनुसंधान के साथ या नौशल के व्यावसायिक मानकों का ज्ञान के वैज्ञानिक मानकों के साथ समन्वय स्थापित किया। यही प्लेटो की रिपब्लिक में विशेष शिक्षा-व्यवस्था की मौलिकता है। हम यह मान सकते हैं कि प्लेटो ने अपनी प्रकादमी में इस आदर्श की प्राप्त करने का प्रयास किया होगा।

लोकतन्त्रात्मक राज्यों की प्रमुख दुर्बलता असमता है। लेकिन प्लेटो ने उस समय की सभी शासन-प्रणालियों में एक दोष और देखा था। यह दोष दसवर्दी और न्याय का है। लोकतन्त्र ने प्रत्येक राजनैतिक दल अपने स्वार्थ की सिद्धि में लगा रहना है और वह अपने स्वार्थ को राज्य के स्वार्थ से ऊपर समझता है। परोपकार ने राजनैतिक जीवन के जिस सामग्र्य—सार्वजनिक और व्यक्तिगत स्वार्थों

के जिस समन्वय—को सराहना की थी, प्लेटो के विचार से वह बहुत कुछ आदर्श ही था। उस समय यूनान में लोगो का जनता के प्रति कम निष्ठा भाव था। लोग किसी-न-किसी प्रकार के वर्ग आत्मन के प्रति अधिक निष्ठावान थे। प्रमिजात धनिक-तन्त्रात्मक सविधान के प्रति और जनसाधारण लोकतन्त्रात्मक सविधान के प्रति निष्ठावान था। प्रमिजात और जनसाधारण दूसरे राज्य के अपने वर्ग से अधिक सहानुभूति रखता था। आज के राजनैतिक नीतिशास्त्र में जिन बातों को गजब्रह्म समझा जाएगा वे यूनान में आम बानें थी। इसका सबसे विख्यात उदाहरण एलिस बियाडेस (Alcibiades) है। उसने एथेंस में अपना और अपने दल का राजनैतिक प्रभाव स्थापित करने के लिए स्पार्टा और फारस के साथ साठ माट की थी। स्पार्टा का शासन धनिकतन्त्रात्मक था। स्पार्टा के प्रभाव में जितने भी नगर-राज्य थे, वहाँ के धनिकतन्त्रात्मक दल स्पार्टा से सहायता की आशा रखते थे। इसी प्रकार एथेंस के प्रभाव में जितने नगर-राज्य थे, वहाँ के जनतन्त्रीय दल एथेंस की सहायता के सुझावें देते थे।

नगर-राज्य की शासन प्रणाली की अस्थिरता का एक प्रधान कारण इसका ही और दूसरा स्वार्थ की भयंकर भावना थी। प्लेटो ने इसका मूल सम्पत्तिवादी और सम्पत्तिहीनों के आर्थिक हिंसों का अंतर बताया है। धनी व्यक्ति का मुख्य उद्देश्य श्रमों का सफल और सम्पत्ति की रक्षा है चाहे इससे गरीबों को कितनी ही मुसीबत उठानी पड़े। लोकतन्त्रवादी व्यक्ति गरीबों और अकर्मण्य का सार्वजनिक धर्म पर भी समर्थन करता है। वह अमीरी से लिए गए धन की गरीबों के ऊपर खर्च करता है। इस प्रकार छोटे-से-छोटे नगर में भी दो नगर होते हैं, एक अमीरा का नगर और दूसरा गरीबों का और ये दोनों हमेशा एक दूसरे से लड़ते रहते हैं। प्लेटो के विचार से यूनान की राजनीति में दखल-दो इतनी उग्र थी कि सम्पत्ति की व्यवस्था में आमूल परिवर्तन किए बिना उसका उपचार सम्भव नहीं था। इस मुद्दे को जड़-मूल से ठीक करने के लिए व्यक्तिगत सम्पत्ति को ही समाप्त कर देना उचित है। लेकिन प्लेटो कम-से-कम यह तो चाहता ही है कि धारमिक गरिमा अथवा अत्यधिक अमीरी को खत्म कर दिया जाए। शासकों की शिक्षा का महत्व है ही। लेकिन नागरिकों की शिक्षा का भी कम महत्व नहीं है जिससे कि वह नागरिक न्याय को प्रत्यक्ष वस्तुओं की अपेक्षा अधिक महत्व दें। नगर-राज्य को ठीक करने की किसी भी योजना में प्रथमता और दखल-दो इन दो मूल राजनैतिक पुरादों के परिहार का अवश्य प्रबन्ध होना चाहिए।

राज्य एवं आदर्श के रूप में

(The State As A Type)

प्लेटो की विचारधारा का सैद्धान्तिक और वैज्ञानिक आधार जिसका महत्वपूर्ण है उनका ही महत्त्वपूर्ण उसका आलोचनात्मक आधार भी है। माथ्यों और राज्यों दोनों के लिए एक 'सत्' (good) होता है। इस 'सत्' के स्वयं पर विचार करना और इसके साक्षात्कार के उपायों पर विचार करना, ज्ञान का कार्य है। यह

सत्' क्या है और इस किस प्रकार प्राप्त किया जा सकता है, इस सम्बन्ध में लोगों ने भिन्न भिन्न विचार हैं और इन विचारों का कोई अन्त नहीं है। यदि 'सत्' सम्बन्धी ज्ञान को किसी प्रकार प्राप्त किया जा सके तो वह नितकुन भिन्न चीज होगी। पहली बात तो यह है कि उसका कुछ-न-कुछ बुद्धिसंगत आधार होगा और वह मनुष्यों की विचार-शक्ति से कुछ परे की चीज होगी। दूसरी बात यह है कि सत् सम्बन्धी ज्ञान एक ही और अपरिवर्तनशील वस्तु होगा। ऐसा नहीं होगा कि एग्रेस में उसका एक रूप हो और स्पाटा में दूसरा। वह हमेशा और हर जगह एक रूप रहगा। संक्षेप में उसका सम्बन्ध परिवर्तनशील प्रयाप्तों और रुद्धियों से नहीं बल्कि प्रकृति से होगा। ससार के अन्य पदार्थों की भाँति मनुष्य में भी कुछ-न-कुछ 'स्वायी प्रकृति' होती है। उसकी यह स्वायी प्रकृति आभास (appearance) से भिन्न होती है। इस प्रकृति को दूरतसंगत करना ही ज्ञान (knowledge) तथा मत (opinion) का भेद है। जब प्लेटो कहता है कि दार्शनिक 'सत्' को जानता है तो यह सर्वज्ञता की शक्ती नहीं, यह कवल इस बात की स्थापना है कि ससार में एक वस्तुपरक मानक है और ज्ञान अनुमान से बढ कर है। व्यावसायिक अथवा वैज्ञानिक ज्ञान का रूप प्लेटो के दिमाग से बनी नहीं हटना। जिस प्रकार चिकित्सक यह जानता है कि स्वास्थ्य के लिए क्या चीज अच्छी और क्या चीज बुरी है उसी प्रकार राजाना को भी यह जानकारी होनी चाहिए कि राज्य के लिए कौन-सी चीज अच्छी है और कौन-सी चीज बुरी है। हम केवल ज्ञान के आधार पर ही थोड़ा चिकित्सक और नोम हकीम का भेद कर सकते हैं। इसी प्रकार ज्ञान के आधार पर ही सच्चे राजनेता और झूठे राजनेता के बीच भेद किया जा सकता है।

इस प्रकार प्लेटो का दिमागी इमान वैज्ञानिक था। इसका मतलब यह था कि उसका सिद्धान्त केवल वर्तमान राज्य का ही वर्णन न करे बल्कि एक आदर्श राज्य का भी खाका खींचे। यह बात कुछ विरोधाभास-सी लग सकती है। लेकिन, यह सही है कि प्लेटो ने एक काल्पनिक राज्य का चित्र इसलिए नहीं खींचा है कि वह डनिंग (Dunning) की शब्दावली में एक 'रोमांस' है।¹ काल्पनिक राज्य का चित्रण करने में प्लेटो का मुख्य उद्देश्य 'सत्' के विचार को वैज्ञानिक आधार देना था। प्लेटो के विचार से राजनेता के लिए यह जरूरी है कि वह यह जाने कि 'सत्' कितने कहते हैं और एक थोड़ा राज्य के निर्माण के लिए क्या चीजें जरूरी हैं। उसे यह भी जानकारी होनी चाहिए कि राज्य क्या है, अपने परिवर्तनशील रूप में नहीं बल्कि अपने शाश्वत और मूल रूप में। दार्शनिक का शासन का अधिकार तभी प्रमाणित हो सकता था यदि राज्य की प्रकृति इस स्पष्ट कर देती। प्लेटो का राज्य एक प्रकृत राज्य—सभी राज्यों के लिए एक आदर्श राज्य—होना चाहिए। वर्तमान राज्यों के विवरण मात्र से उसका प्रयोजन सिद्ध नहीं होगा। हमारे उपयोगितावादी संक भी दार्शनिक के अधिकार को प्रमाणित नहीं कर सकेंगे। एक प्रकार अपना

1 *History of Political Theories, Ancient and Medieval* (1905).

आदर्श के रूप में राज्य की सामान्य प्रकृति पुस्तक का विषय है। यह गीर्ण प्रश्न है कि वास्तविक राज्य आदर्श के अनुसार हो सकते हैं या नहीं। यह प्रश्न ही उस पद्धति का कारण है जिसमें प्लेटो ने व्यावहारिकता के उन प्रश्नों पर जिनमें राज का पाठन परेशान हो सकता है, विचार किया है। प्लेटो वास्तविक परिस्थितियों से कितना दूर था इस सम्बन्ध में हम बहुत कुछ कह सकते हैं। लेकिन प्लेटो न जिस रूप में समस्या को समझा था उसको ध्यान में रखते हुए यह प्रश्न कि क्या आदर्श राज्य का निर्माण किया जा सकता है, असंगत था। वह केवल यही प्रदर्शित कर रहा था कि गिद्धान्त में एक राज्य को क्या होना चाहिए। यदि तथ्य सिद्धान्त के अनुकूल नहीं हैं, तो यह तथ्यों की ही कमजोरी है। इन्हीं बातों को दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि प्लेटो यह मानकर चल रहा था कि 'सत्' एक वस्तुपरक चीज है। लोग उसे चाहते हैं या चाहने के लिए राजी किए जा सकते हैं यह विनशुन दूसरा प्रश्न है। यदि मद्गुण ज्ञान है तो यह माना जा सकता है कि लोग 'सत्' को प्राप्त करना चाहेंगे। लोग 'सत्' को प्राप्त करते हैं या नहीं इससे 'सत्' अच्छा या बुरा नहीं हो जाता। वह अपने पूर्व रूप में ही रहता है।

यदि हम यह समझ लें कि प्लेटो रेखागणित की शैली से बहुत अधिक प्रभावित था, तो हमें प्लेटो की विचार-पद्धति की समझने में सुगमता होगी। प्लेटो के दर्शन का ग्रीक गणित से प्रतिष्ठ सम्बन्ध था। हमका कारण यह था कि प्लेटो पर पाईथागोरस (Pythagoras) का बड़ा प्रभाव पड़ा था। दूसरे गुप्त प्लेटो के विद्यालय में उस समय के दो प्रसिद्ध गणितज्ञ और ज्योतिषी थे। अनुभूति तो यहाँ तक है कि प्लेटो अपने विद्यालय में उन विद्याविधियों को दायित नहीं करता था जिन्होंने रेखागणित का अध्ययन न किया हो। प्लेटो अपने विद्याविधियों का यह समझाया करता था कि नक्षत्रों की गति को रेखागणित की छोटी-छोटी पाकृतियों के द्वारा जिस प्रकार समझा जा सकता है। क्लिडोस के यूडोक्सस (Eudoxus of Cnidus) ने इस समस्या का समाधान कर दिया था।¹ इस पद्धति ने नक्षत्र मण्डल के सम्बन्ध में पहले वैज्ञानिक सिद्धान्त को जन्म दिया था। एक प्राकृतिक घटना की गणितीय व्याख्या भी इसके द्वारा ही पहले पहल सम्भव हो सकी। तथैव मैं प्लेटो की भावों कीड़ियों को एक घड़ी देन यह भी है कि उसने यूनानी रेखागणित और ज्योतिष-शास्त्र में वैज्ञानिक विचारधारा का समावेश किया था। यही आदर्श सत्रहवीं शताब्दी के ज्योतिष शास्त्र और गणितीय भौतिक शास्त्र में पुनः प्रकट हुआ। जिस पीढ़ी ने अकादमी की स्थापना और रिपब्लिक की रचना देखी थी उसने इस विचार-धारा का उदय भी देखा, इसलिए प्लेटो का यह सोचना आश्चर्यजनक नहीं है कि श्रेष्ठ जीवन का ठीक-ठीक ज्ञान भी कुछ इसी प्रकार हो सकता है। प्लेटो यह समझना था कि वास्तविक विज्ञान की यथार्थता आदर्शों को समझन पर निर्भर है। रेखागणित का उस समय तक ज्ञान नहीं प्राप्त किया जा सकता जब तक कि हम प्राथमिक रेखाचित्रों का व्यवहार न करने लें। यह अवश्य है कि आदर्शों के प्रति-

1. Sir Thomas Heath, *Aristarchus of Samos* (1913) Ch. XV, XVI.

निधान में अनेक प्रकार की कठिनाइयाँ आती हैं। लेकिन, हमें इन कठिनाइयों की उपेक्षा न करने चाहिए। हम कागज पर जो रेखाचित्र सीखते हैं, वे आकाश के नक्षत्रों के तत्स्थानी होते हैं। हम कागज पर निकाले गए निष्कर्षों को सही मान कर चलते हैं। हम यह मान लेते हैं कि कागज पर खींची गई रेखाओं से हमें नक्षत्रों के बारे में जो जानकारी मिल रही है, वास्तव में सौरमण्डल में भी वही हो रहा है।¹ इसी प्रकार रिपब्लिक का उद्देश्य केवल राज्यों का विवरण करना ही नहीं है, बल्कि उसका उद्देश्य यह पता लगाना भी है कि राज्यों के लिए क्या चीज आवश्यक या प्रादुर्भाव है। दूसरे शब्दों में, रिपब्लिक का लक्ष्य उन समाजशास्त्रीय सिद्धान्तों का प्रवर्णन करना है जिनके ऊपर थोड़ा-बहुत जीवन की प्राप्ति के लिए प्रयत्नशील मानव समाज आधारित है। यह विचारसरणी बहुत कुछ वैसी है जिसके अनुसार हर्बर्ट स्पेंसर (Herbert Spencer) ने एक नियमनात्मक निरपेक्ष नीतिशास्त्र (Absolute Ethics) की योजना प्रस्तुत की थी। स्पेंसर का यह निरपेक्ष नीतिशास्त्र पूर्ण रूप से विकसित समाज में पूर्ण रूप से रहे हुए मनुष्य के ऊपर लागू होता है। स्पेंसर ने अपने इस निरपेक्ष नीतिशास्त्र को विवरणात्मक सामाजिक अध्ययन के सदर्भ के लिए एक आधार माना है।² स्पेंसर द्वारा कल्पित इस योजना की उपयोगिता या सम्भावना पर संदेह किया जा सकता है लेकिन यह सोचना एक भयंकर भूल है कि प्लेटो कल्पना के प्रवाह में बुरी तरह बहक गया था।

पारस्परिक आवश्यकताएँ और श्रम का विभाजन

(Reciprocal Needs and Division of Labour)

प्लेटो का विचार था कि राजनेता की एक ऐसा वैज्ञानिक होना चाहिए जो 'सत्' के विचार से परिचित हो। इस विचार ने प्लेटो को एक ऐसा दृष्टिकोण प्रदान किया जिसके आधार पर वह नगर-राज्य की आलोचना कर आदर्श राज्य की स्थापना कर सकता था। इस आधार पर उसने आदर्श राज्य का विस्तार किया और यहाँ भी उसे लगा कि वह विरोधीकरण के नियम पर चल सकता है। राजनेता तथा अन्य प्रकार के कुशल कर्मचारियों, शिल्पियों या व्यावसायिक व्यक्तियों के बीच की तुलनाएँ वास्तव में तुलनाओं से कुछ अधिक हैं। यह सही है क्योंकि समाज सबसे पहले मनुष्यों की आवश्यकताओं के कारण उत्पन्न होते हैं। मनुष्यों की आवश्यकताएँ उसी समय पूरी हो सकती हैं जबकि वे एक दूसरे की आवश्यकताओं को पूरा करें। मनुष्य की अनेक आवश्यकताएँ हैं और कोई भी मनुष्य आत्मनिर्भर नहीं है। यही कारण है कि मनुष्य एक दूसरे की सहायता करते हैं। सबसे सरल उदाहरण भोजन तथा भौतिक जीवन के अन्य साधनों का उत्पादन और विनिमय है लेकिन यह सर्व समाज की भौतिक आवश्यकताओं से भाने भी जाता है। प्लेटो ने इसके आधार पर

1. रिपब्लिक में बारम्बार उल्लेख शास्त्र और केवल तथ्यों को देखने के बीच भेद किया गया है। (529 b—530 c)। उन्ने गणित की उच्च गिनती में विशाल तथा गणना के बीच भी भेद माना है। (522 c—527 c)

2. *Date of Ethics*, Ch. XV.

मनुष्य के समस्त सामाजिक सम्बन्धों का विश्लेषण किया है। जहाँ वहाँ समाज होता है, वहाँ आवश्यकताओं की पूर्ति होती है और इस प्रयोजन के लिए सेवाओं का विनिमय भी होता है।

प्लेटो ने अपने आदर्श राज्य के निर्माण में इस विश्लेषण का बड़ सहज और सरल ढंग से उपयोग किया है। लेकिन यह उसके सामाजिक दर्शन के सबसे महत्वपूर्ण तत्त्वों में से एक तत्त्व है। उसने समाज के एक ऐसे तत्त्व को प्रकाश में ला दिया जो हिरी भी समाज दर्शन के लिए सबसे अधिक महत्व का होता है। उसने हमेशा के लिए एक ऐसे दृष्टिकोण का निरूपण किया जिसे नगर-राज्य के सिद्धान्त न बर्नी नहीं रखा। सधेय में इसे इस प्रकार कहा जा सकता है कि समाज सेवाओं की एक व्यवस्था है जिसमें प्रत्येक सदस्य कुछ देता भी है और कुछ लेता भी है। समाज इस पारस्परिक विनिमय पर ही आधारित है। समाज की यह कोशिश रहती है कि उसने सदस्यों की आवश्यकताएँ भली प्रकार से पूरी हो और उनकी सेवाओं का पारस्परिक विनिमय भी अधिक से अधिक सतोपजनक ढंग से चले। इस व्यवस्था में मनुष्य कुछ आवश्यक कार्यों को करते हैं और उनका सामाजिक महत्व उनके द्वारा किए गए कार्यों पर निर्भर है। व्यक्ति का एक पद होता है जिस पर उसे कार्य करना पड़ता है। राज्य उसे उसकी स्वतन्त्र इच्छा के प्रयोग की मही, प्रयुक्त उसकी शिल्प के अभ्यास की आज्ञा दी देता है।

इस प्रकार का सिद्धान्त उस सिद्धान्त से भिन्न है जिसमें सामाजिक सम्बन्धों का आधार सविज्ञा या मनुष्य माना जाता है और इसलिए जो राज्य को चुनाव सम्बन्धी स्वतन्त्रता (liberty of choice) से सम्बन्धित मानता है। यह दूसरे प्रकार का सिद्धान्त सोक्रिट एन्टीफोन (Antiphon) के विचारों और रिपब्लिक की दूसरी पुस्तक के शुरू में ग्लॉकन (Glaucan) के श्वाय सम्बन्धी वक्त्रों में पाया जाता है। प्लेटो ने इस सिद्धान्त को असवीकार कर दिया, इसका कारण यह है कि समझौता केवल इच्छा के ऊपर निर्भर होता है और वह यह बर्नी प्रकट नहीं कर सकता कि श्वाय वास्तव में एक सद्गुण है। सामाजिक व्यवस्थाएँ रुढ़ि पर मही प्रयुक्त प्रवृत्ति पर उती समय आधारित दिखाई जा सकती हैं यदि यह दिखाया जा सके कि आदमी जो कुछ कर सकता है उसका एकमात्र कारण यही नहीं है कि यह कुछ करना चाहता है बल्कि उससे भी कुछ अधिक है। यह तर्क कितना युक्तिमय था, यह इससे प्रकट हो जाता है कि प्लेटो ने आदर्श राज्य के सम्बन्ध में प्लेटो के अधिकांश विचारों को नहीं माना लेकिन इस विचार को अवश्य स्वीकार किया है। पोलिटिक्स (Politics) के शुरू के पन्नों में समाज का जो विश्लेषण किया गया है, वह प्लेटो के इस तर्क का ही एक नया स्वरूप है कि समाज पारस्परिक आवश्यकताओं पर निर्भर रहता है।

लेकिन, सेवाओं के विनिमय में इतने ही महत्व का एक और सिद्धान्त निहित है— श्रम का विभाजन और कार्यों का विशेषीकरण। यदि विनिमय के द्वारा आवश्यकताओं को पूरा करना है, तो यह जरूरी है कि व्यक्ति जिस पदार्थ को देना है, वह

उसके पास आवश्यकता से अधिक होना चाहिए। इसी प्रकार जिस पदार्थ को वह प्राप्त करता है वह उसके पास आवश्यकता से कम होना चाहिए। इसलिये विशेषीकरण (specialization) की विशेष आवश्यकता है। किसान को जितने धन की आवश्यकता होती है, वह उससे अधिक धन पैदा करता है। मीची जितने जूते पहन सकता है, वह उससे अधिक जूते बनाता है। इसलिये, यह दोनों के लिए हितकारी है कि वे एक-दूसरे के लिए काम करें। यदि लोग काम को आपस में बाँट कर करें और एक ही घादमो सारे कामों को करने की कोशिश न करें, तो इससे सभी लोगों को बेहतर खाना और बेहतर कपड़ा मिलेगा। प्लेटो के विचार से यह मानव मनोविज्ञान के दो मूल तथ्यों पर निर्भर है। पहली बात तो यह है कि विभिन्न लोगों की रुचियाँ अलग-अलग होती हैं। घादमो एक विदेशी काम को दूसरे कामों की अपेक्षा ज्यादा अच्छी तरह कर सकता है। दूसरे, घादमो किसी काम में निपुणता सभी प्राप्त कर सकता है जब वह किसी ऐसे एक काम को ही लगातार करता रहे जिसमें उसकी स्वाभाविक रुचि हो।

“हमें यह समझ लेना चाहिए कि जब एक आदमी उस एक काम को करता है जो उसके लिए स्वाभाविक होता है और वह उन कामों को जो अन्य पर करता है तथा दूसरे कामों को छोड़ देता है, एवं चामों का उत्पादन अधिक प्रचुरता से, अधिक आनंदी से और अधिक गुणवत्ता में होता है।”

समाज तथा मानव प्रकृति के इस समीपत नेतिन अर्थशास्त्रिक अन्तर्भेदी विश्लेषण पर प्लेटो के राज्य का और पागे निर्माण निर्भर है।

उपर्युक्त विवेचन से निष्कर्ष निकलता है कि सार्वजनिक शासक कोई विशिष्ट व्यक्ति नहीं है। सत्ता के सम्बन्ध में उसका दावा उसी सिद्धान्त के द्वारा जो सम्पूर्ण समाज में व्याप्त है, उचित प्रमाणित होता है। पाप विशेषीकरण की विलक्षण हटा दीजिए। उसके साथ ही सम्पूर्ण सामाजिक विभिन्नता समाप्त हो जायेगा। वहाँ आपने ऐसे व्यक्तियों की उत्पत्ती की जिनकी स्वाभाविक रुचि में कोई फरक नहीं है, वहीं विशेषीकरण का आधार समाप्त हो जाता है। पाप उस प्रशिक्षण की हटा दीजिए जिसके द्वारा प्राकृतिक रुचि का विकास और परिष्कार होता है तथा वह कुशलता का रूप धारण करती है, तो विशेषीकरण निरर्थक हो जाता है। मानव प्रकृति की यही वे शक्तियाँ हैं जिनके ऊपर समाज की ओर उसके साथ ही राज्य की निर्भर रहना है। प्रश्न यह नहीं है कि क्या इन शक्तियों का प्रयोग होगा, प्रत्युत प्रश्न यह है कि क्या इन शक्तियों का ठीक से प्रयोग होगा? क्या मनुष्यों का विभाजन उनकी प्राकृतिक रुचियों के अनुसार होगा? क्या इन रुचियों का बुद्धिमत्तापूर्वक और उचित ढंग से प्रशिक्षण होगा जिससे कि वे पूर्ण रूप से विकसित हो सकें? क्या मनुष्य की ये आवश्यकताएँ जिनको वे

1. We must infer that all things are produced more plentifully and easily and of a better quality when one man does one thing which is natural to him and does it at the right time, and leaves other things" (Republic, 370c)

महत्कारिता में तृप्त करते हैं, उनकी सभ्यता में ही और वास्तविक आवश्यकताएँ होती हैं या उनकी नीची और विलासपूर्ण प्रकृति की आवश्यकताएँ होती हैं। प्लेटो के विचार में इन प्रश्नों को केवल 'यज्ञ' के ज्ञान के प्रकाश में ही सुलभता या मकान है? 'सत्' को जानना यह जानना है कि इन प्रश्नों का किस प्रकार उत्तर दिया जाए। दार्शनिक का यही कार्य है। उसका ज्ञान ही उसका सामन करने का अधिकार और कर्तव्य है।

वर्ग और आत्माएँ
(Classes and Souls)

B-R (240/359)

विचार करने पर प्रकट होता कि यह एक ऐसी गणना को प्रस्तुत करना है जिसको प्लेटो ने भाग-भाग नहीं कहा है। प्लेटो ने व्यक्तिगत क्षमताओं को कुछ ऐसा माना है कि यदि उनका सुनियोजित और नियंत्रित शिक्षा के द्वारा विकास किया जाए, तो वे एक समस्ततापूर्ण सामाजिक समुदाय की स्थापना करेंगी। वर्तमान राज्यों की कठिनाई यह है कि उनमें शिक्षा भवन छग से दी जाती है। प्लेटो का विचार है कि प्रजनन की व्यवस्था (breeding) में सुधार करने की आवश्यकता है। यदि प्रजनन की व्यवस्था में सुधार कर दिया जाए, तो हमसे आदर्श राज्य के निर्माण में सहायता मिलेगी। दूसरे शब्दों में प्लेटो यह मान लेता है कि यदि यौन-सम्बन्धों को नियंत्रित किया जाए और राज्य की प्रकृति पर उचित स्त्री-पुरुषों के संयोग में मतान की उत्पत्ति की जाए, तो यह कोई असामाजिक या समाज-विरोधी कार्य नहीं है और न इससे बड़ी क्षति है कि समाज में अव्यवस्था फैलेगी। इसका कारण यह है कि नियंत्रित और निर्दिष्ट यौन-सम्बन्धों में व्यक्ति की क्षमताओं का पूरा विकास होगा। यह धारणा ठीक नहीं है और प्लेटो के समय में कई विचारकों ने इस पर आपत्ति की है। कुछ लोगो ने तो हमसे उल्टी बात को ही सच माना है। उनका कहना है कि समाजीकृत प्रशिक्षण में व्यक्ति की क्षमताएँ नष्ट हो जाती हैं। मगर, प्लेटो के मनोजगत् में यह बात नहीं आती। यद्यपि, उपर्युक्त धारणा का स्पष्ट रूप में उल्लेख नहीं किया गया है, लेकिन रिपब्लिक की संप्रतिष्ठा में एक स्थान पर उम्मा मकान प्रकट है। इसकी जरा व्याख्या करने की आवश्यकता है। व्याख्या के बिना यह पहली-ही लगती है। यह स्पष्ट वह है जहाँ राज्य की व्यक्ति का 'बहुदक्ष' माना गया है। इसका पहले प्लेटो व्यापक को व्यक्ति के गुण के रूप में देख रहा था। इस बात व्यापक को राज्य ने गुण के रूप में देखने लगता है। यह परिवर्तन, आधुनिक पाठकों को शक्ति प्रतीत होता है। लेकिन प्लेटो के लिए यह स्वाभाविक है क्योंकि प्लेटो यह मान लेता है कि मानव प्रकृति समाज के लिए उपयुक्त है और समाज मानव प्रकृति के लिए उपयुक्त है। प्लेटो हम उपयुक्तता को सामानांतर नजर में रखता है। मनुष्य और राज्य की रचना मूलतः एक ही है। इसलिए, जो चीज व्यक्ति के लिए अच्छी है वह राज्य के लिए भी अच्छी है।

यह मान लेना चाहिए कि नगर-राज्य के नैतिक आदर्श में और प्लेटो के तत्त्वज्ञानी विवरण में जो सबसे अधिक आश्चर्य है उनके लिए बहुत कुछ यही

धारणा उत्तरदायी है। यही कारण है कि प्लेटो के नीतिशास्त्र में भावना और कर्तव्य के बीच अथवा मनुष्यों के हितों और समाज के हितों के बीच कोई तात्त्विक संपर्क नहीं है। जब इस प्रकार के संपर्क उत्पन्न होते हैं—और रिपब्लिक की रचना इस लिए की गई थी क्योंकि इस प्रकार के संपर्क उत्पन्न होते हैं—वहाँ समस्या विकास और सामंजस्य की होती है, दमन और बल की नहीं। सामाजिक व्यक्ति के लिए यह जरूरी है कि वह अपनी प्रकृति को समझे और इस प्रकृति-ज्ञान के अनुसार ही अपनी शक्तियों का विकास करे। व्यक्ति का सामाजिक संपर्क इस प्रश्न को लेकर नहीं चलता कि यह क्या करना चाहता है और उसे क्या करना चाहिए क्योंकि अन्तिम विवेचन में उसकी प्राकृतिक शक्तियों की पूर्ण अभिव्यक्ति दोनों ही बातों में है—वह वास्तव में क्या चाहता है और उसे क्या प्राप्त करने का अधिकार है। इसके विपरीत समरसताहीन समाज के लिए यह जरूरी है कि वह नागरिकों के विकास के लिए समस्त आवश्यक परिस्थितियों का निर्माण करे। अच्छे राज्य की समस्या और अच्छे मनुष्य की समस्या एक ही प्रश्न के दो पक्ष हैं। यदि हम एक का उत्तर पा लेते हैं तो हम दूसरे का भी उत्तर मिल जाता है। नैतिकता को व्यक्तिगत भी होना चाहिए और सार्वजनिक भी। यदि ऐसा नहीं है तो समाधान का उपाय यह है कि राज्य तथा व्यक्ति दोनों में सुधार किया जाए जिससे कि वे एक दूसरे के अनुकूल हो सकें। सामान्य रूप से इतने बेहतर नैतिक आदर्शों की शायद ही कभी घोषणा की गई हो।

प्लेटो ने राज्य और व्यक्ति का विवेचन एक ही दृष्टि से किया है। इस विवेचन से जो सिद्धान्त निकलता है वह इतना आसान है कि हमारी समस्या को पूरी तरह नहीं मुलमाना। राज्य के विवेचन से ज्ञात होता है कि तीन काम जरूरी होते हैं। महत्त्वपूर्ण भौतिक आवश्यकताओं को पूर्ति होनी चाहिए, राज्य की रक्षा होनी चाहिए और उसका शासन होना चाहिए। विवेचन के निष्कर्ष का यह तर्का है कि आवश्यक सेवाओं में भेद होना चाहिए। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि समाज में तीन वर्ग होते हैं। पहला वर्ग श्रमजीवियों का होता है जो उत्पादन करते हैं और दूसरा वर्ग सरकारों का होता है। ये सरकार दो भागों में बांट दिए जाते हैं—घिप्राही और शासन, या अगर बेइस एक ही व्यक्ति हो तो दार्शनिक शासक। लेकिन वर्गों का बंटवारा रस-भेद पर आधारित है, तीनों वर्ग इस तथ्य पर आधारित हैं कि आत्मियों को तीन श्रेणियों में बांटी है। कुछ आदमी इस तरह के होते हैं जो पढ़ाया श्रम करने के लिए होते हैं, शासन करने के लिए नहीं। कुछ आदमी ऐसे होते हैं कि वे दूसरों के नियंत्रण और निर्देशन में काम करना पसंद करते हैं। तीसरी श्रेणी में वे व्यक्ति आते हैं जो राजनैतिक सम्बन्धों के बड़े बड़े दायित्व का उठा सकते हैं और माध्य तथा नाघन सम्बन्धी महत्त्वपूर्ण प्रश्नों को निपटा सकते हैं। इसका निष्कर्ष यह निकलता है कि मनुष्य के अन्दर तीन प्रकार की शक्तियाँ होती हैं। पहली शक्ति तो दुर्भा सम्बन्धी या पोषण सम्बन्धी है। प्लेटो के विचार से यह शक्ति मनुष्य के शरीर के अधोभाग में निवास करती है। मनुष्य की दूसरी शक्ति उत्साह है। यह मनुष्य के दिल में निवास करती है। मनुष्य की तीसरी शक्ति सत्य ज्ञान अथवा विचार है। यह मनुष्य के मस्तिष्क में निवास करती है। मनुष्य की तीनों शक्तियों की कुछ

सात विशेषताएँ हंसी हैं। प्लेटो अपनी इस योजना को अशक्त कार्यनिष्ठ करता है। प्लेटो का मत है कि मनुष्य की चिन्तनशील प्रवृत्ति की विशेषता ज्ञान है। मनुष्य की दूसरी शक्ति की विशेषता साहस है। मनुष्य की तीसरी शक्ति वा पोषण सम्बन्धी शक्ति की विशेषता आत्मसमय है। न्याय इन तीनों शक्तियों का अन्त-सम्बन्ध है। चाहे तो ये शक्तियाँ राज्य में हो और चाहे व्यक्ति में।

तीन शक्तियों के इस सिद्धान्त के ऊपर ज्यादा जोर देना चलत होगा। प्लेटो ने इस सिद्धान्त का कभी गम्भीरता से प्रतिपादन नहीं किया है। मनोवैज्ञानिक वर्गों में वह उगका अवसर उपयोग भी नहीं करता। रिपब्लिक में समाज के इन तीनों वर्गों के बीच स्पष्ट विभाजक रेखा भी नहीं खींची गई है। हालाँकि प्लेटो के सिद्धान्त विवेचन से यह उम्मीद की जा सकती है कि तीनों वर्गों के बीच खड़ी खाई है। ये वर्ग जातियाँ नहीं हैं क्योंकि उनके अन्दर सदस्यता आनुवंशिक नहीं है। इसके विपरीत प्लेटो का आदर्श यह मालूम पड़ता है कि समाज में जन्म लेने वाले प्रत्येक बच्चे को उसकी प्राकृतिक क्षितियों के अनुकूल उच्चतम शिक्षण दिया जाय और वह वर्गवा अपनी योग्यता के अनुसार समाज में उच्चतम पद ग्रहण कर सके। रिपब्लिक में प्लेटो स्वभावजन्य वर्ग पक्षपात की भावना से मुक्त है। वह अरस्तू की अपेक्षा या लाज (Law) में चित्रित द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य की अपेक्षा अधिक मुक्त है। इन सब बातों के होते हुए भी यह बात साफ है कि मानसिक क्षितियों और सामाजिक वर्गों की समानता के कारण प्लेटो रिपब्लिक में उठाई गई जटिल राज-नैतिक समस्याओं के साथ पूरी तरह न्याय नहीं कर सका है। इस सिद्धान्त में प्लेटो को यह मानने के लिये विवश कर दिया कि राज्य में बुद्धि केवल शासकों के पास ही रहती है। तथापि, प्लेटो ने यह कई बार कहा है कि गिरामी भी अपने काम में वडे निपुण होते हैं। प्लेटो के इन निर्देशों से यह प्रतीत होता है कि वह शासकों की संयोजता में अन्धविश्वास नहीं रखता था। लेकिन, जब प्लेटो यह कहता है कि शिल्पियों को राजनैतिक क्षेत्र में केवल आभाषासन करना है तो इसका मतलब प्रकारान्तर से यही हुआ कि प्लेटो के विचार से उन लोगों में कोई राजनैतिक गमता है ही नहीं। शिल्पियों को जिस स्थिति में रखा जाता है उसमें शिक्षा के द्वारा भी कोई सुधार सम्भव नहीं है। उन्हें ऐसी शिक्षा की जरूरत नहीं है जिससे वे नागरिक कार्यकलापों में या समाज के स्वशासन सम्बन्धी कार्यों में भाग ले सकें। राज्य के जीवन के इस भाग में वे केवल दर्शकमान ही हैं।

एडवर्ड जेल्सर (Edward Jellser) का कहना है कि प्लेटो की इस विचार-धारा का कारण शायद यह है कि वह बौद्धिक धर्म को अधिक महत्व देता था तथा शिल्पियों व शिल्पों से उसे विरक्ति थी।¹ लेकिन वस्तुस्थिति यह है कि प्लेटो ने नागरिक धर्म के प्रति अरस्तू की अपेक्षा अधिक उत्साह प्रकट किया है। इसकी व्याख्या सम्भवतः यह हो सकती है कि प्लेटो शासन ज्ञान के ऊपर निर्भर है और

ज्ञान हिकमत की तरह केवल कुछ विशेषज्ञों के ही बस का है। प्लेटो के अनुसार अधिकारा व्यक्तिगतों का अपने शासकों से ऐसा ही सम्बन्ध रहता है जैसा कि योगियों का अपने चिन्तितक से। इस स्पष्ट पर शास्त्र ने एक महत्वपूर्ण प्रश्न उठाया है। उसने पूछा है कि क्या कुछ ऐसी स्थितियाँ नहीं होतीं जहाँ अनुभव विशेषज्ञ के ज्ञान से अधिक हितकारी होता है।¹ यदि कोई प्रादमी किसी मकान में रहता है तो उसके लिए यह जरूरी नहीं है कि मकान का निर्माता उससे बताये कि वह मकान ठीक है या नहीं। जिस समय प्लेटो ने रिपब्लिक की रचना की थी उसने अनुभव को बहुत कम महत्व दिया। परिणाम यह हुआ कि नगर-राज्य के एक अत्यन्त महत्वपूर्ण राजनैतिक पक्ष को वह नहीं समझ सका। प्लेटो का 'सुखद बहुमुखी प्रतिभा' में परिवर्तन इतना अधिक था कि वह दूसरी छति पर पहुँच गया। उसने शिक्षियों की सामाजिक सेवा का कोई अवसर नहीं दिया। उसके विचार से शिक्षियों के लिए सिर्फ यह जरूरी था कि वे अपने कारबार को चलाते रहें। प्राचीन नगर समाजों तथा परिपक्व का पारस्परिक आदान-प्रदान भाव बिलकुल समाप्त हो गया था। एपेन के सौकतन्ववादियों ने मानव व्यक्तित्व के जिस पक्ष को अत्यधिक महत्व दिया था प्लेटो उसे अनसमझाए के बीच से हटा देने के लिए कृतवन्त है। जहाँ तक जीवन के उच्चतर कार्यकलापों का सम्बन्ध है, अनसमझाए बुझिमान व्यक्तियों की दासता में रहते हैं।

न्याय

(Justice)

रिपब्लिक में राज्य के सिद्धान्त की पराकाष्ठा न्याय सम्बन्धी सिद्धान्त में है। न्याय वह सूत्र है जो समाज को बाँधे रखता है। वह व्यक्तियों की एक समरतापूर्ण व्यवस्था है। इस अवस्था में प्रत्येक व्यक्ति अपनी स्वाभाविक योग्यता और प्रवृत्ति के अनुसार ही अपना काम करता है। न्याय सार्वजनिक सद्गुण भी है और व्यक्तिगत सद्गुण भी। इसका कारण यह है कि न्याय की व्यवस्था में राज्य का तथा उसके सदस्यों का समान रूप से हित साधन होता है। मनुष्य के लिए सबसे अच्छी बात यह है कि उसके पास काम हो और वह उस काम को कर सकता हो। अन्य व्यक्तियों तथा सम्पूर्ण समाज के लिए भी सबसे अच्छी बात यह है कि प्रत्येक व्यक्ति अपना अपना काम ठीक ढंग से कर रहा हो।

सामाजिक न्याय समाज नियंत्रण का एक निदान है। यह समाज विभिन्न प्रकार के व्यक्तियों से मिलकर बनता है। वे व्यक्ति एक दूसरे की आवश्यकता को पूरा करने के लिए समाज में मिल जाते हैं। वे एक समाज में अपने अना-अना कार्यों पर ध्यान देकर एक ही समूह समाज की रचना करते हैं जो पूर्ण होता है क्योंकि यह समूह मानव अस्तित्व का परिणाम और छाया होना है।²

1. *Politics*, 3.11, 1289a, 17ff

2 Social justice thus may be defined as the principle of a society, consisting of different types of men who have combined under the impulse of their need for one another, and by their combination in one society, and their concentration on their separate

प्लेटो की न्याय सम्बन्धी परिभाषा यह है कि "प्रत्येक व्यक्ति को उसका प्राप्य उपलब्ध हो।" यही प्लेटो ने न्याय सम्बन्धी विचारों का विस्तार है। व्यक्ति के लिए प्राप्य क्या है, इसका अभिप्राय यह है कि व्यक्ति के साथ उसकी योग्यता और शिक्षा दीक्षा के अनुसार ही व्यवहार होना चाहिए। व्यक्ति से क्या प्राप्य है, इसका अभिप्राय यह है कि व्यक्ति की योग्यता के अनुसार उसको जो काम सौंपे जाएं उन्हें वह पूरी ईमानदारी के साथ करे।

प्रापुनिक पाठ्य के लिए न्याय की यह परिभाषा अपने विधि निषेधों दोनों की दृष्टि से बड़ी आश्चर्यजनक है। यह किसी भी प्रकार से न्यायविद् की परिभाषा नहीं है।

प्रापुनिक पाठ्य की दृष्टि में इसके अन्दर वह भाव नहीं आता जो लातानी शब्द law से और अंग्रेजी शब्द right से व्युत्पन्न होता है। इन दोनों शब्दों का अर्थ ऐच्छिक कार्य की वह शक्तियाँ होती हैं जिनके प्रयोग में मनुष्य की कानून द्वारा रक्षा होती है और राज्य की सत्ता उसकी महायता करती है। प्लेटो की न्याय सम्बन्धी संरूपना में इस धारणा का अभाव अवश्य है। लेकिन, उसके विचार से न्याय का अर्थ यह भी नहीं है कि सार्वजनिक शान्ति और व्यवस्था को कायम रखा जाए। प्लेटो ने विचार से बाहरी व्यवस्था उस समरसता का, जिससे राज्य बनता है, एक बहुत छोटा अंश है। राज्य नागरिकों के लिए स्वतन्त्रता और जीवन रक्षा की ही व्यवस्था नहीं करता। वह उन्हें सामाजिक अन्त सम्बन्धों के वे समस्त अवसर प्रदान करता है जो सभ्य जीवन की आवश्यकताओं और सुविधाओं का निर्माण करते हैं। इस प्रकार के राज्य में अधिकार भी होते हैं और कर्तव्य भी। लेकिन, वे किसी विशेष अर्थ में व्यक्तियों को प्राप्त नहीं होते। वे तो व्यक्तियों द्वारा सम्पादित कामों अथवा सेवाओं में निहित होते हैं। इस विवेचन का आधार यह है कि राज्य पारस्परिक आवश्यकताओं द्वारा निर्मित होता है। फलतः, यह विश्लेषण सेवाओं पर और देता है शक्तियों पर नहीं। सामक भी अस्वीकार नहीं है। वह अपनी प्रज्ञा के आदेशानुसार ही विशेष कार्य करता है। रोमन अपने अजिस्टेटा में सत्ता या प्रमुख शक्ति निहित मानते थे। प्लेटो या अन्य किसी यूनानी विचारक ने राजदान में ऐसा विचार नहीं पाया जाता है।

प्लेटो ने राज्य सम्बन्धी सिद्धांत की सामान्य रूपरेखा यहाँ पूरी हो जाती है। प्लेटो ने सिद्धान्त का मूल बिंदु यह है कि व्यवस्थित अध्ययन के द्वारा 'सर्व' का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए। प्लेटो का सम्पूर्ण सिद्धान्त इसी सूत्र पर टिका हुआ है। प्लेटो यह प्रदर्शित कर देता है कि यह सिद्धान्त सम्पूर्ण समाज में अन्तर्निहित है। श्रम का विभाजन और कामों का विशेषीकरण सामाजिक सहकारिता की दंगारें हैं। राजनिष्ठ शासन की समस्या यह है कि वह इन सब बातों को सब से अधिक लाभदायक ढंग से व्यवस्थित करे। चूंकि मनुष्य की प्रकृति स्वभाव से ही सामाजिक है

functions, have made a whole which is perfect because it is the product and the image of the whole of the human mind" (E. Barker, *Greek Political Theory, Plato and His Predecessors* (1925) pp 176f

इसलिए राज्य के अधिकतम लाभ का अभिप्राय नागरिकों का अधिकतम लाभ है। इसलिए, लक्ष्य यह है कि मनुष्यों का समायोजन कुछ इस प्रकार किया जाए जिससे कि राज्य उनसे ज्यादाभवता पूरा कार्य से सने। प्लेटो के तर्कों का रोष भाग इसकी सिद्धि मान है। अब मुख्य प्रश्न यही रहता है कि राजनेता इस वाञ्छित समायोजन को किस प्रकार प्राप्त कर सकता है। मोटे तौर पर हम समझा की सुलझाने के दो उपाय हैं। या तो थप्ट नागरिकता के मार्ग की विशेष बाधाओं को हटा दिया जाए या थप्ट नागरिकता की सत्कारात्मक परिस्थितियों का विकास किया जाए। पहले उपाय से साम्यवाद के सिद्धान्त का और दूसरे उपाय से शिष्टा के सिद्धान्त का जन्म होता है।

सम्पत्ति और परिवार

(Property and the Family)

प्लेटो का साम्यवाद दो मुरद रूपों में है जिसका समाहार परिवार के धर्म में होता है। पहला रूप तो यह है कि सामक्य के लिए व्यक्तिगत सम्पत्ति, मंडान, इमोन या धन का निषेध कर दिया जाता है। सामक्य बँटका में रहते हैं और वे राज्य भी पचायती दम से खाते हैं। दूसरा रूप यह है कि एक परिपक्व व्यक्ति को सहाय्य कर दिया जाता है तथा उसका स्थान पर नवीतम मन्तान की उत्पत्ति के बहुरूप से शासकों की इगित पर नियन्त्रित यौन सम्बन्ध होते हैं। बच्चों को पैदा करने और पदायों का उत्पादन करने तथा उन्हें अपने स्थायित्व में रखने के इन दो सामाजिक कार्यों की समानता उन समाज में ता स्पष्ट थी जिसकी धर्म-व्यवस्था केवल पर की चहारदीवारी तब ही सीमित थी। लेकिन आज वह स्थिति नहीं है। जहाँ पहले कार्य में कुछ कान्तिनारी सुधार किया गया वहाँ दूसरे कार्य में भी सुधार करना जरूरी हो गया। लेकिन, रिपब्लिक का साम्यवाद केवल मरदाक धर्म समीक्ष सिपाहियों और शासकों के ऊपर ही लागू होता है। शिष्टों लोगों के पास सम्पत्ति भी बनी रहती है और स्त्रियाँ भी। इस स्थिति में निम्न धर्मों के लोगों का व्यवहार श्रेणी की ओर बँसे विकास होगा यह स्पष्ट नहीं किया गया है। मन्चाई यह है कि प्लेटो अपने सिद्धान्त का पूरा विवरण नहीं देता। इनमें भी ज्यादा आश्चर्यजनक बात यह है कि जब प्लेटो व्यक्तिगत सम्पत्ति के सम्बन्ध में अपने सिद्धान्त का विस्तार करता है, वह दासता के बारे में कुछ नहीं कहता। मात्रम यह है कि प्लेटो का राज्य दासता के बिना रह सकता है क्योंकि प्लेटो ने ऐसे किसी कार्य का उल्लेख नहीं किया है जो दासता के द्वारा किया जाए। इस दृष्टि से रिपब्लिक की राज्य व्यवस्था साँब की राज्य-व्यवस्था से बहुत भिन्न है। इस आधार पर मोन्टेगुनिन रितर (Constantin Ritter) ने कहा है कि रिपब्लिक में "सिद्धान्तगत दास प्रथा का अन्त कर दिया गया है।" लेकिन यह बात कुछ समझ में नहीं आती कि प्लेटो दासता जैसी सामंतीय प्रथा की क्यों किए बिना ही उनका अन्त कर देता। समझना यह है कि प्लेटो दासता को महत्वहीन समझता था।

प्लेटो का विचार था कि राज्य के नागरिकों के बीच आर्थिक भेद-भाव राज्य के लिए सब से खतरनाक स्थिति होती है। लेकिन, यह विचार अनेक प्लेटो का ही नहीं था। सामान्यतः, यूनानी लोग यह स्वीकार करते थे कि राजनीतिक भावों और सम्बन्धों पर आर्थिक उद्देश्य बहुत अधिक प्रभाव डालते हैं। रिपब्लिक की रचना से काफी पहले यूरेपिडोस (Euripides) ने नागरिकों को तीन वर्गों में बांट दिया था—बेकार श्रमी, जिनको हमेशा अधिक से अधिक पाने की तृष्णा लगी रहती है, गरीब जिनके पास कुछ नहीं होता और जो हमेशा ईर्ष्या में मग्न रहते हैं तथा मजदूर मध्यवर्ग जो 'राज्यों की रक्षा' करते हैं।¹ यूनानियों के विचार से धनिक तन्त्री राज्य (oligarchical state) वह राज्य था जो आनुवंशिक धनी तथा कुलीन लोगों के द्वारा तथा उनके ही हित में चलता है। लोकतन्त्रात्मक राज्य उन श्रमिकों के द्वारा और उन श्रमिकों के लिए संचालित होता है जो न कुलीनवर्गी होते हैं और न धनिक होते हैं। प्लेटो ने धनिकतन्त्र का जो विवरण दिया है उसमें यह स्पष्ट है कि आर्थिक अन्तर राजनीतिक अन्तर का कारण बन जाता है।² इसलिए राजनीति में आर्थिक कारणों का महत्व कोई नई बात नहीं थी। प्लेटो का यह विचार कि धन की बहुत अधिक विविधता श्रष्ट शासन के साथ संगत नहीं है यूनान की कई पीढ़ियों के अनुभव पर ही आधारित था। सोलन (Solon) के समय में एथेंस में नागरिक प्रशासित के कारण कुछ इसी प्रकार का रह चुका था।

प्लेटो की यह मान्यता थी कि शासन के ऊपर धन का बहुत खराब प्रभाव पड़ता है। इस घुसाई को दूर करने का प्लेटो की यही उपाय सूझा कि जहाँ तक निष्पक्षता और शासकों का सम्बन्ध है धन का ही ध्यान न कर दिया जाए। शासकों के लाभ को दूर करने का एक मात्र उपाय यही है कि उनके पास कोई व्यक्तिगत सम्पत्ति न रहने दी जाए वे किसी चीज को अपना न वह सब। सामिक अपने नागरिक वर्गों के प्रति निष्ठावान् रहते हैं। इस क्षेत्र में उनका कोई व्यक्तिगत प्रतिद्वन्द्वी नहीं है। स्पर्धा में नागरिकों को धन के उपयोग का या व्यापार करने का अधिकार नहीं था। स्पर्धा के इस उदाहरण का प्लेटो के ऊपर भी प्रभाव पड़ा था। तथापि, इस सम्बन्ध में प्लेटो की युक्तियों पर सावधानी से विचार होना चाहिए। प्लेटो धन की विषमताओं को इसलिए दूर नहीं करना चाहता था कि वे व्यक्तियों के लिए घन्यायकर होती हैं। प्लेटो का उद्देश्य राज्य में अधिकतम एकता की स्थापना करना था। व्यक्तिगत सम्पत्ति इस एकता के मार्ग में बाधा थी। यह महत्व प्रीति विचारधारा की विशेषता है। अस्तु ने साम्यवाद की आलोचना इस आधार पर नहीं की कि वह घन्यायपूर्ण है, प्रत्युत इस आधार पर कि साम्यवाद से वांछित एकता स्थापित नहीं हो सकेगी। इसलिए प्लेटो के साम्यवाद का मुख्य रूप से राजनीतिक उद्देश्य है। प्लेटो ने साम्यवाद का प्रेरक तत्त्व प्राजसस के गमाजवादी कल्पना-राज्यों (Utopias) के प्रेरक तत्त्व से बिलकुल उठा है। प्लेटो आर्थिक

1 The Suppliants II, 238-245

2 Republic, 651 d

समता प्राप्त करने के लिए शासन का उपयोग नहीं करता। वह शासन के एक विरोधकारी तत्त्व को हटाने के लिए आर्थिक समानता स्थापित करता है।

सम्पत्ति की नांति ही प्लेटो विवाह का भी उन्मूलन कर देता है। यहाँ भी उनका यही उद्देश्य है। प्लेटो का विचार है कि पारिवारिक स्नेह भी वर्ग्य का कारण होता है। यदि शासक परिवार के प्रति अनुसृत होंगे, तो वे राजकाज को और पूरा ध्यान नहीं दे सकेंगे। सन्तान सम्बन्धी चिन्ता व्यक्ति की स्वार्थी बना देती है। यह सम्पत्ति सम्बन्धी आकांक्षा ने भी अधिक घातक है। पत्नी पर बच्चों की शिक्षा-दीक्षा का भी पूरा प्रबन्ध नहीं हो सकता। पत्नी की शिक्षा बच्चों को इन योग्य नहीं कर सकती कि वे राज्य की पूरी निष्ठा के साथ सेवा कर सकें। लेकिन विवाह के सम्बन्ध में प्लेटो का एक और उद्देश्य था। मनुष्य जब चाहे तब बड़ा सापरवाही से सम्भोग किया करते हैं। इस तरह की सापरवाही परेसू जानवरों तक में नहीं पाई जाती। जाति की उन्नति तभी हो सकती है जब कि स्त्री-पुरुषों की सम्भोग क्रिया नियन्त्रित हो और केवल कुछ चुने हुए स्त्री-पुरुषों की ही सम्भोग करने और सन्तान उत्पन्न करने की अनुमति दी जाए। पुनः, प्लेटो न विवाह के प्रश्न की व्यवस्था कर एष्य में स्त्रियों की स्थिति की गंभीर आलोचना की है। एष्य में स्त्रियों के कार्य-कलाप केवल घर को चसाने और बच्चों का पालन-पोषण करने तक ही सीमित थे। प्लेटो के विचार में यह अनुचित था। इससे राज्य अपने अपने भावी सत्त्वकों की सेवाओं से वंचित हो जाता था। प्लेटो स्त्रियों और पुरुषों में कोई आधारभूत भेद भी स्वीकार नहीं करता था। उसके विचार से स्त्रियों में इतनी योग्यता है कि वे राजनीतिक विचार-सैनिक कार्यों तक में भाग ले सकती हैं। सत्त्वक वर्ग की महिलाएँ आदमियों का सारा काम कर सकती हैं। इसके लिए यह जरूरी है कि उन्हें आदमियों की-सी शिक्षा मिले और वे मारे घरेलू कामों से छुड़ी पा जाएँ।

प्लेटो परेसू जानवरों के प्रजनन से स्त्री और पुरुषों के यौन सम्बन्धों तक की बात जिस सान्त्व और भावुकता-रहित ढंग से करता है, उसे पढ़ कर आज के पाठक को थोड़ा आश्चर्य होता है। प्लेटो स्त्री और पुरुषों के सम्बन्ध को महत्वहीन नहीं मानता। वह इसे बहुत अधिक महत्व देता है। वास्तव में वह यौन जीवन पर इतना अधिक नियन्त्रण और धारम-नियन्त्रण चाहता है जितना कि किसी बड़ी जनसंख्या में अभी तक सम्भव नहीं हो सका। वह अपनी विचार-मद्धति की बहुत दूर तक छीव कर ले जाता है। इससे भावनाओं के क्षेत्र में क्या कठिनाइयाँ आती हैं, प्लेटो इसकी ओर कोई ध्यान नहीं देता। प्लेटो को राज्य की एकता प्राप्त करनी है। सम्पत्ति और परिवार मार्ग में बाधाएँ हैं। इसलिए उनको मार्ग से हटाना होगा। इसमें सन्देह नहीं कि यहाँ प्लेटो सिद्धान्तवादी दार्शनिकवाद (doctrinaire rationalism) की भाषा बोल रहा था। वह सिद्धान्त जहाँ तक ले जाए वहाँ जाने के लिए तैयार है। जहाँ तक व्यावहारिक बुद्धि का सम्बन्ध है धर्म के उत्तर ने कुछ कहने के लिए शेष नहीं रखा। उसने कहा है कि राज्य को एक ऐसा बिन्दु तक तक्रीकृत करना सम्भव है जहाँ कि वह गम्य ही न रहे। परिवार एक चीज है नशा

राज्य दूसरी चीज है। अच्छा यह है कि वे एक दूसरे की नकल करने की कोशिश न करें।

शिक्षा

(Education)

प्लेटो ने राजनेता के मार्ग से बाधाओं को हटाने के लिए साम्यवाद की चाहे कितना भी महत्व क्यों न दिया हो लेकिन उसका मुख्य जोर साम्यवाद पर नहीं, बल्कि शिक्षा पर है। शिक्षा ही वह भावात्मक साधन (positive means) है जिस के द्वारा शासक समरसतापूर्ण राज्य की स्थापना करने के लिए मानव प्रवृत्ति को सही दिशा में मोड़ सकता है। प्लेटो ने रिपब्लिक में शिक्षा के विवेचन की काफी जगह दी है। उसने विभिन्न विद्याओं के प्रभाव का बड़ी सावधानी से वर्णन किया है। प्लेटो यह मानकर भी चलता है कि राज्य पहला और सबसे ऊँचा शिक्षण संस्थान है। प्राज्ञत्व के पाठक को यह सब देखकर आश्चर्य होता है। प्लेटो ने खुद भी इसे, "एक बड़ी चीज" कहा है। यदि नागरिकों को समुचित शिक्षा मिले तो वे अपनी कठिनाइयों को समझ लेंगे और जब कभी सबट आएँगे उनसे लोहा ले सकेंगे। प्लेटो के आदर्श राज्य में शिक्षा का इतना महत्व है कि कुछ लोगों ने इसे रिपब्लिक का मुख्य विषय माना है। इसी (Rousseau) का कहना था कि यह पुस्तक राजनैतिक रचना नहीं है बल्कि शिक्षा सम्बन्धी सर्वश्रेष्ठ कृति है। वास्तव में जिसे दृष्टिकोण की सामने रखकर रिपब्लिक की रचना की गई थी उसको ध्यान में रखते हुए यह कोई सयोग नहीं है बल्कि, यह तर्कगत परिणाम है। यदि सद्गुण ज्ञान है तो उसे पढ़ाया जा सकता है और उसको पढ़ाने की शिक्षा व्यवस्था श्रेष्ठ राज्य का अपरिहार्य तत्त्व है। प्लेटो के दृष्टिकोण में यदि अच्छी शिक्षा हो तो कोई भी गुंभार सम्भव है। यदि शिक्षा की उपेक्षा की जाती है तो राज्य चाहे और कुछ भी कर उसका कोई महत्त्व नहीं है।

प्लेटो ने शिक्षा को जो महत्त्व दिया है, उसका स्वाभाविक परिणाम यह निकलता है कि राज्य शिक्षा को व्यक्तिगत भाग और पूर्ति के व्यापारिक सिद्धान्त पर नहीं छोड़ सकता। उसके लिए यह जरूरी हो जाता है कि वह उन आवश्यक साधनों की व्यवस्था करे जिनसे नागरिकों को अपेक्षित शिक्षा प्राप्त हो सके। राज्य के लिए यह भी देयता जरूरी है कि यह शिक्षा राज्य के बख्शाएँ और समरसता के अनुरूप हो। इसलिए, प्लेटो की योजना राज्य-नियमित अनिवार्य शिक्षा-प्रणाली की है। प्लेटो की शिक्षा-प्रणाली दो भागों में आती है। पहला भाग प्राथमिक शिक्षा का है। यह शिक्षा २० वर्ष तक के तरण व्यक्तियों को मिलती है और इसकी पराकाष्ठा सैनिक सेवा के आरम्भ में है।¹ दूसरा भाग उच्च शिक्षा का है। यह शिक्षा उन चुने हुए स्त्री-पुरुषों को मिलती है जो दो दासक वर्गों के सदस्य होंगे। इस

1 इस समय प्लेटो ने लिखा था, परंतु में अठारह और बीस वर्ष के उम्र के लिए सैनिक शिक्षा अनिवार्य नहीं थी। लेकिन यह कुछ समय बाद ही रचना की गई थी। देखिए Wilamowitz, *Aristoteles und Athen* (1893) Vol. I pp 191ff

शिक्षा का काल बीस से लेकर पैंतीस वर्ष तक का है। प्लेटो ने शिक्षा को इन दोनों नाछाग्रो पर भ्रम-भ्रम विचार किया है। हमारे लिए भी इन पर भ्रम-भ्रम विचार करना जरूरी है। प्लेटो ने रिपब्लिक में राज्य-नियन्त्रित भ्रम-भ्रम शिक्षा की योजना प्रस्तुत की है। उसकी यह योजना एथेंस की शिक्षा-प्रणाली से बहुत भ्रम बढ़ कर थी। एथेंस में शिक्षा व्यक्तिगत भ्रम-भ्रम था। वहाँ नागरिक अपने बच्चों के लिए जैसी शिक्षा चाहता, खरीदता या या जैसी शिक्षा बाजार में मिल जाती, वही देता था। रिपब्लिक की शिक्षा-व्यवस्था प्रकारान्तर में एथेंस की शिक्षा-प्रणाली की भ्रम-भ्रम है। प्लेटो ने प्रोटेगोरस (Protagoras) में कहा है कि एथेंसवासी अपने बच्चों की शिक्षा की ओर बहुत ही कम ध्यान देते हैं। एथेंस में स्त्रियों को भी शिक्षा नहीं मिलती थी। इसकी भी यही भ्रम-भ्रम की जा सकती है। प्लेटो का विश्वास था कि लड़कों और लड़कियों की स्वाभाविक प्रतिभा में कोई भ्रम-भ्रम नहीं होता। इसलिए दोनों को एक-सी शिक्षा मिलनी चाहिए। स्त्रियों को भी पुरुषों के समान ही पद मिलने चाहिए। यह स्त्रियों के अधिकारों का तर्क नहीं है बल्कि सम्पूर्ण स्वाभाविक प्रतिभा को राज्य के लिए उपलब्ध करने की एक योजना मात्र है। राज्य में शिक्षा के इतने महत्त्व को ध्यान में रखते हुए यह आश्चर्यजनक भ्रम-भ्रम पड़ता है कि प्लेटो शिक्षियों की शिक्षा के सम्बन्ध में कहीं विचार नहीं करता। वह यह भी नहीं बताता कि क्या उन्हें प्राथमिक शिक्षा देनी ही है। इससे पुनः यह भ्रम-भ्रम होता है कि प्लेटो के निष्कर्ष वित्त में भ्रम-भ्रम और साधारण हैं। प्लेटो यह चाहता है कि शिक्षियों के होनहार बच्चों की भी उचित शिक्षा का प्रबन्ध हो। लेकिन, यह उस समय तक सम्भव नहीं है जब तक कि प्रतियोगी शिक्षा प्रणाली (Competitive Educational System) के द्वारा चुनाव न हो जाये। प्लेटो ने इस बारे में विस्तार में नहीं लिखा, इस विषय में जेलेर (Zeller) का कहना है कि प्लेटो भ्रम-भ्रम वर्ग का ध्वस्त होने के कारण शिक्षियों से घृणा करता था। फिर भी यह निश्चित है कि प्लेटो का सामान्य शिक्षा में कम विश्वास था। वह अधिक प्रतिभा-सम्पन्न तरणों के लिए चुनी हुई शिक्षा में यकीन रखता था।

रिपब्लिक में प्रारम्भिक शिक्षा की जो योजना प्रस्तुत की गई है वह तत्कालीन प्रणाली का सुधार है। वह किसी नई व्यवस्था की योजना नहीं है। इस सुधार में एथेंस के नागरिक के लड़के को मिलने वाली शिक्षा का स्पर्धा के तरणों को मिलने वाली राजनैतिक शिक्षा के साथ समन्वय कर दिया गया था और दोनों की ही विषय-वस्तु को काफी बदल दिया गया था। प्लेटो की शिक्षा-व्यवस्था में पाठ्यक्रम दो भागों में बँटा हुआ था, शरीर को पुष्ट करने के लिए व्यायाम और दिमाग को पुष्ट करने के लिए संगीत। संगीत से प्लेटो का अभिप्राय श्रेष्ठ काव्य का अनुशीलन और निर्वचन तथा गाना और वीणा बजाना था। प्लेटो के शिक्षा सिद्धान्त पर स्पर्धा के प्रभाव को बढ़ा-चढ़ा कर दिखाना भ्रम-भ्रम है। इस शिक्षा का प्रधान उद्देश्य नागरिक प्रशिक्षण देना था। यह स्पर्धा की शिक्षा प्रणाली की विशेषता थी। प्लेटो की शिक्षा-प्रणाली की विषय-वस्तु पर एथेंस का प्रभाव था। उसका लक्ष्य नैतिक और बौद्धिक परिष्कार था। यह बात व्यायाम के सम्बन्ध में भी लागू होती है। व्यायाम शारीरिक शक्ति को केवल गौरव

ही बढ़ाता है। जहाँ संगीत सीखे मस्तिष्क का परिष्कार करता है, व्यायाम शरीर को पष्ट बना कर मस्तिष्क को पुष्ट बनाता है। व्यायाम आत्म-नियन्त्रण और साहस जैसे सैनिक गुणों की शिक्षा देता है। यह शारीरिक कमठता के साथ ही साथ नम्रता का भी पाठ पढ़ाता है। इसलिए प्लेटो के विचार से एक शिक्षित व्यक्ति बीसा हो, इस सम्बन्ध में उसकी धारणा स्पोर्ट्स से नहीं बल्कि एग्रेस में प्रभावित है। एक ऐसे दार्शनिक के लिए जिसका यह विचार रहा हो कि राज्यों की मुक्ति का उपाय केवल प्रशिक्षित बुद्धि में निहित है, अन्य कोई निष्कर्ष अविवर्ण्य होता।

प्लेटो ने प्राथमिक शिक्षा के अन्तर्गत वाक्य तथा साहित्य के उच्च रूपों को मम्मिलित किया था। फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि प्लेटो इन कृतियों का सौंदर्यपरक समावेशन चाहता था। वह इन्हे नैतिक और धार्मिक शिक्षा का साधन मानता था, कुछ कुछ इसी तरह जैसे कि ईसाई बाइबिल को समझते हैं। इस कारण यह न केवल भूतकाल के कवियों की रचनाओं के भाषातिजनक अर्थों को हटा देना चाहता था, बल्कि यह भी चाहता था कि भविष्य के कवियों पर राज्य के शासक प्रतिबन्ध लगा दे जिससे कि युवकों के हाथों में खराब नैतिक असर डालने वाली कोई चीज न पढ़ने पाए। प्लेटो की दृष्टि में उत्कृष्ट बलाकारों का कोई विदोष महत्त्व नहीं था। उसका विचार था कि बलाकार अकसर चरित्रहीन होते हैं। या यह कहना ज्यादा सही होगा कि जिस समय प्लेटो ने बला के नैतिक प्रयोजन के बारे में लिखा, उस समय वह कुछ ऐसे धार्मिक विचारों से प्रभावित था जो खोपी वातान्दो के यूनानियों के चरित्र के असंगत दीखते हैं। प्लेटो ने यह प्रवृत्ति अन्यत्र भी दिखाई पड़ती है। दार्शनिक रूप से यह शरीर और मस्तिष्क के तीव्र भेद से सम्बद्ध है। फाेडो (Phaedo) में यह सबसे ज्यादा माफ दिखाई देता है। प्लेटो से यह प्रवृत्ति ईसाई धर्म में आई। प्लेटो अपने शासकों से यह आशा करता है कि वे गरीबी की जिन्दगी बसर करें। उसने अपने आदर्श राज्य के निर्माण के शुरू में बहुत ही प्रादम और सादा राज्य की कल्पना की है। इससे भी उसकी यही प्रवृत्ति प्रकट होती है। उसका यह सुभाष भी कि दार्शनिक को मानवी पापों में भाग लेने के लिए चिन्तन का जीवन छोड़ने के लिए विवश किया जा सकता है, यही प्रकट करता है। स्पष्ट है कि दार्शनिकों का शासन आसानी से गन्तों का शासन बन सकता है। सम्भवतः सन्वासियों का गमाज प्लेटो के आदर्श राज्य का निवर्ततम यमरूप रहा है।

रिपब्लिक का सबसे मौलिक और सबसे महत्त्वपूर्ण सुभाव उच्चतम शिक्षा की व्यवस्था में सम्बन्ध में है। प्लेटो चाहता था कि इस शिक्षा के द्वारा चुने हुए विचारियों की बीस और पैंतीस वर्ष की अवस्था में बीच में सरक्षक वर्ग के उच्चतम पदों के लिए तैयार किया जाए। इस प्रकार की उच्चतर शिक्षा का अवादमी की स्थापना में क्या सम्बन्ध था तथा वह राजनैतृत्व की कला तथा विज्ञान की सम्पूर्ण योजना के लिए कितना महत्त्व रखती थी, इस सम्बन्ध में बहुत कुछ कहा जा सकता है। इस उच्च शिक्षा का विचार प्लेटो का अपना था और वह अपनी अवादमी के द्वारा उसे पूरा करना चाहता था। यदि अवादमी न होती तो यूनान की शिक्षा प्रणाली में ऐसी कोई चीज नहीं थी जिससे कि प्लेटो अपने विचार को कार्यान्वित

कर सकता। सरक्षकों की उच्च शिक्षा व्यावसायिक थी। प्लेटो ने पाठ्यक्रम में केवल उन्ही वैज्ञानिक विषयों को चुना जो उन्हें याते थे। वे विषय थे—गणित, ज्योतिष और तर्कशास्त्र। प्लेटो का यह झटल विद्वान था कि वे यथार्थ विद्याएँ दर्शन के अध्ययन के लिए उचित भूमिका हैं। प्लेटो के मत में दार्शनिक के अध्ययन का विशेष विषय 'सत्' का विचार था। उसे प्राया थी कि दार्शनिक अपने इस अध्ययन में उन्ही प्रकार यथार्थ और शुद्ध निष्कर्ष निवात करेंगे जैसा कि गणित, ज्योतिष अथवा तर्कशास्त्र में सम्भव होता है। यही कारण है कि आदर्श राज्य की रूपरेखा में सबसे भन्त में शिक्षा की यह योजना प्रस्तुत की गई है। इस शिक्षा के भन्तर्गत इन विद्याओं का पठन-पाठन होगा। नई-नई खोजों की जाएंगी और शासकों की नई जानकारी प्राप्त होगी। प्लेटो की शिक्षा सम्बन्धी महत्ता को समझने के लिए यह मानना जरूरी नहीं है कि प्लेटो गणित की भाँति ही एक यथार्थ राज्य-विज्ञान की आशा कर रहा था। उसने यही आशा करना पर्याप्त है कि वह अपने और अपने विद्यार्थियों के प्रयत्नों में गणित की इतना अधिक महत्त्व दे रहा था और उसे मानव बुद्धि का सबसे मन्दा स्मारक बना रहा था।

कानून का निषेध

(The Omission of Law)

राजनीति सम्बन्धी केवल कुछ ही पुस्तकें रिपब्लिक की भाँति सम्बद्ध और मूलगत हैं। किसी भी पुस्तक के विचार इतने भौतिक, इतने प्रेरणाप्रद और इतने साहसी नहीं हैं। रिपब्लिक की इन विशेषता ने भी उसे एक सार्वभौम ग्रन्थ बना दिया है। बाद की पीढ़ियों ने इस पुस्तक से अनेक प्रकार की प्रेरणा प्राप्त की है। रिपब्लिक किसी की अनुकूल नहीं है। उसकी अपील सबके लिए है। रिपब्लिक सबसे बड़ी प्रेरणा थी। बाद के सभी यूटोपियन दार्शनिकों ने इसका अनुसरण किया है। लेकिन प्लेटो पुस्तक के इस पहलू में कम रुचि रखता था। उसने अपनी योजना के विवरणों पर ध्यान नहीं दिया है। रिपब्लिक का वास्तविक महत्त्व स्वतन्त्र बुद्धि का महत्त्व है। यह स्वतन्त्र बुद्धि न तो कठिनी में मर्यादित होती है और न मनुष्य की भूतता से। वह कठिनी और मृत्यु की शक्तियों को भी बुद्धि-संगत जीवन के मार्ग पर डाल देती है। रिपब्लिक विद्वान् की शाश्वत आवाज है। यह बुद्धिजीवी के विद्वान की योजना है। यह बुद्धिजीवी ज्ञान और प्रबुद्धि में ही उन शक्तियों के दर्शन करता है जिन पर सामाजिक उन्नति निर्भर है। चीन यह कह सकता है कि एक राजनैतिक शक्ति के रूप में ज्ञान की कुछ सीमाएँ हैं? किस समाज ने अब तक प्रशिक्षित वैज्ञानिक बुद्धि में अपनी समस्याओं का हल करने का प्रयास किया है?

फिर भी इन निष्कर्षों में नहीं बचा जा सकता कि प्लेटो ने रिपब्लिक में अधिकांश बुद्धिजीवियों की भाँति ही समस्या को इतना सुखम मान लिया है कि वह अपना महत्त्व भी बँटवो है। प्लेटो का समाधान है, प्रबुद्ध निरपेक्षता। प्लेटो यह भी मान लेता है कि बुद्धिमानों का शासन केवल थोड़े व्यक्तियों का ही सामन हो सकता है। इसे राजनीति में अन्तिम शब्द नहीं कहा जा सकता। यह धारणा कि सामन

वैज्ञानिक ज्ञान का विषय है और अविकार्य लोग इसे उच्च प्रशिक्षित व्यक्तियों के हाथों में छोड़ सकते हैं, इस महान् विषय को भूल जाता है कि कुछ निरर्थक ऐसे होते हैं जो आदमी को खुद ही बन पड़ते हैं। यह ऐसे मामलों में अव्यवस्था उत्पन्न करने का तर्क नहीं है जहाँ अव्यवस्था का अभिप्राय मान्य साधनों के लिए अव्यवस्थित साधनों को चुनना हो। लेकिन, प्लेटो का तर्क यह मान लेता है कि साधनों का चुनाव साधनों के चुनाव के विलकुल समान है। यह सही नहीं मान्य पड़ता। प्लेटो ने शासन की चिकित्सा में इस प्रति तब तुलना की है कि राजनीति राजनीति नहीं रह जाती। यह ठीक है कि एक व्यवस्था उत्तरदायी मनुष्य एक दाशनिष्ठ नहीं है लेकिन वह एक बीमार भी नहीं है जिसे हर समय विशपन की देखभाल की जरूरत हो। अन्य चीजों के साथ उसे इस बात की भी जरूरत होगी है कि वह अपनी देखभाल खुद कर सके तथा जिम्मेदार मनुष्यों को भी जिम्मेदारी से कार्य कर सके। वह सिद्धान्त जो राजनैतिक सम्प्रदायों को वेबन उन लोगों का ही सम्बन्ध मानता है जो जानते हैं और जो नहीं जानते हैं वास्तविकता से दूर है।

रिपब्लिक का एक अन्य महत्वपूर्ण पक्ष यह है कि उनका कानून और लोकमत के प्रभाव की विलकुल छोड़ दिया है। यह त्रुटि विलकुल ठीक है क्योंकि यदि प्लेटो के प्रेम को मान लिया जाता है तो उसका तर्क लाजवाब है। यदि शासन केवल अपने उच्च ज्ञान के कारण योग्य हैं तो उनका कार्य के सम्बन्ध में लोकमत का निर्णय विलकुल अप्रासंगिक है या उससे सलाह मिलकर करना केवल एक ऐसी राजनैतिक शक्ति है जिसमें कि जनता के सम्मनोप को नियंत्रण में रखा जाता है। इसी प्रकार, दाशनिष्ठ शासन के हाथों को कानून के नियमों में बांध देना, उसी प्रकार सुव्यवस्थापूर्ण है जिस प्रकार किसी योग्य चिकित्सक को इस बात के लिए विवश किया जाए कि वह अपने नुमस् चिकित्सा सम्बन्धी पाठ्य पुस्तकों में से नबल करके दे। लेकिन यह तर्क हमारी समस्या का समाधान नहीं करता। यह तर्क इस बात को मान लेता है कि लोकमत कुछ नहीं है। शासन को लोकमत के सम्बन्ध में पहले से ही अधिक ज्ञान रहता है। इसी प्रकार इस तर्क की एक अन्य त्रुटि यह है कि वह कानून को भी कोई महत्व नहीं देता। इस सम्बन्ध में अरस्तू का यह कहना सही है कि व्यावहारिक ज्ञान विशेषज्ञ के ज्ञान से भिन्न होता है। लोकमत इस बात की प्रकट करता है कि शासन के विविध क्रियाकलापों का जनता के ऊपर क्या प्रभाव पड़ रहा है और जनता उनके बारे में क्या सोच रही है। इसी प्रकार कानून भी केवल श्रमिक नियम नहीं होता। वह यथार्थ मामलों के सम्बन्ध में बुद्धि के प्रयोग का परिणाम होता है। वह एक से मामलों के साथ आदर्श समतुल्य व्यवहार करता है। प्लेटो ने लोकमत और कानून की उपेक्षा करके दोनों के साथ अन्याय किया है।

कुछ भी हो, रिपब्लिक का आदर्श राज्य नगर-राज्य के राजनैतिक विद्वान का निवेद्य करता है। नगर-राज्य के नागरिक स्वतन्त्र थे। वहाँ आशा की जाती थी कि प्रत्येक व्यक्ति अपनी शक्तियों की सीमाओं के अन्तर्गत, शासन के अधिकारों और शक्तियों में भाग ले सकता है। यह आदर्श इस विश्वास पर आधारित है कि कानून की अधीनता तथा किसी अन्य व्यक्ति की अधीनता के बीच कोई बड़ा अन्तर व्यक्ति

देमान् तथा प्रबुद्ध शासक ही क्यों न हों, एक अमिट नैतिक अन्तर होता है। अन्तर है कि पहला तो स्वतन्त्रता और गौरव की भावना के अनुबद्ध है तथा दूसरा नहीं।

। कानून की अधीनता में स्वतन्त्रता का भाव मगर-राज्य में एक ऐसा तत्व था जिसको यूनानी सबसे अधिक नैतिक महत्व देता था और यही उसके विचार से जानी तथा ध्वंश के बीच सबसे बड़ा अन्तर था। यह मान लेना चाहिए कि यह बदलाव यूनानियों के हाथों से अधिकांश यूरोपीय शासन-प्रणालियों के नैतिक आदर्शों में सन्निहित हो गया है। यह आदर्श इस सिद्धान्त में प्रकट हुआ है, "सरकारें अपने व्यापक शक्तियों की शक्ति से प्राप्त करती हैं।" यह प्रतिपक्ष का अर्थ स्पष्ट है, फिर भी यह स्वीकार करना कठिन है कि यह आदर्श मुक्त हो जायेगा। इस कारण प्लेटो के आदर्श राज्य से कानून के विवेक का केवल यही अभिप्राय हो सकता है कि प्लेटो अपने उस समाज के, जिसका वह सुधार करना चाहता था, एक अत्यन्त महत्वपूर्ण नैतिक पक्ष को नहीं समझ सका।

इसके साथ ही यह भी स्पष्ट है कि प्लेटो कानून को राज्य के अनिवार्य तत्व के रूप में उस समय तक शामिल नहीं कर सकता था जब तक कि वह उस सम्पूर्ण दार्शनिक पद्धति का पुनर्निर्माण न कर लेता जिसका कि राज्य एक भाग है। यदि वैज्ञानिक ज्ञान लोकमत से अलग है, जैसा कि प्लेटो मानता है, तो फिर कानून को ऐसा सम्मान कैसे दिया जा सकता है कि वह राज्य में प्रभु शक्ति (sovereign power) बन जाए। कानून रुढ़ि से सम्बन्धित है। वह प्रयोग और अभ्यास में उत्पन्न होता है। वह पीढ़ी दर पीढ़ी के अनुभव का परिणाम होता है। वह विवेक जो प्रकृतिभेदी युक्तिसंगत अन्तर्दृष्टि से उत्पन्न होता है, कानून के दावे के सम्मुख अपने दावों को उस समय तक नहीं त्याग सकता जब तक कि कानून स्वयं ही एक ऐसे विवेक के ऊपर आधारित न हो जो वैज्ञानिक विवेक से भिन्न हो। यदि प्लेटो राज्य की एक शिक्षा समस्या बनाने की गलती करता है, यदि उसे शिक्षा के ऊपर इतना भार पड़ता है कि वह उसे सहन नहीं कर सकती, तो दार्शनिक सिद्धान्तों की ही—विशेषकर प्रकृति और रुढ़ि तथा विवेक और अनुभव के विरोध के सिद्धान्तों की पुनः परीक्षा करनी आवश्यक है। इस सन्देह में ही कि रिपब्लिक का सिद्धान्त मनुष्यात्मक की जड़ तक नहीं पहुँच सका, प्लेटो को अपने जीवन के उत्तर वाल में इस बात की प्रेरणा दी कि वह राज्य में कानून को उचित स्थान दे। फलतः, अपने अपने सौंठ (Laws) नामक ग्रंथ में एक अन्य राज्य का निरूपण किया जिसमें ज्ञान नहीं, प्रभुत्व कानून ही शासी शक्ति हो।

प्लेटो : “स्टेट्समैन” और “लॉज”

(Plato The “Statesman” And The “Laws”)

प्लेटो का उत्तरकालीन राजनैतिक दर्शन ‘स्टेट्समैन’ और लॉज नामक ग्रंथों में निहित है। इन ग्रंथों की रचना ‘रिपब्लिक’ के काफी वर्षों बाद हुई थी। इन दोनों ग्रंथों में काफी साम्य दिखाई देता है। इनका सिद्धान्त रिपब्लिक में दिए गए सिद्धान्त से काफी भिन्न है। ये दोनों रचनाएँ नगर-राज्य की समस्याओं के सम्बन्ध में प्लेटो के चिंतन के अंतिम परिणाम प्रकट करती हैं। प्लेटो ने लॉज की रचना बुढ़ापे में की थी। सभी आलोचकों का कहना है कि इसमें प्लेटो की ह्यासोग्मुसी शक्तियों का दर्शन होता है। तथापि, इस विचार में काफी प्रतिशयोक्ति है। जहाँ तक साहित्यिक विशेषता का सम्बन्ध है, रिपब्लिक और लॉज में कोई तुलना ही नहीं है। रिपब्लिक को सम्पूर्ण दार्शनिक साहित्य में सर्वश्रेष्ठ कृति माना जाता है। दूसरी ओर लॉज एक नीरस रचना है। इसमें असम्बद्धता काफी है। यह भी सवाद के रूप में लिखी गई है। सवाद रूप में लिखी गई रचना में इस प्रकार की त्रुटियाँ हा ही जाती हैं। फिर भी, लॉज में शब्दाढम्बर तथा पुनरावृत्ति का बहुत दोष है। यह अनुभूति कि प्लेटो इसका अन्तिम पुनरीक्षण नहीं कर सका था ठीक हो सकती है। लॉज में भी कुछ श्रेष्ठ अवतरण हैं, ऐसे अवतरण जो योग्य आलोचकों के विचार से उनकी किसी भी कृति से टक्कर ले सकते हैं। फिर भी लॉज में एक अव्यवस्थित साहित्यिक कृति की समता अथवा रुचि का अभाव दीखता है।

संलग्न त्रुटियों के कारण रिपब्लिक की तुलना में लॉज का कम अध्ययन किया गया है। लोगों ने यह भी मान लिया जान पड़ता है कि जहाँ लॉज में साहित्यिक गुण का अभाव है, उसका बौद्धिक पक्ष भी दुर्बल है। यह निश्चित भूल है। लॉज में रिपब्लिक की भाँति कल्पना के मुक्त विहार का अभाव है, लेकिन इस ग्रंथ में प्लेटो ने राजनैतिक वास्तविकताओं का जिस ढंग से सामना किया है, वैसे उसने रिपब्लिक में कभी नहीं किया था। लॉज में क्रम न होने का एक प्राथमिक कारण यह है। लॉज की रचना किसी एक विचार-प्रवाह को लेकर नहीं हुई है। उसकी रचना विषय-वस्तु की जटिलताओं के आधार पर हुई है। रिपब्लिक सनातन पुस्तक है। उसके सिद्धान्तों की व्यापकता कालातीत है। लेकिन, प्राचीन संसार में प्लेटो के उत्तराधिकारियों ने राजनैतिक दर्शन के विकास में उसकी विचारधारा के उत्तरवर्ती रूप से अधिक महत्ता ग्रहण की। अरस्तू के सम्बन्ध में यह बात विशेष रूप से सत्य है। पॉलिटिक्स में सिए प्रस्थान का बिन्दु रिपब्लिक नहीं, प्रत्युत स्टेट्समैन और लॉज है। राज्यों का विधान, उनका राजनैतिक गठन, ‘मिश्रित राज्य’ का सिद्धान्त जैसे विविध राजनैतिक प्रश्नों के सिद्धान्तिक पक्षों पर लॉज का बहुत प्रभाव पड़ा है।

कानून की पुनर्प्रतिष्ठा

(The Re-admission of Law)

रिपब्लिक में प्लेटो के विचार-मूत्र ने एक ऐसे दर्शन का निर्माण किया था जिसमें प्रत्येक चीज दार्शनिक शासक के अधीन रहनी है। दार्शनिक-शासक का सत्ता सम्बन्धी दावा इस तथ्य पर आधारित है कि वही इस बात को समझता है कि मनुष्यों और राज्यों के लिए क्या हितकारी है। इन विचार-मृत्तला का परिणाम यह हुआ कि प्लेटो ने कानून को आदर्श राज्य से बहिष्कृत कर दिया। उसने राज्य को एक शिक्षण-संस्थान के रूप में प्रतिबिम्बित किया, जिसमें अविकसित नागरिक स्थायी रूप से दार्शनिक-शासक की अधीनता में रहते हैं। यह यूनानियों के कुछ बुनियादी विश्वासों के विरुद्ध था। यूनानियों की दृष्टि में कानून के अन्तर्गत स्वतन्त्रता का नैतिक महत्त्व था। वे स्वशासन के कार्य में नागरिकों के योगदान को भी अत्यन्त आवश्यक समझते थे। इस कारण, प्लेटो के राजदर्शन का पहला रूप एक ही सिद्धान्त के प्रति निष्ठावान् रहने के कारण एनपसीय था। वह नगर-राज्य के आदर्शों को भी पूरी तरह प्रकट नहीं कर सका। प्लेटो के दिमाग में भी यह सन्देह बराबर बना रहा था। इस सन्देह ने ही उनकी बाद की विचारधारा को निर्दिष्ट किया। जैसा कि नाम से ही स्पष्ट है, सॉज की रचना का उद्देश्य कानून को वह स्थान देना था जो उसे यूनानियों की दृष्टि में प्राप्त था और जिससे उसे हटाने की प्लेटो ने कोशिश की थी। रिपब्लिक के सिद्धान्त और सॉज के सिद्धान्त में एक यह है कि रिपब्लिक का आदर्श राज्य तो एक ऐसा शासन है जो कुछ विशेष रूप से चुने हुए और विशेष रूप से प्रशिक्षित व्यक्तियों के द्वारा संचालित होता है। इन व्यक्तियों पर किन्हीं सामान्य विनियमों का कोई प्रभुत्व नहीं होता। सॉज का राज्य वह शासन है जिसमें कानून की स्थिति सब से ऊँची है। शासक और शासित दोनों ही उसके अधीन रहते हैं। इस अन्तर के कारण यह आवश्यक हो गया कि प्लेटो अपने समस्त शासन-सिद्धान्तों में क्रान्तिकारी परिवर्तन करें। यथायथ में, प्लेटो ऐसा करने में सफल न हो सका।

प्लेटो ने अपने राजनैतिक दर्शन में क्यो परिवर्तन किए, विद्वानों ने इस सम्बन्ध में स्पष्टीकरण प्रस्तुत करने का प्रयास किया है। प्लेटो ने सिराक्यूज (Syracuse) की राजनीति में भाग लिया था। उसमें वह असफल रहा था। इससे उसे निराशा हुई और राजनैतिक जीवन की यथार्थताओं का बहुत अनुभव हुआ। लेकिन, यह नहीं माना जा सकता कि प्लेटो सिराक्यूज इस भाँती से गया हो कि वहाँ दार्शनिक-शासक द्वारा शासित एक आदर्श राज्य की स्थापना करेगा और चूँकि वह ऐसा नहीं कर सका, अतः उसने अपने विचारों में परिवर्तन कर दिया। प्लेटो ने सातवें पत्र में बिलगुस उल्टी बात कही है। डायोन (Dion) के अनुयायियों को सलाह देते हुए उनसे कहा है

मेरा सिद्धान्त है कि किसी भी या अन्य किसी भी व्यक्ति को मानव राज्यों का अधिनियम में नहीं, प्रभु कानूनों का अधिनियम में रहना चाहिए। अधिनियम सब के लिए बुरा है, राज्यों के

लिए, शासितों के लिए, उनके बच्चों के बच्चों के लिए और उनकी सभा यात्रा गन्तव्य के लिए ।¹

प्लेटो ने यह ३५३ में लिखा था । फिर भी वह कहता है कि नए कानूनों को बनाने के लिए जिस विधायी आयोग की उसी सिफारिश को है, वह योजना उस योजना से मिलती जुलती है जिसे उनमें और डायोन (Dion) ने मिलकर कार्यान्वित करने का प्रयास किया था ।² इसलिए, स्पष्ट है कि सिराक्यूज में प्लेटो का प्रारम्भ से ही यह उद्देश्य रहा था कि वह कानून-मर्यादित राज्य की स्थापना कर सके । यूनानियों का यह आम विश्वास था कि वे उपनिवेश के लिए कानूनों की रचना करने के लिए विधायी आयोग की स्थापना करते थे । प्लेटो ने लाज की रचना के लिए इस साहित्यिक विषय का प्रयोग किया है । यदि स्टेट्समैन की रचना उस समय हुई थी जब प्लेटो डायोन (Dion) के साथ सहयोग कर रहा था (३६७-३६१), तो शासन में कानूनों के सापेक्ष गुण-दोषों की जहाँ उसके मन में रिपब्लिक के निष्कर्षों की व्यावहारिकता के बारे में सन्देह पैदा कर देती है । इसलिए, यह निष्कर्ष उचित होगा कि प्लेटो ने अपने विश्वासों में आकस्मिक परिवर्तन कभी नहीं किया । उसे यह काफी समय से ज्ञात था कि आदर्श राज्य या कानूनों का बहिष्कार उचित नहीं है ।

यह भी एक तथ्य है कि प्लेटो ने यह निश्चय कभी नहीं किया कि रिपब्लिक में वर्णित सिद्धान्त निश्चित रूप से गलत था और उसे स्थापने की जरूरत थी । उसने यह बार-बार कहा है कि लाज में उसका उद्देश्य द्वितीय थ्येस्ट राज्य का वर्णन करना है । उसने इस आरोप को निराधार सिद्ध करने के लिए कानून के महत्त्व के बारे में भी हड़तापूर्वक अपने विचार प्रकट किए हैं । "कानूनों के बिना आदर्श की स्थिति बर्बर पशुओं की तरह हो जाती है ।" लेकिन, यदि योग्य शासक हो तो कानूनों की जरूरत नहीं पड़ेगी क्योंकि 'कोई भी कानून या अध्यादेश ज्ञान से बढ़कर नहीं है ।'³ इसलिए प्लेटो का अन्त तक यह विश्वास रहा था कि वास्तविक आदर्श राज्य में विशुद्ध विवेक का शासन चलना चाहिए । दार्शनिक शासक इस विशुद्ध विवेक का प्रतीक होता है । उससे ऊपर कानून अथवा रूढ़ि का कोई वर्धन नहीं होता । प्लेटो को इस बात का भरोसा नहीं था कि इस आदर्श को कार्यान्वित किया जा सकता है लेकिन ज्योन्यो समय बीतता गया उसका यह विश्वास हो गया कि इसे कार्यान्वित नहीं किया जा सकता । कानून द्वारा शासित राज्य मानव प्रकृति की दुर्बलता के प्रति एक रियायत थी । यह उसे अपने आदर्श राज्य के समान स्वीकार करने को तैयार नहीं था । यदि दार्शनिक शासक का निर्माण करने के लिए आवश्यक ज्ञान उपलब्ध नहीं होता, तो कानून पर आधारित शासन में विश्वास करना ठीक है । कानून का शासन मनुष्यों के शासन से बेहतर ही होता है । इन दो सिद्धान्तों का सम्बन्ध बड़ा सन्तोषजनक है । आदर्श तर्क की दृष्टि से अकाट्य है लेकिन वह व्यवहार

1 331 c-d, L. A. Poste's trans

2. 337 d.

3. 674e, 875c

में उपलब्ध नहीं किया जा सकता। द्वितीय, सर्वश्रेष्ठ राज्य को प्राप्त करना सम्भव नहीं है। लेकिन, वह विश्वासजनक नहीं है।

सर्वश्रेष्ठ और द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य के सम्बन्ध में यह बहिर्नाई प्लेटो के दर्शन की एक मूल समस्या में उत्पन्न हुई थी। प्लेटो को अपने जीवन के उत्तरार्ध में इस समस्या का अनेक बार सामना करना पड़ा। लेकिन वह इसे कभी सुलझ नहीं सका। यह समस्या सिर्फ इस सम्बन्ध में भी नहीं थी कि प्लेटो का शासन में कानून की स्थिति के बारे में क्या विचार था—अच्छा विचार था या बुरा विचार था। यदि शिष्टाचार की सर्व-पद्धति (इसमें सामान्य दार्शनिक सिद्धान्त भी शामिल हैं) सही थी तो फिर राज्य में कानून के लिए कोई स्थान नहीं था। यदि राज्य में कानून को स्थान देना जरूरी था, तो सम्पूर्ण दार्शनिक पद्धति को बदलना और कुछ ऐसे सिद्धान्तों को स्वीकार करना जिनसे कुछ नई उत्तमों पैदा हों, जरूरी था। इससे एक तरह का संकट पैदा हो गया था। प्लेटो ने इसको खुद देख लिया था और उसका वर्णन किया था। यह उसकी बौद्धिक महत्ता का वास्तविक परिचय है। अस्तु के समय से ऐसा कोई भी घातक नहीं हुआ है जिसने प्लेटो के सम्बन्ध में कोई ऐसी आपत्ति प्रस्तुत की हो जो उसे प्लेटो की रचनाओं के अनुशीलन के उपरान्त स्वयं ही ज्ञात न हो गई हो।

भादर्श राज्य से कानून को बहिष्कृत करने के दो कारण थे। प्लेटो के विचार से राजनेतृत्व एक कला है। यह एक यथार्थ विज्ञान पर आधारित है। यह यथार्थ विज्ञान यथित की भाँति है। जिस प्रकार यथित में केवल टाइपों का उल्लेख रहता है उन्हीं प्रकार इस विज्ञान में भी टाइपों पर ही विचार किया जाता है। तथ्यात्मक ज्ञान कुछ उदाहरण ही दे सकता है और इससे अधिक कोई सहायता नहीं देता। इस सिद्धान्त के पीछे यह धारणा कार्य कर रही है कि बुद्धि और अनुभूति एक-दूसरे से अलग रह सकती हैं। भादर्श का ज्ञान उस समय तक सम्भव नहीं है जब तक कि विचारक इन्द्रिय-मापेज ज्ञान से भिरा रहता है। यह कुछ इसी प्रकार है जैसे कि वास्तविक ज्योनिष का ज्ञान उस समय तक नहीं हो सकता जब तक कि भाकाय के नक्षत्रों की भाकृतियों को वास्तविक नक्षत्र ही न समझा जाए।

नीतिशास्त्र के क्षेत्र में सत् के ज्ञान का अभिप्राय राग और क्रोध जैसे शरीर-धर्मों से छुटकारा पाना है। शरीर और भावना का यह भेद कभी-कभी निम्न प्रकृति और उच्च प्रकृति के उच्च विरोध के रूप में प्रकट होता है। प्लेटो की विचारधारा में यह एक क्षीमजनक तत्त्व है। प्लेटो निम्न प्रकृति और उच्च प्रकृति के विरोध को स्वीकार अवश्य कर लेता है, तथापि वह उसके समस्त निष्कर्षों को स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत नहीं है। राजनीति के क्षेत्र में विध्यात्मक कानून (Positive Law) का अभिप्राय वह कानून है जिसका वास्तव में अस्तित्व है और जिसका मनुष्य वास्तविक समाज में उपयोग करते हैं। यह कानून इन्द्रियों तथा भावनात्मिकों का समरूप है। यह बात यूनानियों को भावकत्व की अपेक्षा ज्यादा अच्छी तरह मालूम थी। यूनान का विधान मुख्यतः प्रयोग और अभ्यास पर ही आधारित था। यह उन स्थानों के विषय में भिन्न था जहाँ व्यावसायिक व्यापारिकता होती है तथा न्यूनाधिक रूप से वैज्ञानिक

न्यायशास्त्र (scientific jurisprudence) के तत्त्व पाए जाते हैं। चाहे कुछ भी हो, कानून का विवेक अनुभव का विवेक है, उसका पीढ़ी-दर-पीढ़ी विकास होता है। उसके नियम नई-नई परिस्थितियों का समाधान करते चलाते हैं, वह अपने निश्चित और स्पष्ट सिद्धान्तों का कभी निरूपण नहीं कर पाता। संक्षेप में, वह प्लेटो की मला सम्बन्धी धारणा से बिल्कुल भिन्न है। प्लेटो की मलासम्बन्धी धारणा है—पहले से ज्ञात उद्देश्य को प्राप्त करने के लिए वैज्ञानिक दृष्टि से निर्दिष्ट कारणों का जानबूझ कर प्रयोग। यह समस्या प्रवृत्ति और रुढ़ि के उस विरोध में अन्तर्निहित थी जिससे प्लेटो ने अपना दर्शन प्रारम्भ किया था। यदि कानून का रुढ़ि से सम्बन्ध है (धोक में दोनों के लिए एक ही। सम्भव है), और उसे शासन के एक तत्त्व के रूप में वर्णित नहीं किया जा सकता, तो समस्याओं को ऐसे व्यक्तिगत आधार पर जहाँ वे अधिकतम प्राकृतिक हित कर सकें, विस प्रकार प्रतिष्ठित किया जा सकता है?

यह समस्या आज भी पुरानी नहीं पड़ी है। कोई योजनाबद्ध और सुव्यवस्थित समाज रोमन कानून और अग्रेजी सामान्य कानून द्वारा प्रदर्शित विपुल मनोवैज्ञानिक शक्तियों के साथ कैसे शांति रख सकता है? जीवन का साधारण व्यवहार, उसके रोजाना की भांसाएँ और मूल्य प्रयोग और अभ्यास पर आधारित होने हैं। प्रयोग और अभ्यास का चक्र धीरे-धीरे घूमता रहता है। वह बुद्धिनिरोधी नहीं होता, लेकिन बुद्धि-निरपेक्ष अवश्य होता है। जनता के बीच रुढ़ियों अथवा प्रथाओं की बुद्धि विरोधी शक्तियाँ बराबर सर उठाती रहती हैं। वे वर्तमान व्यवस्था के उचित संशोधन में बाधा उपस्थित करती हैं। क्या जीवन के रुढ़िगत आधार को मनुष्य के उन अभ्यास-गत मूल्यों और आदर्शों को जिनसे वे अपनी व्यक्तिगत महत्वाकांक्षाओं को तथा अन्य व्यक्तियों के साथ अपने सम्बन्धों को नियमित करते हैं, बुद्धि का विरोधी माना जाए तथा यह समझा जाए कि यह जीवनयापन और शासन की कला के मार्ग में एक बाधा है? वास्तव में यही धारणा रिपब्लिक के आदर्श राज्य के पीछे है। इस धारणा ने ही प्लेटो को उस राज्य के जिसकी वह रक्षा करना चाहता था, सबसे प्रिय राजनैतिक आदर्श का विरोधी बना दिया। यदि अभ्यास और प्रयोग बड़े शत्रु नहीं हैं, यदि रुढ़ि प्रवृत्ति-विरोधी नहीं है तो फिर इन दोनों को एक दूसरे का पूरक कैसे समझा जाए? क्या कोई मनुष्य दो स्वामियों की सेवा कर सकता है? या क्या मनुष्य को केवल एक का ही अनुसरण करना चाहिए और दूसरे को छोड़ देना चाहिए? प्लेटो ने सुवरात से यह सीखा था और उसने जिन्दगी भर इसे नहीं छोड़ा कि विवेक या अनुसरण करना चाहिए। लेकिन, प्लेटो का इस बारे में कम विश्वास हो गया कि उसे रुढ़ि का तिरस्कार करना चाहिए। प्लेटो के उत्तरकासीन राजनैतिक दर्शन की यही समस्या है कि राज्य में कानून को क्या स्थान दिया जाए।

कानून का स्वर्ण-सूत्र

(The Golden Cord of the Law)

स्टेट्समैन में भी इस समस्या का विवेचन हुआ है। यह पुस्तक कोई राजनैतिक वृत्ति नहीं है। इसमें अधिकतर परिभाषाओं पर विचार किया गया है। इस पुस्तक

का मुख्य विषय राजनेता है। लेकिन यह चुनाव केवल संयोग पर आधारित नहीं था। इस पुस्तक का निष्कर्ष भी यह है कि राजनता एक प्रकार का कलाकार होता है जिसकी मुख्य योग्यता ज्ञान ही है। प्लेटो ने राजनता की तुलना गडरिये से की है। गडरिये की भांति राजनेता भी मानव समुदाय का नियंत्रण और व्यवस्थापन करता है। घटसरा राजनता पुटुम्ब के मुखिया की तरह होता है जो परिवार को इस तरह चलाता है जिनसे नि उमने सब सदस्यों का भला हो। भरस्तू ने अपनी पॉलिटेक्स का प्रारम्भ इसी तर्क से किया है। भरस्तू ने बताया है कि परिवार और राज्य दो भिन्न तरह के समुदाय हैं। परिवार को सिविल शासन का ठीक समरूप नहीं माना जा सकता। यह प्रश्न जैसा मासून पड़ता है उससे बड़ी विस्तृत है। भागे चत का यह निरफुग शासन और उदार शासन के समर्थकों के बीच विवाद का कारण बन गया। प्रश्न यह है कि क्या प्रजाजनों को शासकों के ऊपर ऐसे ही निर्भर माना जाए जैसे कि पच्चे अपने माता पिता के ऊपर निर्भर होते हैं? या उन्हें उत्तरदायी और स्वाधीन माना जाए? मुख्य बात वह भाव नहीं है जिसमें प्लेटो ने इस प्रश्न का उत्तर दिया बल्कि यह तथ्य है कि उमने इस पर विचार किया। रिपब्लिक में यह मन लिया गया था कि राजनेता एक कलाकार है और उसे शासन करने का अधिकार है क्योंकि वह 'सर्व' को जानता है। स्टेट्समैन में इस प्रश्न के समर्थन में प्रमाण जुटाए गए हैं और रिपब्लिक की धारणा की विस्तृत व्याख्या की गई है।

स्टेट्समैन में बताया गया है कि यदि शासन वास्तव में कलाकार है और अपने कार्य को अच्छी तरह करता है तो उसे पूरी निरंकुशता प्राप्त होनी चाहिए

शासन-प्रणालियों में बड़ा शासन-प्रणाली सबसे ठीक है और बड़ा बारतविक शासन-प्रणाली है जिनमें शासकों के पास सम्मान नहीं, प्रत्युत बारतविक शक्त होता है। वे कानून बना सकते हैं या नहीं, उनके प्रजाजन राजा है या नहीं, इसका कोई महत्व नहीं है।¹

यह वास्तव में बहुत कठोर वचन है कि शासन कानून के बिना चले। लेकिन कानून को भीमंत मामलों पर ही अधिकतर विचार करना पड़ता है और यह अनुचित है कि वाल्व में कोई योग्य शासक कानून न बन्ध जाए। यह उसी प्रकार अनुचित है जिस प्रकार कि किसी चिकित्सक का इस बात के लिए विवश किया जाए कि वह किताब देन देव कर अपने नुमस्त्र लिखे चाह उम चिकित्सक में इतनी योग्यता हो कि वह खुद जिनसे निम्न सन। यह तर्क कुछ ऐसा है कि इसके आधार पर प्रबुद्ध निरंकुशता का प्लेटो के समय में आज तक समर्थन दिया जाता रहा है। यदि प्रादमियों को विवश किया जाता है कि वे लिखित कानूनों और भूतकालीन परम्पराओं के खिलाफ पहले से ज्यादा न्याय पूर्ण और धन्यस्वर कार्यों का करें तो यह बहना गन्त है कि उनसे भाव भयाव होता है।² इस बात का ज्यादा साग नहीं जानते कि राज्य के लिए क्या अच्छा है। इस प्रकार स्टेट्समैन में रिपब्लिक की धारणा को स्पष्ट कर दिया गया है—और उसका निष्कर्ष की पूरी तरह मान लिया गया है। प्रादस राज्य में शासक को प्रजा की महमनि पर ध्यान देन की जरूरत नहीं है। यदि

1 Statesman, 293a H N Fowler's trans

2 236 e—d

प्रजा को कानून की रूढ़ियों और परम्पराओं के अनुसार स्वतंत्रता दे दी जाए तो इससे शासक की कलात्मकता में कमी आयेगी।

फिर भी प्लेटो अपने विचार के सब परिणामों को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं है। वह इस बात को जानता है कि इस प्रश्न का एक पहलू और है। यह इस बात से स्पष्ट है कि वह राजा और भ्रष्टाचारी शासक के बीच भी भेद करता है। भ्रष्टाचारी शासक अनिच्छुक प्रजाजनो के ऊपर जबरदस्ती से शासन करता है लेकिन वास्तविक राजा या राजनेता अपने शासन को ऐच्छिक बनाने की कला जानता है। इन दोनों स्थितियों को एक करने का कोई उपाय नहीं है। लेकिन यह साफ है कि प्लेटो उनमें से किसी को भी छोड़ने के लिए तैयार नहीं है। मनुष्य अपनी परम्पराओं की तुलना में अच्छे बनें इसके लिए उन्हें विवश करने में कोई धुराई नहीं है। फिर भी, प्लेटो यूनानियों के उस शासन के प्रति तिरस्कार को जो केवल बल पर आधारित हो विजित नहीं कर पाता। यह उद्धरण रिपब्लिक की आठवीं और नवीं पुस्तकों के उन उद्धरणों से साम्य रखता है जहाँ प्लेटो ने भ्रष्टाचारी शासन और भ्रष्टाचारी शासक की तीव्र निन्दा की है। इसका मुख्य आधार यह है कि भ्रष्टाचारी शासक सामान्य मानव सम्बन्धों के प्रति आदर का भाव नहीं रखता।

प्लेटो ने स्टेट्समैन में राज्यों का भी वर्गीकरण किया है। उसका यह वर्गीकरण भी रिपब्लिक के वर्गीकरण से कुछ भिन्न है। दो ध्यान देने योग्य बातें ये हैं। पहली बात तो यह है कि आदर्श राज्य सम्भव राज्यों के वर्ग से पृथक् रखा गया है। दूसरी बात यह है कि लोकतन्त्र को रिपब्लिक में जो स्थान दिया गया है उससे महत्त्वपूर्ण स्थान उसे स्टेट्समैन में दिया गया है। रिपब्लिक में राज्यों के वर्गीकरण का विशेष प्रयत्न नहीं किया गया है। उसमें आदर्श राज्य को सबसे ऊँचा स्थान दिया गया है और वास्तविक राज्यों को एक के बाद एक करके शासन का विकृत रूप माना गया है। उदाहरण के लिए सैनिक राज्य (timocracy) आदर्श राज्य का विकृत रूप है। अल्पतन्त्र या घनिकतन्त्र (oligarchy) सैनिक शासन का विकृत रूप है। लोकतन्त्र अल्पतन्त्र का विकृत रूप है और भ्रष्टाचारी शासन (tyranny) जो सूची में सबसे नीचे है, लोकतन्त्र का विकृत रूप है। स्टेट्समैन में राज्यों का अधिक विस्तृत वर्गीकरण किया गया है। आदर्श राज्य या दार्शनिक शासन के द्वारा शासित विमुक्त राजतन्त्र देवीय होता है। वह इतना पूर्ण होता है कि मनुष्य उसके साथ नहीं होते। वह वास्तविक राज्यों से इस अर्थ में भिन्न होता है कि इसमें ज्ञान का शासन चलता है और कानून की कोई जरूरत नहीं होती। यह रिपब्लिक का राज्य है। इसे भव स्वर्ग में स्थित आदर्श मान लिया गया है। मनुष्य इसकी भक्त कर सकते हैं, लेकिन इसे प्राप्त नहीं कर सकते। दो वर्गीकरणों को एक दूसरे से काट कर वास्तविक राज्यों का वर्गीकरण प्रस्तुत किया गया है। राज्यों के परम्परागत त्रिभुजी विभाजन को भव छ-भागों में बाँट दिया गया है। राज्यों के प्रत्येक प्रकार के दो भाग कर दिये गए हैं—एक कानूनरहित और

दूसरा कानूननिष्ठ राज्य। इस प्रकार प्लेटो ने छ प्रकार के राज्य माने हैं। इनमें से तीन राज्य तो कानूननिष्ठ हैं और तीन कानूनहीन। राज्यों के इन वर्गीकरणों को प्रागे चल कर भरस्तू ने अपनी पॉलिटिक्स में अपनाया। एक व्यक्ति के शासन से राजतन्त्र (monarchy) और अत्याचारी शासन (tyranny) होता है। कुछ व्यक्तियों के शासन से कुलीनतन्त्र और अल्पतन्त्र शासन (oligarchy) होता है। प्लेटो ने पहली बार लोकतन्त्र के दो रूप स्वीकार किये हैं—सौम्यरूप और प्रतिवादी रूप। इससे भी ज्यादा आश्चर्यजनक बात यह है कि प्लेटो ने लोकतन्त्र को कानून-विहीन राज्यों में सबसे अच्छा और कानूननिष्ठ राज्यों में सबसे खराब माना है। लोकतन्त्र के ये दोनों रूप भी अल्पतन्त्र से बेहतर हैं। बाद में प्लेटो ने लॉज में जिस द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य की रचना की है, उसमें वह राजतन्त्र और लोकतन्त्र का समन्वय करना चाहता है। प्रकारान्तर से प्लेटो यह मान लेता है कि वास्तविक राज्य में जनता की स्वीकृति और सहयोग की उपेक्षा नहीं की जा सकती।

इसलिए, यह स्पष्ट है कि प्लेटो का नया सिद्धान्त द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य का है। इसमें स्वर्ग तथ्य पृथ्वी के राज्य का अन्तर निहित है। मनुष्य का वर्तमान ज्ञान इतना अधिक नहीं है कि दार्शनिक शासक के भादर्श को कार्यान्वित किया जा सके। इसलिए, समस्या का सर्वश्रेष्ठ मानवोचित समाधान यही है कि हम उस बुद्धि पर आधारित रहे जिसे कानून में प्रकट किया जा सकता है। साथ ही हमें अभ्यास और प्रयोग के प्रति मनुष्य की स्वाभाविक श्रद्धा का भी भरोसा करना चाहिए। प्लेटो ने इस समझौते को बड़ी कटुता से स्वीकार किया है। यह कटुता उससे इस कथन से स्पष्ट है कि भव सुकरात का प्राणदण्ड उचित सिद्ध होना चाहिए।¹ उत्तराधिकार में प्राप्त कानून के सहित राज्य को स्वर्ग के नगर की एक अनुकृति मानना चाहिए। इसमें कोई सन्देह नहीं कि कानून मनमानी से अच्छा है और कानूननिष्ठ शासक की पवित्रता किसी अत्याचारी शासक या धनिकतन्त्र या भीड़ की स्वेच्छाचारी इच्छा से अच्छी है। इस बात में भी सन्देह नहीं किया जा सकता कि सामान्य रूप से कानून सत्य बनाने वाली शक्ति है। मनुष्य की प्रकृति ही कुछ ऐसी है कि यदि कानून न हो तो वह निरुप्युक्ततम जगती पशु हो जायेगा। यह कथन भरस्तू के लिए स्वाभाविक है। यह प्लेटो के लिए तो विश्वास की ही एक चीज है। प्लेटो का दर्शन जिसमें ज्ञान और मत के बीच भारी अन्तर माना गया है इसका कोई सन्तोषजनक समाधान नहीं देता।

लॉज के एक उत्कृष्ट उद्धरण में प्लेटो ने यह स्पष्ट कहा है कि उसके लिए यह विश्वास की वस्तु है —

मान लीजिए कि हममें से प्रत्येक जीवित प्राणी देवताओं का प्रतिमासम्पन्न कथपुत्रा है। हमारा यह रूप उनके विनोद के लिए है या किसी अन्य गम्भार उद्देश्य के लिए है, इस बारे में हमें कुछ नहीं मालूम। लेकिन, इतना हम जानते हैं कि हमारे आन्तरिक विकार हमें उसी प्रकार चलायमान रखते हैं जैसा कि स्लावु अथवा रस्मिया। हमारे आन्तरिक विकार एक दूसरे के विरोधी होने का कारण हमें एक दूरे में प्रतिक्लेश निरा में रोकते हैं। यहाँ अन्धकार और दुराई के बीच

की विभाजक रेखा है। इन चालक शक्तियों में एक शक्ति का प्रमुख को सदैव अनुसरण करना चाहिए और उसे मान्यता देनी चाहिए। इस चालक शक्ति के उपयोग द्वारा वह अन्य शक्तियों या विचारों का प्रतिकार कर सकता है। यह सबसे मुख्य, स्वर्णिम और ध्यान देने योग्य डोर है। यह राज्य का सार्वभौमिक कानून है। जहाँ अन्य दृष्टियाँ कठोर, अमान्य तथा दूर सम्भव आकार और आभास की होती हैं, यह रस्सी लचीली और म्माय होती है क्योंकि यह होने की बनी हुई होती है। कानून की इस उद्दिष्ट प्रमुख डोर के साथ हमें सदैव सहयोग करना चाहिए। यह स्वर्ण-डोर उद्दिष्ट तो है, परन्तु यह सरासरी न होकर बरम है। इसलिए, उसे सदैव सहायकों की आवश्यकता है जिससे कि हमारे अन्दर का स्वर्ण अश्व दूसरे अश्वों को पराजित कर सके।¹

अतः, यह स्पष्ट है कि प्लेटो का बाद का सिद्धान्त कानून के स्वर्ण सूत्र के ऊपर टिका हुआ है। इसका अभिप्राय यह है कि उसके सगठन का नैतिक सिद्धान्त रिपब्लिक के सिद्धान्त से भिन्न है। जब राज्य में कानून की वही स्थान प्राप्त है जिसे प्लेटो ने आदर्श राज्य में बुद्धि को दिया था और जिसे वह जब भी प्रकृति में सर्वोच्च शक्ति मानता था। आदर्श राज्य की मुख्य विशेषताएँ ये थी—न्याय, धर्म का विभाजन, और कार्यों का विशेषीकरण जिससे कि प्रत्येक व्यक्ति अपने उचित स्थान पर रहे तथा वह इस धर्म में अपना प्राप्य प्राप्त कर सके कि उसकी दायताओं का अधिक से अधिक विकास हो और वह उनका भरपूर उपयोग कर सके। लाँज के राज्य में बुद्धि कानून का मूर्त रूप धारण करती है। उसमें आदर्श राज्य की भाँति व्यक्ति और राज्य का पूरी तरह सामंजस्य तो नहीं हो पाता, लेकिन फिर भी कानून द्वारा बनाये गए नियम प्रायः सन्तोषजनक ही होते हैं। फलतः, इस प्रकार के राज्य में सबसे बड़ा गुण आत्ममयम का है। इसका अभिप्राय यह है कि नागरिक कानून का पालन करते हैं जबकि राज्य की सत्थाओं के प्रति उनके मन में आदर का भाव रहता है और वे कानून की शक्तियों की अधीनता स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत रहते हैं।

लाँज की प्रारम्भिक पुस्तकों में प्लेटो ने स्पार्टा जैसे उन राज्यों की तीव्र आलोचना की है जिन्होंने चीमे गुण साहस को अपने प्रशिक्षण का मुख्य उद्देश्य बना लिया है और इस प्रकार नागरिक गुण की सैनिक सफलता का भातहत माना है। प्लेटो ने रिपब्लिक में सैनिक तन्त्र (timocracy) का जो विवरण दिया है, लाँज में स्पार्टा का मूल्यांकन उससे कम किया है। प्लेटो ने लाँज में बुद्धि की निरयंकता पर भी प्रकाश डाला है। प्लेटो के विचार से राज्य का धर्म उद्देश्य तो घरेलू और वैदेशिक सम्बन्धों में समरसता को प्राप्त करना है। यह समरसता आदर्श राज्य में कार्यों के विशेषीकरण से प्राप्त हो सकती है। इस पूर्ण समरसता से दूसरे दर्जे पर कानून का पालन आता है। इसलिए लाँज का राज्य आत्म सयम की भावना पर टिका हुआ है। वह कानून के आज्ञापालन द्वारा समरसता को प्राप्त करने का प्रयास करता है।

मिश्रित राज्य

(The Mixed State)

इस प्रकार, यह स्पष्ट है कि इस वांछित उद्देश्य को प्राप्त करने के लिए राजनैतिक सगठन के एक ऐसे सिद्धान्त की जरूरत है जो प्लेटो के उत्तरकासीन बर्तान

मे वही फर्ज भदा कर सके जो रिपब्लिक मे श्रम के विभाजन और नागरिकों के तीन वर्गों के विभाजन ने किया था। प्लेटो ने एक ऐसे सिद्धान्त की खोज भी ली। यह सिद्धान्त राजनैतिक दर्शन के परवर्ती इतिहास मे भी चल निकला। दिन राजनैतिक विचारकों ने राजनैतिक समूह की समस्याओं पर चिन्तन किया, उनमें से अविदार ने इस सिद्धान्त को स्वीकार कर लिया। यह सिद्धान्त मिश्रित राज्य का सिद्धान्त था। इस सिद्धान्त का उद्देश्य शक्तियों के सन्तुलन के द्वारा समरसता को प्राप्त करना है। दूसरे शब्दों मे यह सिद्धान्त विरोधी प्रवृत्ति के प्रनिबूल सिद्धान्तों का कुछ इस तरह से संयोग करता है जिससे कि ये एक-दूसरे को निराकृत कर दें। इन प्रकार, स्थापित विरोधी राजनैतिक तनावों का परिणाम होना है। यह सिद्धान्त शक्तियों के पृथक्करण के सुप्रसिद्ध सिद्धान्त का पूर्ववर्ती था। माटेस्कु (Montesque) ने इस सिद्धान्त की शताब्दियों बाद पुन खोजा और इसे ब्रिटिश संविधान की श्रेष्ठता का मूल कारण माना। साँज मे प्लेटो का मिश्रित राज्य राजतन्त्रात्मक शासन की बुराई और लोकतन्त्रात्मक शासन की स्वतन्त्रता का समन्वय है। यह नहीं कहा जा सकता कि प्लेटो जिस संयोग को अपने दिमाग मे रखे हुए था उसे वह पूरी तरह कार्यान्वित कर सका या वह मिश्रित संविधान के आदर्श के प्रति सदैव निष्ठावान् रहा। प्लेटो की निष्ठा पूरी तरह से खण्डित थी और अन्त में वह अपनी उसी पुरानी विचार पद्धति पर आ गया जिसका उसने रिपब्लिक मे विचार किया था।

फिर भी, प्लेटो ने मिश्रित राज्य के सिद्धान्त पर जिस ढंग का विचार किया है और उसका जिस ढंग से समर्थन किया है, वह बाद के अध्ययन मे बड़ा उपयोग सिद्ध हुआ। साँज ने वास्तविक राज्यों पर विचार किया गया है। फलतः, प्लेटो की निष्कर्ष है कि रिपब्लिक मे उत्तरे कल्पना के आधार पर जिस राज्य की सृष्टि की थी, वह पद्धति उपयुक्त नहीं है। अब समस्या यह है कि राज्यों का वास्तविक उत्थान और पतन क्यों होता है, उनकी महत्ता और अधोगति के क्या कारण हैं। साँज की तीसरी पुस्तक मे प्लेटो ने दार्शनिक इतिहास पर विचार किया। प्लेटो का कहना है कि इन इतिहास के अन्तर्गत यह विवेचन होना चाहिए कि मानवता का कैसे विवास हुआ है, उसके क्या-क्या मुख्य गुण रहे हैं और प्रगति की अवस्था के क्या कारण रहे हैं। इस विश्लेषण के द्वारा राजनैतिक स्थिरता के नियमों का पता लगाया जा सकता है। बुद्धिमान राजनेता मानव समाज के वर्तमान को उचित दिशा मे नियन्त्रित और निर्दिष्ट करने के लिए इन नियमों से सलाह लेना है। एक स्थल पर प्लेटो ने कहा है कि मानव जीवन ईश्वर, संयोग और कला द्वारा नियन्त्रित होता है और कला की मदद से गांधी सहयोग करना चाहिए। यह गहरी है कि प्लेटो के पौराणिक इतिहास मे वास्तविक खोज के किन्हीं सिद्धा

1. ममकट प्लेटो ने मिश्रित राज्य का खोज नहीं की। जर्नल (पॉलिटिक्स, 125-33) में मिश्रित राज्य के अन्य सिद्धांतों की चर्चा की है। ये सिद्धांत पहले के लेखकों के होते हैं। लेकिन, इस सिद्धांत का सबसे पहले विवेचन करने वाला एक अब साँज ही निम्न है।

2. Laws, 709-c

का निर्देश नहीं किया गया है। फिर भी लॉज में उसको यह सुभाव कि राजनैतिक अध्ययन की सम्यता के इतिहास के साथ सम्बन्धित होना चाहिए, प्रागे चलकर बड़ा उपयोगी प्रमाणित हुआ। यह रिपब्लिक की विद्वत्पणात्मक और निगमनात्मक पद्धति (deductive method) में अधिक फलदायी मिद्ध हुआ। इसने सामाजिक अनुशीलन की प्रामाणिक परम्परा का श्रीगणेश किया और सोज की उस विशेष प्रणाली को जन्म दिया जिसका धागे चलकर अरस्तू ने विकास किया।

जाति के दार्शनिक इतिहास के सम्प्रदाय में प्लेटो की योजना विशेष स्पष्ट नहीं है। इसका एक तो अधिक उद्देश्य और एक में अधिक मिद्धान्त है। प्रथमतः गुणान की संस्थाओं का जिस दिशा में विकास हुआ था प्लेटो ने सिद्धान्त पर उसकी छाप है। शुद्ध-शुद्ध में मनुष्य एकाकी परिवारों में पशुपासना का जीवन व्यतीत करते थे, उन्हें न भातृप्रो का प्रयोग आता था न वे सामाजिक मर्यादा से परिचित थे और न उनमें सम्य जीवन के भाव गुंथे थे। प्लेटो ने विचार से यह एक प्रकार का प्राकृतिक युग था। इसमें आदमों दानि से रहते थे। इस युग में युद्ध के कारण या महत्वाकांक्षी समाज की विशेषता होती हैं अभी पैदा नहीं हुए थे। प्लेटो की रचनाओं में हम उस 'प्राकृतिक अवस्था' (State of Nature) के संकेत मिल जाते हैं जिस पर बाद के अनेक दार्शनिकों ने विचार किया। ज्यों ज्यों जनसंख्या बढ़ती है कृषि का विकास होता है और नयी दस्तकारियाँ बापती हैं परिवारों को गाँवों में एकत्रित किया जाता है। अन्त में राजतन्त्र उठ खड़े होते हैं जो गाँवों या नगरों में समवेत करते हैं। अरस्तू ने पॉलिटिक्स में प्रारम्भिक अध्यायों में इसी विचार-सूत्र को पकड़ा है और नगर की सम्य जीवन की सम्भावनाओं का वाहक बताया है।

मिश्रित संविधान के उदय के सम्बन्ध में प्लेटो के दो उद्देश्य प्रीर हैं। एक उद्देश्य तो आनुपणिक है और दूसरा प्रवान। प्लेटो ने आनुपणिक रूप से स्पर्धा की प्रालोचना की है। उसने स्पर्धा के पतन का एकमात्र कारण यहाँ के सैनिक संगठन को ठहराया है। उसका कथन है कि "राज्या का विनाश गतान के कारण होता है।" लेकिन, प्लेटो का मुख्य उद्देश्य यह बताना है कि राजतन्त्र की और उसके साथ प्रत्याचारी शासन की स्वेच्छाचारी शक्ति फारस की भाँति किस प्रकार पतन का कारण बनती है और अनियन्त्रित लोकतन्त्र स्वतन्त्रता की प्रतिध्वनि के कारण एथेंस की भाँति किस प्रकार अपने हाथों से अपने पैरों पर कुल्हाड़ी मारता है। यदि ये दोनों ही मध्यममार्गों (moderate) रहें, शक्ति का युद्ध के साथ और स्वतन्त्रता का व्यवस्था के साथ सम्प्र-व बनाए रखते, तो दोनों की तरक्की होती। दोनों ही दशाओं में प्रतिवाद विनाशक सिद्ध हुआ। इस उदाहरण के आधार पर हमें एक ऐसे सिद्धान्त के दर्शन होते हैं जिसकी बुनियाद पर थोड़े राज्य के दर्शन हो सकते हैं। यदि शासन राजतन्त्रात्मक न हो, तो उमम राजतन्त्र का सिद्धान्त—कानून के अधीन विवेकपूर्ण और संशयत शासन का सिद्धान्त—अवश्य होना चाहिए। इसी प्रकार, यदि शासन लोकतन्त्रात्मक न हो, तो उममें लोकतन्त्र का सिद्धान्त—कानून के अधीन जनता की स्वतन्त्रता और शक्ति का सिद्धान्त—अवश्य रहना चाहिए।

इस तर्क की सामान्य व्याख्या की जा सकती है। भूतकाल में मनुष्य के

सत्ता सम्बन्धी दावों के अनेक आधार रहे थे। माता-पिता का बच्चे के ऊपर, वृद्धों का ससुरों के ऊपर, स्वतंत्र व्यक्तियों का दासों के ऊपर, उच्चवर्णियों का निम्नवर्णियों के ऊपर, भ्रजवृत्तों का दुबलों के ऊपर तथा ताट द्वारा निर्वाचित शासकों का अन्य नागरिकों के ऊपर अधिकार रहा था।¹ इन में से कुछ की दूसरों के साथ सगति नहीं बैठ पाती। इसलिए, विवाद रहता है। प्लेटो के विचार से सत्ता के सम्बन्ध में 'स्वाभाविक' दावा तो बुद्धिमानों का कम बुद्धिमानों के ऊपर है, लेकिन यह बात आदर्श राज्य की है। द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य में मुख्य समस्या इन दावों को चुनना और उन्हें आपस में इस प्रकार मिलाना है जिससे कि सबसे अधिक कानूननिष्ठ नियम प्राप्त किया जाए। व्यवहार में इसका अभिप्राय यह है कि, धायु, कुलीनता अथवा सम्पत्ति के साथ पक्षपात प्रकट करके कुछ-कुछ विवेक के निकट ही पहुँचा जाये। धायु, कुलीनता या सम्पत्ति औसत से कुछ अधिक योग्यता को प्रकट करते हैं। साथ ही, लोकतन्त्र के विचार से समूह के लिए भी थोड़ी गुंजाइश रखी जा सकती है। प्लेटो ने राजतन्त्र के मिश्रण का इसी तरह से वर्णन किया है। उसका यह वर्णन बहुत ठीक नहीं रहा है।

इन विशेषताओं से मजिद राज्य की स्थापना करने के लिए यह जरूरी है कि उन भौतिक, आर्थिक और सामाजिक तत्वों की ओर भी ध्यान दिया जाए जिनके ऊपर राजनैतिक संविधान निर्भर रहता है। इसका कारण यह है कि प्लेटो का निश्चित राज्य केवल राजनैतिक शक्तियों का ही समन्वय नहीं है। इसलिए, प्लेटो ने नगर की भौगोलिक दशा का वर्णन किया है। वह नगर के लिए सबसे अधिक अनुकूल जलवायु और भूमि का भी वर्णन करता है। यहाँ भी वह ऐसे तत्व का समावेश करता है जो बाद के राजनैतिक विचारकों के लिए उनके राजनैतिक दर्शन या एक परम्परागत भाग हो गया। स्वयं भरतृ के ऊपर इसकी छाप है। उसने सर्वश्रेष्ठ राज्य की रूपरेखा प्रस्तुत करने से पहले इसका विवेचन किया है।² प्लेटो के विचार से नगर के लिए समुद्र-तट अच्छा नहीं है। इसका कारण यह है कि विदेशी वाणिज्य ब्रह्मचार को प्रथम देता है। विदेशी वाणिज्य का अभिप्राय नौसेना हो जाता है और नौसेना का अभिप्राय लोभतन्त्रात्मक जनसमाज के हाथों में सत्ता का होना होता है। यह दृष्टिकोण एथेंस के इतिहास पर आधारित है। प्लेटो ने पहले स्पार्टा द्वारा सैनिक शक्ति के दुरुपयोग की निन्दा की थी। यहाँ उसने एथेंस द्वारा नौसैनिक शक्ति के दुरुपयोग की बुराई की है। प्लेटो का आदर्श एक कृषि-व्रथान समाज है। इस समाज को एक ऐसी भूमि पर निवास करना चाहिए जो उसे भरण-पोषण की सारी सामग्री दे सके लेकिन जो ऊबड़-खाबड़ हो। इन तरह की भूमि लोगों को परिश्रमी और समयो धनाती है। भ्रजवृत्तों शतान्दी के बहुत से विचारकों ने स्विट्जरलैंड की इसी आधार पर प्रशंसा की है। स्विट्जरलैंड में भी वाणिज्यवाद और उद्योगवाद के प्रति यही अविद्वान ध्वनित होता है। प्लेटो

1. 690 a-d दावों की कुछ इन्हीं प्रकार की कुछ पॉलिटिक्स में भरतृ ने प्रस्तुत की है। 3, 12-13, 12839, 14 ff

1. *Politics*, Bk VII (इस्तरा का परम्परागत रूप)

को यह भी यकीन है कि जाति, धर्म, बानून और भाषा की समानता वांछनीय है यद्यपि कि यह रुढ़ि को आवश्यकता से अधिक महत्त्व न देती हो ।

सामाजिक और राजनैतिक संस्थाएँ

(Social and Political Institutions)

सामाजिक संस्थाओं में राजनीति की दृष्टि से सबसे महत्त्वपूर्ण संस्था सम्पत्ति का उपयोग और स्वामित्व है । रिपब्लिक में भी प्लेटो का यही विचार रहा था यद्यपि वहाँ उसने शिक्षा को प्रथम स्थान दिया था । जब प्लेटो वास्तविक राज्यों पर विचार करता है, वहाँ वह और भी सही है । सॉलॉ में भी प्लेटो का यह विचार है और वह इसे रक्षमान भी छिपाता नहीं है कि साम्यवाद आदर्श व्यवस्था है । लेकिन वह इतनी अशुद्धी है और मानव प्रकृति अभी इतनी अपूर्ण है कि इस व्यवस्था को कार्यान्वित नहीं किया जा सकता । फलतः मानवी दुर्बलता को ध्यान में रखते हुए प्लेटो अपने द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य में व्यक्तिगत सम्पत्ति और व्यक्तिगत परिवार दोनों की इजाजत दे देता है । प्लेटो अब भी यह चाहता है कि शिक्षा को समान शिक्षा मिले और ये सैनिक तथा अन्य नागरिक कर्त्तव्यों में पुरुषों के समान ही भागीदार हों लेकिन वह उनके पदधारण के सम्बन्ध में सीमा रहता है । प्लेटो एक स्त्री-पुरुष सम्बन्ध को उचित मानता है लेकिन, वह इस सम्बन्ध के ऊपर सरकार की पूरी निगरानी जरूरी समझता है । प्लेटो ने व्यक्तिगत सम्पत्ति की अनुमति अवश्य दी है, लेकिन वह सम्पत्ति के प्रयोग और उसकी मात्रा को निश्चित कर देता है । इस सम्बन्ध में उसने स्पर्श की व्यवस्था का अनुसरण किया है । प्लेटो ने नगर राज्य की जनसंख्या ५०४० निश्चित की है । प्लेटो जमीन को बराबर के कई टुकड़ों में बाँट देता है । इन टुकड़ों को न विभाजित किया जा सकता है और न हस्तांतरित । जमीन की पैदावार सार्वजनिक भोजनागार में पचसती डग से काम में लाई जाती है । इस प्रकार भूमिगत सम्पत्ति का समानीकरण हो जाता है । जमीन की वादन दाग या भ्रष्टाचार करते हैं । ये पैदावार का एक हिस्सा लगान के रूप में देते हैं ।

इसके विपरीत प्लेटो सम्पत्ति की अग्रमानता को स्वीकार कर लेता है । लेकिन, वह उसकी सीमा निश्चित कर देता है । प्लेटो का मत है कि एक नागरिक के पास साठ की जमीन में चार गुने मूल्य की सम्पत्ति ही अधिक से अधिक रह सकती है । इसका उद्देश्य अमीरी गरीबी की अत्यधिक विषमताओं को दूर करना है । ग़ुलान के अनुभव में यह प्रकट हो गया था कि अमीरों-गरीबों का अत्यधिक भेदभाव ही नागरिक बलह का मूल कारण होता है । प्लेटो ने जितनी बटोरता से सम्पत्ति की सीमा निश्चित की है उतनी ही बटोरता से उसने सम्पत्ति के प्रयोग पर प्रतिबन्ध लगा दिए हैं । नागरिक बिग्री तरह का उद्योग धंधा, व्यापार-वाणिज्य या दस्तकारी नहीं कर सकते । य सारे कार्य 'निवासी विदेशियों' (resident aliens)

के हाथों में होते हैं। ये लोग प्रीमेन होते हैं, नागरिक नहीं होते। राज्य व पास केवल प्रतीक मुद्रा (token currency) होती है। वह चांद स्पार्टों की लोह मुद्रा के समान होती है। ऋणों के लिए व्याज नहीं लिया जा सकता। सोना और चांदी भी अपने पास नहीं रखा जा सकता। प्लेटो नागरिक के संपत्ति सम्बन्धी स्वामित्व पर हर प्रकार की पाबंदी लगा देता है।

प्लेटो ने रिपब्लिक में थम विभाजन के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था और उसे सम्पूर्ण समाज का मूल सिद्धान्त ठहराया था। लॉज में वर्णित समाज-व्यवस्था के विस्लेषण से ज्ञात होता है कि उसने अभी उस सिद्धान्त को त्यागा नहीं है। थम का नया विभाजन पहले से विस्तृत है। इस थम विभाजन में राज्य की सारी जनसंख्या आ जाती है। तथापि, यह थम विभाजन वर्जनशील भी है। दाम केवल खेती करते हैं। प्रीमेन जो नागरिक नहीं होते, उद्योग व्यापार करते हैं। राजनैतिक कार्यों को केवल नागरिक ही करते हैं। स्पष्ट है कि रिपब्लिक की योजना की भाँति यह योजना भी मूल समस्या का समाधान नहीं करती बल्कि उसे छोड़ देती है। समस्या यह है जिसका पेरीक्लीज ने अपने ध्येयदिष्ट भाषण में उल्लेख किया था—अधिक से अधिक लोग अपने व्यक्तिगत कार्यों को करते हुए भी सार्वजनिक कार्यों में किम प्रकार भाग ले सकते हैं। प्लेटो इसी समस्या का हल खोज रहा है। तबिन, वह एक ऐसे राज्य का निर्माण करता है जिसमें नागरिकता केवल कुछ विशेषाधिकार युक्त व्यक्तियों को ही प्राप्त होती है। इन नागरिकों को रोजी कमाने की आवश्यकता नहीं होती। इनके लिए रोजी कमाने का काम दास और विदेशी करते हैं। रिपब्लिक में वर्ग विभाजन की देखाएँ साफ़ की प्रपेक्षा पतली हैं। रिपब्लिक में नागरिकों के बीच ही वर्ग-विभाजन था यद्यपि प्लेटो ने इस समस्या पर पूरी सावधानी से विचार नहीं किया था। साफ़ में नागरिक धार्मिक कार्यकलापों में कोई भाग नहीं लेते। यहाँ राज्य स्पष्ट रूप से धार्मिक विशेषाधिकार पर आधारित है। तथापि, प्लेटो ने संपत्ति को नहीं, प्रत्युद् मरदा की अधिक महत्त्व दिया है।

प्लेटो ने इस सामाजिक व्यवस्था के आधार पर जिस राजनैतिक भविष्य का निर्माण किया है, उसके विवरण में जाने की जरूरत नहीं है। उसने इन मुख्य समस्याओं की व्यवस्था की है—नगरसभा, परिषद्, और मजिस्ट्रेट। ये सभाएँ यूनान के प्रत्येक नगर में थीं। ध्यान देने योग्य बात यह है कि प्लेटो ने निश्चित सविधान के विचार को किस प्रकार कार्यान्वित किया। मजिस्ट्रेटों की निर्वाचन के द्वारा चुना जाता है। यूनानियों के विचार से यह एक कुलीनतन्त्रात्मक पद्धति थी। नागरिकों की सामान्य सभा के बतव्य यहाँ समाप्त हैं। प्लेटो मजिस्ट्रेटों की मुख्य समस्या को मरदान नहीं, बल्कि 'विधियों के संरक्षक' (guardians of the law) के नाम से पुकारता है। इसमें सैंतीस मजिस्ट्रेट होते हैं। इन मजिस्ट्रेटों का निर्वाचन तीन सोपानों में होता है। सबसे पहले तीन सौ उम्मीदवार चुने जाते हैं। दूसरी बार इन तीन सौ उम्मीदवारों में से सौ चुने जाते हैं और तीसरी बार इन सौ में से सैंतीस चुने जाते हैं। लेकिन निर्वाचन व्यवस्था की सबसे अधिक उल्लेखनीय विशेषता तीन सौ साठ व्यक्तियों की परिषद् का निर्वाचन है। इस योजना का स्पष्ट उद्देश्य धनिक व्यक्तियों के मत की

अधिक महत्त्व देना है। नागरिकों को उनकी व्यक्तिगत सम्पत्ति के आधार पर चार भागों में बाँट दिया जाता है। प्लेटो ने यह पद्धति सोलन (Solon) द्वारा जारी किए गए एसेस के सविधान से ग्रहण की थी। यह पद्धति एसेस में सोलतन्त्र का सूत्रपात होने में पहले की थी। चूंकि व्यक्तिगत सम्पत्ति जमीन की लॉट के मूल्य से चार गुने में अधिक नहीं हो सकती, इसलिए सम्पत्ति के चार वर्ग हैं। सबसे नीचा वर्ग वह है जिसकी व्यक्तिगत सम्पत्ति जमीन के मूल्य से अधिक नहीं होती। दूसरा वर्ग वह है जिसकी सम्पत्ति इससे अधिक होती है लेकिन जमीन के दुगुने मूल्य से अधिक नहीं होती। यह क्रम इसी प्रकार चलता रहता है। सम्भवतः निम्नतम वर्ग मर्यादा में सबसे अधिक होगा और उच्चतम वर्ग की मर्यादा सबसे कम होगी। फिर भी प्लेटो प्रत्येक वर्ग को परिपक्व के चौथाई सदस्य चुनने का अधिकार देता है।¹ यह कुछ इसी प्रकार है जैसे कि पूर्ववासीन प्रजा के सविधान में व्यवस्था की गई थी। वहाँ में नागरिकों को तीन भागों में बाँट दिया गया था। इनमें से प्रत्येक वर्ग तिहाई कर देता था। यही लोग वहाँ के विधानमण्डल के सदस्यों को चुनते थे। प्लेटो ने व्यवस्था की है कि यदि धनिक वर्ग मत नहीं देगा तो उस दण्ड दिया जाएगा। यह दाँत निम्नतम सम्पत्ति वर्ग के ऊपर लागू नहीं होती। इससे भी धनिक वर्ग के मत का महत्त्व बढ़ जाता है। सम्पत्ति वर्गों की व्यवस्था का सविधान पर भी प्रसार पड़ता है। इसका कारण यह है कि कुछ पद केवल उच्चतम वर्ग या वर्गों के व्यक्तियों द्वारा ही भरे जा सकते हैं। परिपक्व में सोलतन्त्र के मध्यस्थ में केवल एक ही रियायत की गई है। जितने स्थानों की पूर्ति करनी है, उसने दुगुने व्यक्तियों को निर्वाचित किया जाना है। अन्तिम चुनाव साट के द्वारा किया जाता है। यह बात कम समय में आती है कि प्लेटो ने इस सविधान को जिसका व्यावहारिक भाग सम्पत्ति वर्गों की व्यवस्था पर आधारित है, राजतन्त्र और सोलतन्त्र का समन्वय माना हो। सोलतन्त्र के साथ की गई रियायत बहुत कम है और वह जनता के असन्तोष के कारण अनिच्छापूर्वक की गई है। अरस्तू का कहना था कि लोकसभा में राजतन्त्र या कोई तत्त्व नहीं था। उसने शब्दों में, यह किर्क धनिकतन्त्र और सोलतन्त्र है जिसमें धनिकतन्त्र की ओर ज्यादा झुकाव है।² प्लेटो का विचार कानून का पालन करने वाले तत्त्वों को अधिक महत्त्व देना है। वह योग्यता के अनुपात में ही ऊँचे वर्ग के लोगों को राज्य में अधिक महत्त्व देना चाहता है। लेकिन परिणाम यह होता है कि जिन लोगों के पास सबसे अधिक सम्पत्ति है उन्हीं को सबसे अधिक महत्त्व प्राप्त हो जाता है। प्लेटो ने एक स्थल पर कहा है कि कृपाण व्यक्ति जो अच्छा नहीं है, कम भले भावों में ज्यादा अमीर होगा जो श्रेष्ठ कार्यों के लिए रसता रखे करना चाहता है।³ इसलिए यह स्पष्ट नहीं होता कि प्लेटो अरस्तू से सहमत होता। अरस्तू ने भी धन

1. 744c, 750b—c, cf. सिर्रो द्वारा वर्णित राम में सर्वियन मन्त्रिण, *Republic*,

Bk II 22, 39-40.

2. *Politics*, 2, 6, 1260a, 6.

3. 743a, b.

मध्यवर्गीय राज्य के लिए सम्पत्ति की योग्यता निश्चित की है। अस्तु का विचार है कि अमीर आदमी असीत रूप से गरीबों से बेहतर होते हैं। यह एक तथ्य है और इसका ऊपर उल्लेख किया जा चुका है कि प्लेटो ने स्टेट्समैन में कानूनविहीन लोकतन्त्र को धनिकतन्त्र से ऊँचा महत्त्व दिया है। प्लेटो की शासन-सम्बन्धी योजना को उसके विचारों के साथ सगत समझना असम्भव बात है। जब प्लेटो सविमान का निर्माण करने लगा तो उसे ज्ञात हुआ कि सम्पत्ति के भेद स्पष्ट और प्रयोग साफ हैं लेकिन गुण के भेद ऐसे नहीं हैं।

शिक्षा और धार्मिक संस्थाएँ

(Educational and Religious Institutions)

प्लेटो की शिक्षा-सम्बन्धी वाद की योजना के बारे में कुछ कहना अनावश्यक है। लॉइ में प्लेटो ने शिक्षा की ओर भी काफी ध्यान दिया है। पाठ्यक्रम की सामान्य रूपरेखा रिपब्लिक की ही भाँति है। पाठ्यक्रम में संगीत और व्यायाम को महत्त्व दिया गया है। प्लेटो का कवियों के ऊपर श्रव भी विश्वास नहीं है और वह साहित्य तथा कला के ऊपर कठोर प्रतिबन्ध लगाने के पक्ष में है। स्त्रियों को पुरुषों के समान ही शिक्षा प्राप्त करने का अधिकार है। समस्त नागरिकों के लिए शिक्षा अनिवार्य है। लॉइ में प्लेटो ने ज्यादा ध्यान शिक्षा के संगठन की ओर दिया है। चूँकि श्रव सम्पूर्ण राज्य शिक्षा संस्था नहीं है, इसलिए शिक्षा का संगठन निश्चित करने की ओर विशेष ध्यान देना स्वाभाविक है। प्लेटो ने राज्य नियंत्रित विद्यालयों की व्यवस्था की है। इनमें शिक्षकों को राज्य की ओर से वेतन दिया जाता है। राज्य ही प्राथमिक और माध्यमिक श्रेणियों के लिए पाठ्यक्रम तय कर देता है। जो मजिस्ट्रेट विद्यालयों का कार्यभार सम्भालता है, प्लेटो उसे सारे मजिस्ट्रेटों में ऊँचा दर्जा देता है। लॉइ में शिक्षा का सिद्धान्त शिक्षा संगठन का सिद्धान्त है। इस दृष्टि से वह रिपब्लिक से भिन्न है।

प्लेटो ने धर्म का और राज्य के साथ उसके सम्बन्ध का जो विवरण प्रस्तुत किया है, उससे भी यह मालूम पड़ता है कि वह उसे संस्थागत रूप देना चाहता है। प्लेटो का धर्म के प्रति इतनी अधिक रुचि प्रकट करना शायद बुढ़ापे की निशानी है। रिपब्लिक में प्लेटो ने धर्म की अत्यंत संक्षेप में चर्चा की थी। लॉइ की दसवीं पुस्तक में प्लेटो ने धार्मिक विधि का विस्तार के साथ वर्णन किया है। यद्यपि इस ग्रंथ में विश्वास की अत्यंत मितती है और इसलिए इसमें असर है लेकिन फिर भी प्लेटो की प्रतिभा द्वारा प्रणीत यह सबसे लोकजनक वस्तु है। प्लेटो ने लॉइ में बताया है कि शिक्षा की नाति धर्म पर भी राज्य का नियन्त्रण होना चाहिए। उसने कहा है कि नागरिकों को किसी प्रकार के व्यक्तिगत धार्मिक उत्सव नहीं करने चाहिए। धार्मिक उत्सवों को सार्वजनिक देवालयों में अधिकृत पुरोहितों के द्वारा ही किया जाना चाहिए। प्लेटो की इस विचारधारा के दो कारण हैं। वह धर्म के कुछ अव्यवस्थित रूपों को पसंद नहीं करता था। उसने एक स्थल पर यह लिखा भी है कि उन्मादग्रस्त लोग, विशेषकर स्त्रियाँ देवार के धार्मिक

पचड़ों में बहुत पड़ती हैं। दूसरे, प्लेटो का यह भी विचार था कि यदि नागरिकों का अपना व्यक्तिगत धर्म होगा तो वह उन्हें राज्य की निष्ठा से विरक्त कर देगा। प्लेटो का धर्म-नियंत्रण केवल उत्सवों तक ही सीमित नहीं है उसका यह भी विश्वास है कि धार्मिक विचारों का नैतिक व्यवहार से घनिष्ठ सम्बन्ध होता है। कुछ अविश्वास निश्चितत अनैतिक प्रवृत्ति के होते हैं। इसलिए प्लेटो यह जरूरी मानता है कि धर्म का रूप निश्चित कर दिया जाए और राज्य को यह शक्ति दी जाए कि वह धर्म में श्रद्धा न रखने वाले लोगों को दण्ड दे सके। प्लेटो का धार्मिक विचारधारा सुगम है। यह नास्तिकता का निषेध करता है। प्लेटो ने नास्तिकता के तीन भेद माने हैं—देवताओं के अस्तित्व में अविश्वास, यह धारणा कि देवता मानव आचरण से सम्बन्ध नहीं रखते और यह धारणा कि यदि कोई पाप किया जाए तो उसका प्राप्तानी से प्रायश्चित्त हो सकता है। प्लेटो ने नास्तिकता के लिए पारायास और कुछ अवस्थाओं में प्राणदण्ड तक की व्यवस्था की है। यह व्यवस्था यूनानियों की प्रथा से बिल्कुल भिन्न नहीं खाती। इस व्यवस्था के कारण साँख धार्मिक उत्पीड़न का प्रतिपादन करने वाली पहली पुस्तक हो जाती है।

साँख के अन्त में प्लेटो ने जो बात कही है वह उससे मूस दशम के साथ भेल नहीं पाती। इस बात का उससे द्वारा वर्णित राज्य के साथ भी कोई भेल नहीं बैठता। पुस्तक के अन्त में प्लेटो ने एक सस्या का उल्लेख किया है। इस सस्या का उसने पहले कभी उल्लेख नहीं किया। यह सस्या अन्य सस्याओं से कोई भेल नहीं खाती और राज्य की उस व्यवस्था से भी कोई सम्बन्ध नहीं रखती जिससे कानून सर्वोच्च हो। प्लेटो ने इसे नोक्टरनल काँसिल (Nocturnal Council) कहा है। इस काँसिल में सैंतीस सदस्यों में से दस परिष्कृत सरदार होते हैं। शिक्षा सचालक तथा अपने विशेष गुणों के कारण चुने गए पुरोहित आदि इससे विशेष सदस्य होते हैं। यह परिषद् कानून से बाहर होती है। फिर भी उसे राज्य की अधात्मिक सस्याओं का नियमन और नियन्त्रण करने की शक्ति मिली रहती है। प्लेटो का विचार है कि परिषद् के सदस्य जानकार होते हैं और वे राज्य का कल्याण कर सकते हैं। प्लेटो का अन्तिम निष्कर्ष यह है कि पहल दस परिषद् की स्थापना होनी चाहिए और राज्य उससे हाथ में सीप देना चाहिए। स्पष्ट है कि नोक्टरनल काँसिल रिपब्लिक के दार्शनिक शासक के स्थान पर है। साँख में उसका भान्तिवेश द्वितीय श्वश्रेष्ठ राज्य पर एक प्रहार है लेकिन यह परिषद् पूरी तरह दार्शनिक शासक नहीं है। चूंकि उसका दर्शन नास्तिकता के अपराध और अधिकृत पुरोहितों के बाव दिया गया है, इसलिए इसमें पुरोहितवाद की कुछ गन्ध है। प्लेटो ने उससे मदस्यों की धार्मिक दृष्टि में जानवान् माना है, यह तथ्य उससे पुरोहितवाद को स्पष्ट कर देता है।

"रिपब्लिक" और "साज"

(The 'Republic' and the 'Laws')

यदि प्लेटो के राजनैतिक दर्शन पर समग्र दृष्टि से विचार किया जाए तो यह मानना पड़ता है कि रिपब्लिक में वर्णित राज्य का प्रारम्भिक रूप भी गलत रहा

था। रिपब्लिक ने नगर-राज्य के सिद्धान्त को कई चीजें दी। रिपब्लिक ने बताया है कि समाज के मूल सिद्धान्त क्या होते हैं। मानवीय जीवन पारस्परिक सहायता और सहयोग, आदान और प्रदान व भाव पर आधारित है। मनुष्य किस प्रकार अपने व्यक्तित्व का अधिकतम विकास कर सकता है और किस प्रकार सामाजिक जीवन को सुखकर बनाया जा सकता है। रिपब्लिक ने इस सिद्धान्त का विकास सुकरात के इस सूत्र के आधार पर ही किया गया था कि सद्गुण सत् का ज्ञान है। प्लेटो ने ज्ञान को गणित की शुद्ध निगमनात्मक पद्धति के आधार पर गृहीत माना था। इसी कारण प्लेटो का यह विचार था कि शासक और शासितों का सम्बन्ध प्रायः वही होता है जो कि ज्ञानियों और अज्ञानियों का होता है। परिणामतः, प्लेटो ने राज्य से कानून का बहिष्कार ही कर दिया। प्लेटो के राज्य सिद्धान्त में अनुभव और प्रथा के द्वारा ज्ञान के धीरे-धीरे अर्जन की कोई बात नहीं थी। फिर भी कानून के निवेद्य ने स्वतन्त्र नागरिकता के उच्च नैतिक आदर्श को मलत्त कर दिया जो नगर-राज्य का सार था।

प्लेटो ने अपने बाद के दर्शन में यह कोशिश की कि कानून को उसका उचित स्थान दिया जाए लेकिन उसकी यह कोशिश पूरी नहीं थी। उसने जिस ढंग से द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य का वर्णन किया है उससे यह साफ जाहिर हो जाता है। वास्तविक कठिनाई यह थी कि पुनरीक्षण ऐसा चाहिए था जिससे उसके मनोविज्ञान का पूरी तरह पुनर्निर्माण होता और उसमें आदत को उचित महत्त्व मिलता। साथ ही प्लेटो के ज्ञान-सिद्धान्त में अनुभव और प्रथा को उचित स्थान मिलना चाहिए था। सॉज के राज्य के अनुशासन से आवश्यक संशोधन का सुभाव मिल गया था। इस पुस्तक में प्लेटो ने वास्तविक समस्याओं और कानूनों का सावधानी से विश्लेषण किया है और इस प्रकार के अध्ययन का इतिहास से सम्बन्ध निर्दिष्ट किया है। सॉज में भी उसने सन्तुलन का—दावों और हितों के पारस्परिक सामंजस्य—का सिद्धान्त निरूपित किया है। प्लेटो के विचार से यह सन्तुलन ही मर्यादात्मक शासन का आधार है। रिपब्लिक का राज्य तो बहुत कुछ भावप्रधान ही था। सॉज के राज्य ने नगर-राज्य की समस्या का अधिक गम्भीर विश्लेषण प्रस्तुत किया, बताया कि सम्पत्ति के हितों का सस्या द्वारा प्रकट किए गए लोकतन्त्र के हितों के साथ किस प्रकार सामंजस्य स्थापित किया जाए। अरस्तू ने अपना विवेचन सॉज के इन प्रारम्भिक सूत्रों से ही शुरू किया है। अरस्तू ने रिपब्लिक में उल्लिखित सामान्य सिद्धान्तों को नहीं त्यागा। ये सिद्धान्त उसने समाज-विषयक सिद्धान्त के अन्तर्गत भी मूलाधार हैं। अरस्तू ने सॉज के प्रायः सभी चर्चे को अपना लिया है। उसने उनका अपने परिचय और ऐतिहासिक तथा व्यावहारिक साक्ष्य के द्वारा काफी विस्तार किया है। अरस्तू ने अपनी दर्शन-पद्धति में अपनी प्रक्रिया की व्याख्या और उनका औचित्य सिद्ध करने वाले तर्कसम्मत सिद्धान्तों को भी देने का प्रयास किया है।

Selected Bibliography

- "Greek Political Thought and Theory in the Fourth Century"
By Ernest Barker, in *The Cambridge Ancient History*, Vol VI (1927), Ch 16
- Greek Political Theory Plato and his Predecessors* By Ernest Barker Second edition London, 1925 Chs VI—XVII
- "Fact and Legend in the Biography of Plato" By George Boas in *The Philosophical Review* Vol LVII (1948) p 439
- "The Athenian Philosophical Schools" By F M Cornford, in *The Cambridge Ancient History*, Vol VI (1927) Ch II
- The Laws of Plato* Ed E B England 2 Vols Manchester, 1921
- Plato and his Contemporaries* By G C Field London 1930
- Greek Thinkers* By Theodor Gomperz Vol II Trans by G C Berry, New York, 1905, Bk V, Chs XIII XVII, XX
- Plato's Thought* By G M A Grube London, 1955 Ch 8
- The Authorship of the Platonic Epistles* By R Hackforth, Manchester, 1913
- Paidéia: The Ideals of Greek Culture* By Werner Jaeger, Trans by Gilbert Highet 3 Vols New York, 1930—44 Book IV.
- Essays in Ancient and Modern Philosophy* By H W. B Joseph Oxford, 1935 Chs 1—5
- Knowledge and the Good in Plato's Republic* By H. W. B Joseph London, 1948
- Discovering Plato* By Alexandre Koyre Trans by Leonora C. Rosenfield, New York, 1945
- Studies in the Platonic Epistles* By Glenn R Morrow Illinois Studies in Language and Literature Urbana 1935
- "Plato and the Law of Nature" By Glenn R Morrow in *Essay in Political Theory* Ed Milton R Konvitz and Arthur E Murphy Ithaca, 1948.
- Lectures on the Republic of Plato* By Richard L Nettleship Ed Lord Charnwood London, 1914
- The Open Society and its Enemies* By K H Popper, 2 Vols London, 1945 Vol I
- The Essence of Plato's Philosophy* By Constantine Ritter-Trans by Adam Allies London, 1933
- What Plato Said* By Paul Shorey Chicago, 1933
- Plato, the Man and his Work* By A. E Taylor Third Edition New York 1929

अरस्तू : राजनैतिक आदर्श

(Aristotle : Political Ideals)

जिस समय डायो (Dion) ने तबल डायोनीसियस (Dionysius) को शिक्षा देने और सिराक्यूज के शासन में सुधार करने के लिए प्लेटो को सिराक्यूज आने का आमन्त्रण दिया था उसी समय प्लेटो के प्रमुख शिष्य अरस्तू ने उत्तरी अफ्रीका में प्रवेश किया था। अरस्तू एपेंस का रहने वाला नहीं था। वह ग्रीस में स्टैगिरा नामक स्थान का निवासी था। उसका जन्म ३८४ ई० पू० में हुआ था। उसका पिता चिकित्सक था। अरस्तू की प्रायोगिक अध्ययन में इतनी रचि होने का कारण सम्भवतः यही है कि अरस्तू का पिता मकदूनिया का राजवंश था। अरस्तू प्लेटो के विद्यालय की ओर इसलिए आकृष्ट हुआ था कि वह उच्च अध्ययन के लिए यूनान में सबसे अच्छी जगह थी। एक बार आने के बाद वह प्लेटो के जीवन-काल में प्रायः बीस वर्ष तक वहाँ रहा। अरस्तू ने प्लेटो की शिक्षाओं को अनापास ही ग्रहण साध कर लिया। अरस्तू की दार्शनिक रचनाओं के पन्ने-पन्ने पर इसकी छाप है। ३४७ ई० पू० में प्लेटो की मृत्यु हो गई। प्लेटो की मृत्यु के बाद अरस्तू ने एपेंस छोड़ दिया और भागे के बारह वर्षों में उसने विभिन्न कार्य किये। इस काल में ही उसने स्वतन्त्र रीति से ग्रन्थों की रचना की। वह ३४२ ई० पू० में मकदूनिया के राजकुमार सिकन्दर का शिक्षक नियुक्त हुआ। लेकिन, उसकी रचनाओं पर मकदूनिया के साथ उसके सम्बन्ध का कोई असर नहीं पड़ा है। अरस्तू यह नहीं समझ सका कि सिकन्दर की पूर्ण विजय का क्या महत्व है। इससे यूनानी और पूर्वी सभ्यताओं का सम्बन्ध होगा। अरस्तू ने अपने शिष्य को राजनीति के बारे में जो कुछ भी पढ़ाया होगा वह इस नीति के बिल्कुल विरुद्ध रहा होगा। ३३५ ई० पू० में अरस्तू ने एपेंस में अपना विद्यालय स्थापित किया। यह चार बड़े दार्शनिक विद्यालयों में से दूसरे नम्बर पर था। आगे के बारह वर्षों में अरस्तू के अधिकांश ग्रन्थों की रचना हुई। इन ग्रन्थों की रचना तो अरस्तू ने सम्भवतः पहले ही शुरू कर दी थी परन्तु वे इस काल में पूरे हुए। अरस्तू अपने महान् शिष्य की मृत्यु के एक वर्ष बाद तक जीवित रहा। उनकी मृत्यु युबोइया में ३२२ ई० पू० में हुई। सिकन्दर की मृत्यु के बाद एपेंस में मकदूनिया विरोधी उपद्रवों से बचने के लिए अरस्तू युबोइया चला गया था।

राजनीति का नया विज्ञान

(The New Science of Politics)

अरस्तू की रचनाएँ प्लेटो के सुवादों में एक भिन्न समस्या उपस्थित करती हैं। यदि हम अरस्तू की गुरु की रचनाओं को छोड़ दें तो उसके अवशिष्ट ग्रन्थ अधिकतर ऐसे हैं कि उन्हें प्रकाशन के लिए तैयार नहीं किया गया था। इन ग्रन्थों

का प्रयोग अध्यापन में होता था। हाँ, उनके महत्वपूर्ण ग्रन्थ विद्यालय की स्थापना के पहले लिख दिए गए थे। इन ग्रन्थों का प्रकाश अरस्तू की मृत्यु के ४०० वर्ष पश्चात् हुआ था। तब तक ये ग्रन्थ विद्यालय की सम्पत्ति रहे थे और बाद के शिक्षकों ने उनका उपयोग किया था। सम्भवतः, जब अरस्तू विद्यालय का प्रधान रहा था उस समय उसने अनुसन्धान की कई विवक्षित योजनाओं का प्रकाशन किया था। उसने यूनान के १५८ नगरों के सर्वेधानिक इतिहास की वृत्तान्त की थी। उसका ऐयेंस का सर्विधान विषयक ग्रन्थ जिसका पता १८६१ में बना, इसका एक उदाहरण है। ये अनुसन्धान अधिकतर दार्शनिक नहीं प्रत्युत ऐतिहासिक थे। ये व्यावहारिक खोज पर आधारित थे। इन अनुसन्धानों के आधार पर अरस्तू अपनी रचनाओं में परिवर्तन करता रहता था।

अरस्तू का सबसे विख्यात ग्रन्थ पॉलिटिक्स है। अरस्तू ने इन ग्रन्थ की रचना सामान्य जनता के लिए नहीं की थी। कुछ लोगों को मन्देह है कि इसका वर्तमान रूप स्वयं अरस्तू ने नहीं दिया था बल्कि उसने कई सम्पादकों में अनेक पाण्डितियों का मापार पर दिया था।^१ ये कठिनाइयाँ स्पष्ट हैं और कोई भी सारधान पाठक उन्हें पढ़ सकता है। लेकिन इन कठिनाइयों का समाधान उदा मुश्किल है। बाद के सम्पादकों ने पुस्तक के अध्यायों का क्रम बदला है। लेकिन अध्यायों को किसी भी क्रम से रखा जाये, पॉलिटिक्स एकीकृत ग्रन्थवा मुद्रित रचना नहीं माना जा सकती।^२

पुस्तक ७ में अरस्तू ने आदर्श राज्य की रक्षा प्रस्तुत की है। यह पुस्तक ३ के अन्त से प्रारम्भ होती हुई मालूम पड़ती है। पुस्तकें ४, ५ और ६ आदर्श राज्यों का नहीं, प्रत्युत वास्तविक राज्यों का वर्णन करती हैं। ये स्वयं ही एक वर्ग का निर्माण करती हैं। इसलिए सातवीं और आठवीं पुस्तक को तीसरी पुस्तक के अन्त में और चौथी, पाँचवीं तथा छठी पुस्तकों को अन्त में रखा जाता है। तीसरी पुस्तक के अन्त में राजतन्त्र का और चौथी पुस्तक में लोकतन्त्र तथा धनिकतन्त्र का वर्णन किया गया है। जहाँ तब पुस्तक के पढ़ने का सम्बन्ध है, कोई भी क्रम रखा जाये, काफी कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं। रोस (Rose) का यह कहना भी सही है कि पाठक पुस्तक के परम्परागत रूप को भी ग्रहण कर सकता है।

इस समस्या का सबसे सर्वश्रेष्ठ समाधान वर्नर जेगर (Werner Jaeger)^३

१ उदाहरण के लिए जेम्स वाटर (Political Thought of Plato and Aristotle, 1906, p. 250) का विचार है कि पॉलिटिक्स में वापस के तीन सेटों का मोड्स है। इन्सू की रॉस (Aristotle 1924, p. 236) का कहना है कि पॉलिटिक्स में दो विभिन्न ग्रन्थों का सम्मेलन है।

२ सत्या के द्वारा पुराणों के निर्देश का अधिकार पाण्डित्य का क्रम है। इस सम्बन्ध में कई प्रयोग किये गए हैं। पहली से तीसरी पुराणों के बाद का पुराणों की सत्या प्रत्यक्ष है। इमिश के ट्यूबनर टेक्स्ट (Immisch's Teubner Text) में पृ. VII पर मुख्य सत्यताओं की सत्या दी गई है।

३ Aristoteles (1923) Eng trans by Richard Robinson (1934). Ch. X.

ने प्रस्तुत किया है। जंगर का समाधान भरतू के राजनैतिक दर्शन के विकास की काफी मुक्तिसंगत व्याख्या कर देता है। जंगर के अनुसार पॉलिटिक्स भरतू की ही इतिहास, किसी सम्पादक की नहीं। लेकिन, इस ग्रंथ की रचना दो कालों में हुई थी। इसलिए इसमें दो भाग हो जाते हैं। पहला भाग आदर्श राज्य से और तत्सम्बन्धी पूर्वकालीन सिद्धान्तों से सम्बन्ध रखता है। इसमें दूसरी पुस्तक भी शामिल है। इसमें पूर्ववर्ती सिद्धान्तों का ऐतिहासिक अध्ययन किया गया है और प्लेटो की धारणाओं की गई है। तीसरी पुस्तक में राज्य और नागरिकता के स्वरूप का अध्ययन किया गया है। यह आदर्श राज्य के मिडान्स की भूमिका है। सातवीं और आठवीं पुस्तकों में आदर्श राज्य की रूपरेखा प्रस्तुत की गई है। जंगर के विचार से उन चार पुस्तकों की रचना भरतू ने प्लेटो की मृत्यु के उपरान्त एक्स में बिदा लेने के कुछ समय बाद ही की थी। दूसरे भाग में अध्याय ४, ५, ६, आते हैं। इनमें भरतू ने वास्तविक राज्यों का, विशेषकर लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र का अध्ययन किया है। उसने यह भी बताया है कि इन राज्यों के पतन के क्या कारण हैं तथा उन्हें किस प्रकार स्थायित्व दिया जा सकता है। जंगर का विचार है कि इन पुस्तकों की रचना भरतू ने अपने विचारों की स्थापना के बाद की थी।¹ उसने विचार से भरतू की जीव में ही १५८ सविधानों की पड़ताल कर रहा था। भरतू ने चौथी, पाँचवीं और छठी पुस्तकें मूल प्रारूप के बीच में रख दी थीं। इसने परिणामस्वरूप आदर्श राज्य सम्बन्धी रचना बहुत बड़ी हो गई और वह राजनीति शास्त्र का एक नामान्वय ग्रंथ बन गई। अतः जंगर का विचार है कि पहली पुस्तक सबसे आखिर में लिखी गई थी। यह बहुद् ग्रंथ की सामान्य भूमिका है। इस प्रकार जंगर के विचार में पॉलिटिक्स का उद्देश्य एक विज्ञान का ग्रंथ होना था। लेकिन इसकी दुबारा नहीं लिखा गया, बल्कि इसके भिन्न भाग एक दूसरे में सम्मिलित के मान्य पड़ते हैं। इसकी पूरी रचना में प्रायः १५ वर्ष लगे थे।

यदि यह उपकल्पना (hypothesis) सही मानो जाए, तो यह परिणाम निकलता है कि भरतू की विचारधारा में पॉलिटिक्स दो चरणों को प्रकट करती है। ये दोनों चरण एक दूसरे से काफी फासले पर हैं। इनसे यह भी ज्ञात होता है कि भरतू ने प्लेटो के प्रभाव से मुक्त होने का प्रयास किया है या इसी बात की बेहतर तरीके से यो कहा जा सकता है कि भरतू ने अपनी स्वतन्त्र विचारधारा के निर्माण का प्रयास किया है। पहली बात यह है कि भरतू स्टेट्समैन और सांसद के अनुकरण पर एक आदर्श राज्य की रचना करना चाहता है। वह आदर्श राज्य की रचना की ही राजनैतिक दर्शन का मुख्य ध्येय समझता है। राजनीति शास्त्र के विषय में प्लेटो की जो नैतिक रचि थी, वह उसकी भी है थोड़ा व्यक्ति और थोड़ा नागरिक उसने लिए भी एक ही हैं या कम से कम एक होने चाहिए, राज्य का उद्देश्य उच्चतम नैतिक मनुष्य का निर्माण करना है। यह नहीं माना जा सकता

1. १२६ में मधुसूदन के विचारों की हत्या का प्रमाण दाखिल, ४, १०, १२१ b2. उसने सविधानों के संकलन का काम १२६ और १२६ के बीच माना है।

कि अरस्तू ने इस दृष्टिकोण को जानबूझ कर छोड़ दिया। इसका कारण यह है कि अरस्तू ने आदर्श राज्य सम्बन्धी प्रबन्ध को पॉलिटिक्स का एक महत्वपूर्ण अंश बने रहने दिया था। लेकिन, लीसियम (Lyceum) की स्थापना के कुछ समय बाद ही उसने एक व्यापक आधार पर राजनीति के विज्ञान अथवा कला की कल्पना की। उसका विचार था कि नये विज्ञान का क्षेत्र सामान्य होना चाहिए, उसमें आदर्श और वास्तविक दोनों प्रकार की शासन-प्रणालियों का विवेचन होना चाहिए। उसमें शासन की कला और राज्यों का संगठन करने की शिक्षा का विधान होना चाहिए। राजनीति या यह नया विज्ञान केवल अनुभव-सापेक्ष और विवरणात्मक ही नहीं था, कुछ दृष्टियों से उसका नैतिकता से कोई सम्बन्ध नहीं था क्योंकि राजनेता के लिए यह आवश्यक है कि वह साराब राज्य का शासन करने में भी निपुण हो। नये राजनीति विज्ञान में सापेक्ष और निरपेक्ष दोनों प्रकार के राजनैतिक हित की जानकारी सम्मिलित थी। इसमें उस राजनैतिक व्यवस्था की भी जानकारी सन्निहित थी जिसका प्रतिपाद अथवा साराब उद्देश्य के लिए प्रयोग होता। राजनीतिक दर्शन की परिभाषा में यह विस्तार अरस्तू की एक मुख्य देन है।

इसलिए, अरस्तू के राजनैतिक दर्शन का विवरण सुगमता से दो भागों में बाँटा जा सकता है। पहले भाग का श्रोत दूसरी तीसरी, सातवीं और आठवीं पुस्तकें हैं। यहाँ हमें इन प्रश्नों पर विचार करना है—जिस समय अरस्तू ने अपनी स्वतन्त्र विचारधारा के निर्माण का प्रयास किया, उस समय उसकी विचारधारा और प्लेटो की विचारधारा में क्या सम्बन्ध था, विशेषतः अरस्तू में ऐसी चीजें सीधे पाई जाती हैं जो उसे प्लेटो से पृथक् कर देती हैं। दूसरे भाग का श्रोत चौथी, पाँचवीं और छठी पुस्तकें हैं। यहाँ विचारणीय प्रश्न है—शासन-प्रणालियाँ, राजनैतिक संगठन और परिवर्तन के पीछे काम करने वाली सामाजिक शक्तियाँ तथा वे साधन जिनसे राजनेता कार्य करता है। पहली पुस्तक के आरम्भिक अध्यायों में उसने उस महान् राजनैतिक समस्या के बारे में जिस पर वह तथा प्लेटो दोनों विचार करते रहे थे, अंतिम शब्द कह दिया है। समस्या प्रकृति और कृत्रिम के बीच भेद की है। अरस्तू ने अपने परिपक्व राजनैतिक चिंतन की अवस्था में प्रकृति की एक विनिष्ट स्वरूपता की प्रकट किया है।

शासन-प्रणालियाँ

(The kinds of Rule)

अरस्तू ने विभिन्न विषयों की अपनी पुस्तकों में मगन रहते इस बात पर विचार किया है कि अन्य देशों ने उस विषय पर क्या किया है। उसने अपनी आदर्श राज्य सम्बन्धी पुस्तक में भी इसी पद्धति का अनुसरण किया है। यहाँ उसकी मयमे अधिकांश बात प्लेटो की आलोचना है। यहाँ हम उन मतभेदों का ज्ञान प्राप्त करने की आशा रख सकते हैं जो उसके और उसके गुरु के बीच थे तथा जिनकी उसे जानकारी थी। परिणाम कुछ निराशाजनक है। यहाँ तक रिपब्लिक का सम्बन्ध है, अरस्तू ने व्यक्तिगत मर्यादा और परिवार के सम्बन्ध

पर आपत्ति प्रस्तुत की है। इन आपत्तियों की हम पहले ही चर्चा कर चुके हैं और उनका दुबारा उल्लेख करना अनावश्यक है। लेकिन, भरस्तू द्वारा की गई साँझ की आलोचना समझ में नहीं आती। इसमें अधिकतर व्योरे की बातें हैं और कहीं कहीं वे बहुत गतत हैं। यह इसलिए आश्चर्यजनक है क्योंकि भरस्तू के आदर्श राज्य की रचना बहुत कुछ साँझ के ऊपर आधारित है और उनमें कई बातों में साम्य यहाँ तक है कि शब्दिक साम्य तक मिलता है।¹ स्पष्ट है कि जब भरस्तू ने इस आरा की रचना की थी, उसने साँझ का विस्तरेण करना और उसके सिद्धान्तों से अपनी समझमति प्रकट करना मुनासिब नहीं समझा। भरस्तू की आलोचना के स्वर में यह मालूम पड़ जाता है कि ठीक वस्तु क्या होती। मालूम पड़ता है कि भरस्तू का प्लेटो की राजनीतिक रचनाओं तथा उसके सामान्य दर्शन के बारे में यह विचार था कि वे उत्कृष्ट और विचारपूर्ण अवश्य हैं परन्तु आदर्शवादी क्रांतिकारी और कल्पनात्मक हैं। भरस्तू का कहना है कि वे आम नहीं हैं, प्रत्युत सदैव मौलिक हैं। लेकिन, उसके दिमाग में यह शका मालूम पड़ती है—क्या वे विश्वसनीय हैं। भरस्तू ने अपनी असहमति का आधार एक नीरस व्यंग्यपूर्ण अवतरण में प्रकट किया है। इस अवतरण से यह ज्ञात हो जाता है कि प्लेटो और भरस्तू की मनोवृत्ति में क्या अंतर था।

“हमें याद रखना चाहिए कि हमें पूर्ण व अनुभव की अपेक्षा नहीं करना चाहिए। बरे में चीजें भ्रष्ट होती तो समय के प्रवाह में प्रत्यक्ष भाग ले जातीं। यहाँ तो हर चीज का सा पक्ष है। हाँ, यह दूसरी बात है कि बहुत-सी चीजों को मिलाकर नहीं रखा गया। दूसरी अवस्थाओं में अनुभव के पास भी जानबूझा होता है, वे उसका उपयोग नहीं करते।”²

संक्षेप में, भरस्तू मौलिक नहीं है, लेकिन वह ज्यादा गम्भीर है। उसका विचार है कि सामान्य अनुभव की बातों में बहुत दूर हटना उचित नहीं है चाहे वे तर्कमय दृष्टि से ठीक हों।

प्लेटो और भरस्तू के आदर्श राज्य सम्बन्धी विचारों में एक अंतर ऐसा है जिसकी छाप पॉलिटिक्स के प्रत्येक भाग में है। भरस्तू जिस आदर्श राज्य कहता है वह प्लेटो का द्वितीय संबंधित राज्य है। हम इस बात की अभी चर्चा कर चुके हैं कि भरस्तू ने साम्यवाद को अस्वीकार कर दिया था। इसने सात होता है कि भरस्तू ने रिपब्लिक में आदर्श राज्य को आदर्श के रूप में भी कभी मान्यता नहीं दी। भरस्तू का आदर्श सदैव सर्वव्यापक शासन था, निरंकुश शासन नहीं चाहे वह निरंकुश शासन दार्शनिक शासक की प्रवृत्ति निरंकुशता (enlightened despotism) हो क्यों न हो। इसलिए, भरस्तू ने शुरू से ही साँझ के इस दृष्टिकोण को ग्रहण कर लिया था कि थोड़ा राज्य में कानून ही अन्तिम प्रभु होना चाहिए, कोई व्यक्ति नहीं चाहें वह व्यक्ति कोई हो। उसने इन मानवी दुर्बलता के प्रति कोई रियायत नहीं माना बल्कि थोड़ा शासन का एक अभिन्न भाग और इसलिए आदर्श राज्य की एक विशेषता

1 ग्रेगोर बार्न्ट ने *Greek Political Theory Plato and His Predecessors* (1925) में इन साम्यताओं की एक समीक्षा की है। P p 350 ff

2 *Politics*, 2 5, 1264a, 1 ff (Jowett's trans)

माना। सर्वधानिक शासक का अपने प्रजाजनो के साथ सम्बन्ध अन्य किसी भी प्रकार की अधीनता से भिन्न होता है। इसमें यह आवश्यक है कि दोनों पक्ष स्वतन्त्र बने रहें। दोनों पक्षों के बीच कुछ अन्तर अवश्य रहते हैं लेकिन उनके बीच कुछ समानता भी रहनी आवश्यक है।

अरस्तू विभिन्न प्रकार के शासनों के अन्तर का इतना महत्त्व देता है कि वह इसकी बार-बार चर्चा करता है। प्रतीत होता है कि उसकी इस विषय में धृष्टि से ही प्रगत्य रचि रही थी।¹ सर्वधानिक शासन की अपने प्रजाजनो के ऊपर सत्ता इस मता से भिन्न है जो स्वामी की अपने दासों के ऊपर होती है। इसका कारण यह है कि दास की प्रवृत्ति कुछ भिन्न होती है। वह निम्न कोटि का प्राणी होता है। वह जन्म से हीन होता है और उसमें अपना शासन आप करने की क्षमता नहीं होती। अरस्तू यह स्वीकार करता है कि कभी कभी यह बात सही भी नहीं होती। लेकिन, दासता की इसी आधार पर उचित ठहराया जाता है। इसलिए, दास स्वामी के हाथों में जीवित कठपुतली होता है। उसका दया से उपयोग होता है लेकिन, फिर भी उसके स्वामी की भलाई के लिए उपयोग होता है। राजनैतिक सत्ता घर की उस सत्ता से भी भिन्न होती है जिसका अनुष्ण अपने स्त्री और बच्चों के ऊपर प्रयोग करता है यद्यपि घर की सत्ता आश्रितों और पिता दोनों के लिए ही हितकारी होती है। अरस्तू के विचार से प्लेटो राजनैतिक सत्ता और पारिवारिक सत्ता के अन्तर को नहीं समझ सका था। यह उसकी एक गम्भीर भूल थी। इस भूल के कारण ही प्लेटो ने स्टेट्समैन में कहा है कि राज्य परिवार का ही एक बृहत्तर रूप होता है। बच्चा बचक नहीं है। यद्यपि बच्चे पर शासन उसकी भलाई के विचार से ही किया जाता है, फिर भी वह समानता की स्थिति में नहीं है। पति की स्थिति स्पष्ट नहीं है। अरस्तू का विचार है कि स्त्रियों का स्वभाव पुरुषों से भिन्न होता है। यह आवश्यक नहीं है कि स्त्रियाँ पुरुषों से हीन हों। लेकिन, स्त्रियाँ पुरुषों के समान नहीं होती। राजनैतिक सम्बन्ध केवल समानता के आधार पर ही स्थापित हो सकता है। इसलिए, यदि आदर्श राज्य लोकतन्त्र नहीं है तो उसमें लोकतन्त्र का प्रवेश प्रबन्ध है। "यह समान व्यक्तियों का एक समाज है जिसका उद्देश्य सर्वश्रेष्ठ सम्भव जीवन है।"² यदि इस समाज के सदस्यों में अन्तर इतना अधिक है कि उनमें समान 'सद्गुण' नहीं होता, तो फिर वह सर्वधानिक अथवा आस्तिक दृष्टि से राजनैतिक समाज नहीं रहता।

कानून का शासन

(Rule of Law)

राज्य में सर्वधानिक शासन का इस अर्थ से भी मनिष्ठ सम्बन्ध है कि वह सर्वश्रेष्ठ व्यक्ति द्वारा शासित हो या सर्वश्रेष्ठ कानूनों के द्वारा शासित हो क्योंकि

1. Cf. *Politics* 3, 6 1278 b, 31 में अपने अपने गुरु के प्रतिष्ठित सवालों की चर्चा की है। इससे कुछ पंक्तियाँ पूर्व ही 1278 b, 18 में उसने पहले पुस्तक में उल्लिखित गृहपति की सत्ता के विवेचन का निर्देश दिया है यद्यपि विषय एक ही है।

वह शासन जो अपने प्रजाजनो की भलाई के लिए हो, कानून के अनुसार भी होता है। इसलिए, भरस्तू ने कानून की सर्वोच्चता को थोड़ा शासन का एक चिह्न माना है, केवल एक अभावपूर्ण आवश्यकता ही नहीं। प्लेटो ने स्टेट्समैन में बुद्धिमान शासक के शासन और कानून के शासन को वैकल्पिक माना है।¹ भरस्तू के विचार में प्लेटो की यह भूल है। बुद्धिमान से बुद्धिमान शासक भी कानून के बिना अपना काम नहीं चला सकता। इसका कारण यह है कि कानून निर्विकल्पक होता है। बिना प्रादमी में, चाहे वह कितना ही भला न्योन हो, यह निर्विकल्पकता नहीं आ सकती। प्लेटो चिंताशास्त्र और राजनीति में अक्सर तुलना किया करता था। भरस्तू इस तुलना की गलत मानता है। भरस्तू के विचार में यदि राजनैतिक सम्बन्धों में स्वतन्त्रता का भावना रहनी है, तो राजनैतिक सम्बन्ध कुछ इस प्रकार का होना चाहिए कि प्रजाजन अपने निर्णय और दायित्व को न छोड़ दें। यह उसी समय सम्भव है जब कि शासक और शासित दोनों की कानूनी स्थिति हो। कानून की उद्देश्य-रहित सत्ता मजिस्ट्रेट का स्थान नहीं लेती। लेकिन, वह मजिस्ट्रेट की सत्ता को नैतिक महत्व प्रदान करती है। मजिस्ट्रेट की सत्ता को यह नैतिक महत्व इसके बिना प्राप्त नहीं हो सकता। संबंधानिक शासन प्रजाजनो के गौरव को कायम रखता है। व्यक्तिगत या निरंकुश शासन उसका गौरव बाधम नहीं रखता। भरस्तू ने एकाधिक स्थलों पर कहा है कि संबंधानिक शासक इच्छुक प्रजाजनो के ऊपर शासन करता है। वह सहमति के द्वारा शासन करता है और अधिनायक से निरंकुश भिन्न होता है। भरस्तू जिस यथार्थ नैतिक विशेषता की बात करता है, वह उसी ही धलनामयी है जितनी कि आक्रान्त के सिद्धान्तों में धारितों की सहमति। लेकिन, इसकी वास्तविकता के ऊपर सन्देह नहीं किया जा सकता।

भरस्तू के विचार से संबंधानिक शासन में तीन मुख्य तत्त्व हैं—पहले यह शासन जनता की या सर्वसाधारण की भलाई के लिए होता है। यह कोई दल, शासन प्रणाली या शासक शासन नहीं होता जो केवल एक वर्ग अथवा व्यक्ति के हित के लिए हो। दूसरे, यह एक विधिसम्मत शासन होता है। इसका अभिप्राय यह है कि वह शासन सामान्य विनियमों के अनुसार चलता है, मनमाने आग्रहियों के अनुसार नहीं। साथ ही शासन पुराने रीति-रेवाजों और संविधान की रुढ़ियों का भी विरोध नहीं करता। तीसरे, संबंधानिक शासन इच्छुक प्रजाजनो का शासन है। वह केवल शक्ति द्वारा समर्थित निरंकुश शासन नहीं है। भरस्तू ने संबंधानिक शासन की इन तीनों विशेषताओं का स्पष्ट रीति में उल्लेख किया है। लेकिन, उन्ने इस की व्यवस्थित रूप में कही परीक्षा नहीं की है कि क्या यह सूची पूरी है और इन तीनों में क्या आपसिक सम्बन्ध है। भरस्तू को यह ज्ञात था कि हो सकता है कि शासन में इन तीनों में से एक विशेषता न हो। उदाहरण के लिए अत्याचारी शासन निरंकुशता से अपने प्रजाजनो की भलाई का कार्य कर सकता है अथवा विधिसम्मत शासन अनधिकृत रूप से एक वर्ग के साथ पक्षपात कर सकता है।

सर्वधार्मिक शासन के ऊपर इतना जोर देने का कारण यह है कि भरस्तू ने सौंख का यह सुझाव स्वीकार कर लिया है कि कानून को एक भ्रष्टाचारी व्यवस्था नहीं प्रत्युत् नैतिक और सम्य जीवन की एक अपरिहार्य व्यवस्था मानना चाहिए। पॉलिटिक्स का एक प्रारम्भिक अवतरण प्लेटो के एक प्रसिद्ध वाक्य की ध्यान में रखते हुए लिखा गया था, "मनुष्य परिष्कृत होने पर सर्वश्रेष्ठ प्राणी होता है, लेकिन कानून और न्याय से वृक्ष होने पर वह निकृष्टतम प्राणी होता है।"¹ लेकिन, कानून सम्बन्धी यह दृष्टिकोण उस समय तक असम्भव है जब तक यह न मान लिया जाये कि अनुभव के साथ-साथ विवेक का भी विकास होता है और यह सामाजिक ज्ञान कानून तथा कृदियों में निहित होता है। इस बात का दार्शनिक महत्त्व बहुत अधिक है। यदि बुद्धि तथा ज्ञान विद्वानों के ही साध्य हैं, तो साधारण व्यक्ति का अनुभव व्यर्थ ही होता है, उसकी राय अविश्वसनीय होती है। इस दृष्टि से प्लेटो का तर्क साजबाज है। इस बात को एक अन्य प्रकार से भी कहा जा सकता है। यदि प्लेटो के दर्शन में यह भूल है कि वह युगों के अनुभव की उपेक्षा करता है, तो यह अनुभव ज्ञान का वास्तविक विकास होना चाहिए। यह विकास रुढ़ि के रूप में व्यक्त होता है, विज्ञान के रूप में नहीं। यह विकास व्यवहार-बुद्धि के द्वारा होता है, विद्वत्ता के द्वारा नहीं। राजनीति में लोकमत की एक अपरिहार्य तत्त्व ही नहीं मानना चाहिए, बल्कि किसी सीमा तक उसे एक युवितसंगत मानक भी मानना चाहिए।

भरस्तू का कहना है कि यह तर्क किया जा सकता है कि कानून का निर्माण करने में लोगों का सामूहिक ज्ञान सबसे बुद्धिमान् कानून-निर्माता के ज्ञान से बढ़ कर होता है। जनसभाओं की राजनैतिक योग्यता पर विचार करते समय वह इस तर्क का भी विकास करता है। समूह में मनुष्य एक दूसरे के पूरक बन जाते हैं। एक मनुष्य प्रश्न के एक भाग को समझता है, दूसरा मनुष्य प्रश्न के दूसरे भाग को समझता है। इस प्रकार वे सारे विषय को समझ जाते हैं। उसने इस सम्बन्ध में एक उदाहरण दिया है (जो पूरी तरह स्पष्ट नहीं है)। उसका कहना है कि कलाश्री में जनता की रुचि अत्यंत गहरा विश्वसनीय होती है जब कि विशेषज्ञ कभी-कभी भ्रमण भूलें कर बैठते हैं। भरस्तू लिखित कानून से प्रयाप्त कानून को ज्यादा अच्छा समझता है। यह यहाँ तक मानने को तैयार है कि यदि केवल लिखित कानून का ही प्रश्न हो, तो कानून को समाप्त करने की प्लेटो की योजना को स्वीकार किया जा सकता है। लेकिन, भरस्तू स्पष्ट रूप से इस बात को असम्भव मानता है कि सब से बुद्धिमान् शासक का ज्ञान प्रयोगत कानून से बेहतर होता है। गुरुदास और प्लेटो ने प्रकृति और रुढ़ि के बीच भारी अन्तर माना था। इसकी वजह से वे बुद्धिवाद अथवा तर्कवाद के भी कट्टर हिमायती बन गये थे। भरस्तू ने इस अन्तर को दूर कर दिया। एक श्रेष्ठ राज्य में राजनेता के विवेक को उस विवेक से अलग नहीं किया जा सकता जो उसके द्वारा शासित समाज के कानून और प्रथा में निहित होता है।

भरस्तू का राजनैतिक भादसं प्लेटो के राजनैतिक भादसं के समान ही है। प्लेटो की भाँति भरस्तू भी राज्य का एक नैतिक उद्देश्य स्वीकार करता है। भरस्तू ने अपनी यह राय कभी नहीं बदली, उस समय भी नहीं बदली जब उसने अपने राजनैतिक दर्शन की परिभाषा का विस्तार कर उसमें उन राजनेताओं के लिए जो भादसं से दूर व्यावहारिक राज्यों का शासन करते हैं, एक दीर्घिका (manual) का समावेश किया। राज्य का वास्तविक उद्देश्य अपने नागरिकों का नैतिक बल्लार करना है। राज्य उन व्यक्तियों का एक समूह है जो सर्वश्रेष्ठ सम्भव जीवन को प्राप्त करने के लिए आपस में मिल कर रहते हैं। यही राज्य का 'विचार' या धर्म है। परिभाषा के सम्बन्ध में भरस्तू का अन्तिम प्रदत्त इस विश्वास पर आधारित रह जाता है कि अवेला राज्य ही आत्म निर्भर होता है। दूसरे पक्षों में अवेले राज्य में ही वे सारी परिस्थितियाँ प्राप्त हो सकती हैं जो नागरिक का उच्चतम नैतिक विकास कर सकती हैं। प्लेटो की भाँति भरस्तू ने भी अपना भादसं केवल नगर-राज्य तक ही सीमित रखा था। नगर-राज्य एक छोटा और परिच्छिन्न समुदाय होता है। उसका जीवन नागरिकों का सामाजिक जीवन होता है। उसके अन्तर्गत परिवार, धर्म तथा मैत्रीपूर्ण व्यक्तिगत सम्बन्धों—सब का समावेश हो जाता है। भरस्तू की वास्तविक राज्यों की परीक्षा में भी ऐसी कोई चीज नहीं आती पड़ती जिससे यह ज्ञात हो कि कृत्रिम अथवा सिकन्दर के साथ उसके सम्बन्ध में उसे मकदूनिया द्वारा मृत्यु मसार अथवा पूर्व की विजय के राजनैतिक महत्त्व की समझने की शक्ति थी हो। भरस्तू की दृष्टि में नगर-राज्य की राजनैतिक असम्पत्ता ने उसके भादसं रूप को भ्रष्ट नहीं किया।

इसलिए, राजनैतिक भादसं के सम्बन्ध में भरस्तू का सिद्धान्त स्पष्ट रूप से उस आधार पर टिका हुआ है, जो उसने प्लेटो के सम्पर्क से प्राप्त कर लिया था। भरस्तू ने प्लेटो द्वारा स्टेदुसमन और सॉज में वर्णित सिद्धान्त के मुख्य तत्वों को ग्रहण कर उसमें ऐसे परिवर्तन किये हैं जिससे कि सिद्धान्त अधिक स्पष्ट और सात प्रतीत होने लगे। यह बात प्लेटो के बाद के इस सिद्धान्त के सम्बन्ध में कि कानून को राज्य का अनिवार्य घटक होना चाहिए विशेष रूप से सही है। बूँकि यह सही है, इसलिए, हम मानव प्रकृति की उन दशाओं पर भी ध्यान देना चाहिए जो इसे सही बनाती हैं। यह मान लेना चाहिए कि कानून में वास्तविक विवेक होता है और इस प्रकार का विवेक सामाजिक प्रथाओं में भी प्रतिबिम्बित हो जाता है। जो नैतिक आवश्यकताएँ कानून को आवश्यक बनाती हैं, राज्य ने नैतिक भादसं के रूप में उनकी भी मान्यता होनी चाहिए। इनका अभिप्राय यह हो जाता है कि सच्चे राजनैतिक शासन में प्रजाजनों की कानून की शक्तिमान माननी चाहिए, उन में स्वतन्त्रता की भावना होनी चाहिए और शासन उनकी सहमति पर टिका होना चाहिए। ये द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य के नहीं, प्रत्युत स्वयं भादसं राज्य के तत्व हैं।

भरस्तू के भादसं राज्य के बारे में ज्यादा कहने की आवश्यकता नहीं है। भरस्तू ने भादसं राज्य की रचना की घोषणा अवश्य की लेकिन उसने अपनी इस घोषणा को कभी बायीं नबित नहीं किया। पाठक को यही लगता है कि भरस्तू की

आदर्श राज्य की रचना में कोई दिलचस्पी नहीं थी । अरस्तू आदर्श राज्य व सम्बन्ध में नहीं, प्रत्युत् राज्य के आदर्शों के सम्बन्ध में पुस्तक लिख देता है । अरस्तू ने पॉलिटिक्स की सातवीं और आठवीं पुस्तकों में आदर्श राज्य की रूप-रेखा प्रारम्भ की थी लेकिन यह उसे समाप्त नहीं कर सका । यह बात महत्त्वपूर्ण है, यात बार उस समय जब कि यह बात सही हो कि इन पुस्तकों की रचना पहले हो गई हो । श्रेष्ठ जीवन के लिए भौतिक और मानसिक दोनों परिस्थितियों की आवश्यकता होती है । अरस्तू ने इन परिस्थितियों पर अपना ध्यान विशेष रूप से केन्द्रित किया है । इन परिस्थितियों की सूची सौंज से प्राप्त की गई है । इसमें जनसंख्या, उसके परिमाण और चरित्र, राज्यक्षेत्र के आकार, प्रकृति और स्थिति आदि का विवेचन किया गया है । अरस्तू हर बात में प्लेटो से महत्त नहीं है । उसहरण के लिए यह उसे स्थान की ज्यादा पसंद करता है जो समुद्रतट के पास हो । लेकिन, ये भेद विवरण से सम्बन्ध रखते हैं । तथापि, सम्बद्ध परिस्थितियों की सूचना करी है जिसका प्लेटो ने प्रस्ताव किया था । प्लेटो और अरस्तू दोनों ही श्रेष्ठ जीवन के लिए कुछ भौतिक परिस्थितियों को ही आवश्यक समझते हैं ये, उनके विचार से अनिवार्य शिक्षा प्रणाली भी नागरिकों को ढालने के लिए सबसे आवश्यक साधन है । जहाँ तक सामान्य शिक्षा सिद्धान्त का सम्बन्ध है, अरस्तू प्लेटो से कुछ मतभेद रखता है । वह अच्छी आदतों के निर्माण को ज्यादा महत्त्व देता है । अपने आदर्श को प्रकृति और विवेक के बीच रखा है । ये तीन चीजें ही आदर्शों को सद्गुणी बनाती हैं । कानून प्राथित राज्य में प्रयोग को महत्त्व दिया गया है, उसको ध्यान में रखते हुए यह परिवर्तन आवश्यक था । अरस्तू का सारा विवेचन उदार शिक्षा को लेकर है । उसकी निगाह में उपयोगिता की प्लेटो की अपेक्षा कम कीमत है । प्लेटो ने रिपब्लिक में उच्च शिक्षा की एक योजना प्रस्तुत की थी । अरस्तू ने उच्च शिक्षा की ऐसी कोई योजना प्रस्तुत नहीं की है । संभवतः, इसका कारण यह रहा हो कि पॉलिटिक्स अधूरी रचना है । आदर्श राज्य के शासन पर भी सौंज की छाया है । सम्पत्ति पर व्यवस्थित स्थापित होगा लेकिन उसका प्रयोग सामूहिक होगा । जमीन पर दास काय्य करते थे । शिल्पकारों को नागरिकता के क्षेत्र से बाहर रखा गया था । इसका कारण यह था कि जिन लोगों का समय नारीटिक श्रम में ही व्यय जाता है, उनके लिए 'सद्गुण' संभव है ।

आदर्श तथा वास्तविक का संघर्ष

(Conflict of the Ideal and the Actual)

अब तक हमने अरस्तू के राजनैतिक आदर्शों पर ही विचार किया है । हमने यह नहीं देखा है कि यदि इन आदर्शों का नगरो की वास्तविक सत्ताओं और प्रथाओं में सम्बन्ध स्थापित किया जायेगा, तो क्या कठिनाइयाँ और विषमताएँ उत्पन्न होंगी । आदर्श प्लेटो के आदर्श की भाँति निगमनात्मक है और यह पूर्ववर्ती मित्रात के दोषों के निगमनात्मक विस्लेषण के आधार पर तय्यार किया गया था । लेकिन, यह स्पष्ट है कि शासन में आदर्शों तथा व्यवहार की विषमताओं के सम्बन्ध में प्लेटो की अपेक्षा अरस्तू अधिक जागरूक है । प्लेटो ने यह कभी नहीं माना था कि यदि

भादर्श को सच्चा बनाना है, तो उसे व्यवहार में अवश्य निहित होना चाहिए। उसने हृदि को भी विवेक के समान वसा महत्व नहीं दिया जैसा कि भरतू ने दिया था। यदि तथ्य भादर्श सत्य के अनुकूल नहीं हैं, तो प्लेटो गणितज्ञ प्रयत्न रहस्यकारी की भाँति यही कहता कि यह तथ्यों की ही बुराई है। भरतू व्यवहार-बुद्धि और गुणों के ज्ञान को पूरा महत्व देता है। परंतु, उसके विचार इतने क्रांतिकारी नहीं हैं। भरतू की विचारधारा का मूल तत्त्व यह है कि यदि भादर्श को प्रभावशाली शक्ति बनाना है, तो उसे वास्तविक परिस्थितियों के अनुकूल होना चाहिए, उनके प्रतिबल नहीं। हृदि में प्रगतिनिहित विवेक एक ऐसा पथ प्रदर्शक सिद्धान्त होना चाहिए जो वास्तविक परिस्थितियों के लक्षितोपेयन से लाभ उठाये और उन परिस्थितियों में धीरे-धीरे सुधार करे। सामाजिक और जीवशास्त्रीय समस्याओं पर विचार करने के उपरान्त प्रकृति के सम्बन्ध में भरतू का अन्तिम रूप से यही दृष्टिकोण बना था।

जिस समय भरतू ने भादर्श राज्य के सम्बन्ध में अपने प्रबन्ध की रचना की थी, उस समय भी वह इस समस्या का पूरी तरह समाधान नहीं कर सका था। पॉलिटिक्स की तीसरी पुस्तक की जटिलताओं से यह बात स्पष्ट है। इस पुस्तक में उसने सम्पूर्ण प्रश्न की महत्वपूर्ण समस्याओं का विवेचन किया है। पुस्तक के उपसंहार से ज्ञात होता है कि वह भादर्श राज्य की भूमिका थी। सातवीं और आठवीं पुस्तकों से ज्ञात होता है कि भरतू को यह योजना कार्यान्वित करना इतना असन्तोषजनक लगा कि उसने उसे कभी समाप्त नहीं किया। फलतः, जब उसने पहले मसौदे का विस्तार किया, उसने भादर्श राज्य की रूपरेखा को विस्तृत नहीं बनाया प्रत्युत चौकी से छठी पुस्तक तक जोड़ दी। इन पुस्तकों में यथार्थवाद की भावना अधिक स्पष्ट है, लेकिन वे तीसरी पुस्तक के विचार-प्रवाह को ही भाँगे ले जाती हैं। हम सुगमता से यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि ज्यों-ज्यों भरतू की आयु बढ़ती गई, भादर्श राज्य की रचना में उसकी रुचि कम होती गई। तीसरी पुस्तक के अध्ययन से यह निष्कर्ष स्वयं निकल आता है। भरतू के विचार से इस पुस्तक की जटिलताओं का प्राथमिक कारण यह है कि भादर्श राज्य के विवेचन के लिए वर्तमान राज्यों का विस्तृत अध्ययन आवश्यक है। अपने मूल उद्देश्य की अपेक्षा व्यावहारिक अध्ययन में उसकी अधिक रुचि है। भरतू ने तीसरी पुस्तक के बाद चौथी, पाँचवीं और छठी पुस्तकें जोड़ीं, इसके कारण काफी जोरदार वे लेकिन शायद वे वही कारण नहीं थे जिनकी वजह से उसने पहले तीसरी पुस्तक लिखी। योजना अपने मूल स्तर में आगे बढ़ गई लेकिन वह उन रुचियों के कारण, आगे बढ़ी जो प्रारम्भ से ही विद्यमान थीं।

भरतू की सामान्य कठिनाई को हम आसानी से समझ सकते हैं। उसने प्लेटो से जिस राजनैतिक भादर्श को प्राप्त किया था, उसने अनुसार नगर और नागरिक विमुक्त रूप से सहसम्बद्ध शब्द थे। इससे तीन प्रश्न उत्पन्न होते हैं, जिन्हें उसने तीसरी पुस्तक के प्रारम्भ में रखा है—राज्य क्या है? नागरिक कौन है? क्या श्रेष्ठ मनुष्य का सदगुण वही है जो श्रेष्ठ नागरिक का होता है? राज्य सर्वश्रेष्ठ नैतिक जीवन के लिए मनुष्यों का सघ है। मनुष्यों का समुदाय सामूहिक रूप से किस प्रकार का जीवन व्यतीत करना चाहता है, यह इस बात पर निर्भर है कि वे किस प्रकार के मनुष्य हैं

घौर के किस प्रकार के लक्ष्य प्राप्त करना चाहते हैं। बदल म, राज्य का लक्ष्य यह निर्धारित करेगा कि उसके सदस्य कौन हो सकते हैं और उनका भलग-भलग जीवन किस प्रकार का होगा। इसी दृष्टिकोण से भरस्तू ने कहा है कि सविधान नागरिकों की एक व्यवस्था है अथवा एक प्रकार का जीवन है और शासन प्रणाली जीवन के उस प्रकार की अभिव्यक्ति है जिसका राज्य अभिवृद्धन करना चाहता है। राज्य का नैतिक स्वरूप प्रबल ही नहीं है, वह उसके राजनैतिक और वैधानिक स्वरूप को पूरी तरह आच्छादित कर लेता है। इस प्रकार भरस्तू का निष्कर्ष है कि राज्य उसी समय तक कायम रहता है जब तक उसकी शासन प्रणाली स्थिर रहती है। शासन-प्रणाली में परिवर्तन होने से सविधान में अथवा नागरिकों के जीवन-प्रकार में परिवर्तन हो जाता है। कानून, सविधान, राज्य, शासन-प्रणाली इन सबका घनिष्ठ सम्बन्ध है। नैतिक दृष्टि से वे सब उस उद्देश्य से सम्बन्ध रखते हैं जिसके कारण भय का निर्माण होता है।

जहाँ तक उद्देश्य आदर्श राज्य के निर्माण का है यह कोई भलम्य आपत्ति नहीं है। इस प्रकार के राज्य में सर्वोच्च प्रकार का जीवन होगा। प्लेटो की बम-से-बम यह भाव्यता थी कि 'सत्' के विचार को जानने से यह पता चल जाएगा कि यह क्या है। लेकिन, पहले तो सत् के विचार का ज्ञान लेना फिर वास्तविक जीवन की और वास्तविक राज्यों की आलोचना तथा मूल्यांकन करने के लिए उसका एक मानक के रूप में प्रयोग करना भरस्तू को शकिक नहीं लगा। लेकिन, यदि कोई शुरु से ही वास्तविक राज्यों का निरीक्षण और वर्णन करे, तो कुछ भेदभाव रहने होंगे। भरस्तू के अनुसार, श्रेष्ठ मनुष्य और श्रेष्ठ नागरिक केवल आदर्श राज्य में ही समान हो सकते हैं। जब तक राज्य के उद्देश्य यथासंभव सर्वश्रेष्ठ नहीं होंगे, उनको प्राप्त करने के लिए एक ऐसे जीवन की आवश्यकता होगी, जो यथा-सम्भव सर्वश्रेष्ठ से हलका होगा। वास्तविक राज्यों में विभिन्न प्रकार के नागरिक होते हैं और उनमें विभिन्न प्रकार के सदगुण होते हैं। इसी प्रकार भरस्तू ने नागरिक उस व्यक्ति को बताया है जो सभा में भाग ले सकता है और जुरी के रूप में कार्य कर सकता है। यह परिभाषा एथेंस की प्रथा के ऊपर आधारित थी। यहाँ भरस्तू ने यह भी स्पष्ट कर दिया है कि यह परिभाषा केवल सोक्रेट्स-प्राप्तक राज्य में ही लागू होगी। इसी प्रकार, एक अन्य स्थल पर जब भरस्तू यह कहता है कि शासन-प्रणाली के साथ ही राज्य की सत्ता भी बदल जाती है, यहाँ वह यह चेतावनी भी देता चलता है कि इससे कारण नए राज्य को पूर्ववर्ती राज्य के अर्थों तथा दायित्वों को चुकाने में मूढ़ नहीं मोड़ना चाहिए। व्यवहार में कुछ भेदभाव करने आवश्यक हैं। सविधान नागरिकों के लिए एक जीवन शैली ही नहीं है, यह सार्वजनिक कार्यों को करने के लिए पदाधिकारियों का संगठन भी है। इसलिए, उसने राजनैतिक पक्षों को उसके नैतिक प्रयोजन के साथ एक दम से नहीं जोड़ा जा सकता। इन जटिलताओं पर ध्यान देने से यह स्पष्ट हो जाता है कि एक ऐसे आदर्श राज्य की रचना करना जो सब के लिए मानक का काम दे सके कितना कठिन है।

जब भरस्तू शासन प्रणालियों के वर्गीकरण के प्रश्न पर विचार करता है, उस समय भी इसी प्रकार की कठिनाइयाँ उठ खड़ी होती हैं। यहाँ वह शासन-

प्रजातन्त्रियों के वही छ भेद स्वीकार कर लेता है जिनका प्लेटो ने स्टेट्समैन में उल्लेख किया था। भरतू सर्वपानिक शासन और निरकुश शासन में इस आधार पर भेद करता है कि सर्वपानिक शासन तो सब की भलाई के लिए होता है लेकिन निरकुश शासन केवल शासन वर्ग की भलाई के लिए होता है। इसके बाद वह तीन शुद्ध राज्यों और तीन विवृत राज्यों की गणना करता है। तीन शुद्ध (या सर्वपानिक) राज्य हैं—राजतन्त्र (monarchy), कुलोनतन्त्र (aristocracy) और सीमा प्रजातन्त्र (moderate democracy) या नुजनतन्त्र (polity)। तीन विवृत (या निरकुश) राज्य हैं—अत्याचारी शासन (tyranny), धनिकतन्त्र (oligarchy) और अतिवादी लोकतन्त्र (extreme democracy) या भीड़ का शासन (mob rule)। प्लेटो और भरतू के इस विवेचन में एक ही अन्तर है और वह महत्व-हीन है। प्लेटो शुद्ध राज्यों की कानूननिष्ठ मानता है। भरतू शुद्ध राज्यों की सर्वसाधारण के हित के लिए शास्ति मानता है। सर्वपानिक शासन के अपने विशेषण की ध्यान में रखते हुए भरतू ने यह अवश्य सोचा होगा कि दोनों वर्णों का एक ही अर्थ निकलता है। राज्यों के छ भेद बताने के बाद ही भरतू इन वर्गीकरण की कुछ बट्टियाइयों को पेश करता है। वर्गीकरण का एक आधार यह रखा गया है कि शासन-सत्ता कितने व्यक्तियों के हाथों में है। यह आधार स्पष्ट नहीं है। हर कोई यही कहता है कि धनिकतन्त्र धनियों का शासन होता है और लोकतन्त्र गरीबों का। यह सही है कि धनीय ज्यादा हैं और गरीब कम हैं। लेकिन, इस सत्यापन आधार ने राज्य के प्रकार विरोध का स्पष्टीकरण नहीं होता। समस्या का सार तत्त्व यह है कि सत्ता हथियाने के लिए दो विशिष्ट दावे हैं—एक दावा सम्पत्ति के अधिकारों पर आधारित है और दूसरा बहुसंख्यक लोगों की भलाई पर।

सत्ता प्राप्त करने के लिए विरोधी दावे

(Conflicting Claims to Power)

राज्यों के औपचारिक वर्गीकरण का यह रूप भरतू को माने ले जाता है। यह एक प्रश्न खड़ा कर देता है—राज्य में सत्ता प्राप्त करने के वैधानिक दावे क्या हैं? यदि वे एक से अधिक हैं, तो इनमें किस प्रकार सामंजस्य स्थापित किया जा सकता है जिसमें कि उन सब की रक्षा हो सके? इस प्रकार के प्रश्न प्लेटो के सामने भी आए थे।¹ वे प्रश्न आदर्श राज्य से सम्बन्ध नहीं रखते। प्लेटो की भी कुछ गरीब धारणा थी। ये प्रश्न वास्तविक राज्यों के सामने भुण्डे और एक ही राज्य में विभिन्न वर्गों के सामने दावों से सम्बन्ध रखते हैं। प्लेटो का मत था कि विवेक और मद्गुण का सत्ता प्राप्त करने के लिए निरपेक्ष दावा है। भरतू ने भी इसे मंजूर नहीं किया था। लेकिन, यह प्रश्न निरा बौद्धिक है। विवाद एक सामान्य नैतिक सिद्धान्त के बारे में नहीं है बल्कि इस सिद्धान्त को व्यावहारिक रूप देने के बारे में है। भरतू का कहना है कि इस बात की मभी स्वीकार करेंगे कि राज्य की अधिकतम मात्रा में न्याय प्राप्त करने का प्रयत्न करना चाहिए और न्याय का अभिप्राय

किसी-न-किसी प्रकार की समानता होता है। लेकिन, क्या समानता का अभिप्राय यह है, जैसा कि लोकतन्त्रवादी समझता है, कि प्रत्येक व्यक्ति को एक समझा जाए और एक से अधिक किसी को न समझा जाए ? या इसका अभिप्राय यह है, जैसा कि धनिकतन्त्रवादी समझता है कि जिसके पास सम्पत्ति और शिक्षा हो तथा जिसकी सामाजिक स्थिति अच्छी हो, उसे एक से अधिक माना जाए ? मान लिया कि शासन बुद्धिमान और सद्गुणी व्यक्तियों द्वारा संचालित होना चाहिए लेकिन इस बुद्धि और सद्गुण को या कम-से-कम उसकी निरटना को नहीं प्राप्त किया जाए ?

जब प्रश्न को इस रूप में रखा जाता है, भरस्तू यह तुरन्त समझ लेता है कि एक सापेक्ष प्रश्न के लिए एक सापेक्ष उत्तर ही आवश्यकता है। यह आसानी से यह मिथ्य कर देता है कि धन का सत्ता के लिए निरपेक्ष दावा नहीं है क्योंकि राज्य न कोई बाणिज्य संस्था है और न कोई ठेका है। साय्वोफ़ोन सॉफ़िस्ट (Lycophron the Sophist) का यही मत था। यह भी प्रमाणित करना आसान है कि प्रत्येक व्यक्ति को एक समझना भी केवल भुविधाजनक बल्यता है। दूसरी ओर, क्या यह कहा जा सकता है कि सम्पत्ति का कोई अधिकार नहीं है ? भरस्तू का विद्वान्ताप था कि इस दिशा में प्लेटो का प्रश्न विनाशक मिथ्य हुआ था। उसका कहना है कि लुटेरा लोकतन्त्र दोषक धनिकतन्त्र में ज्यादा ईमानदार नहीं होता। सम्पत्ति का नैतिक महत्त्व होता है, इसलिए किसी भी व्यवस्थावादी व्यक्ति को उसकी उपेक्षा नहीं करनी चाहिए। श्रेष्ठ ब्रह्म, श्रेष्ठ शिक्षा, श्रेष्ठ साहचर्य, अवकाश और कुछ सीमा तक धन भी राजनैतिक प्रभाव के लिए अपेक्षणीय दावे नहीं हैं। लोकतन्त्रवादी भी अपने दावे के सम्बन्ध में सापेक्ष रीति से कुछ कह सकता है। राजनैतिक परिणामों का भूल्याजन करते समय प्रभावित व्यक्तियों की संख्या का भी नैतिक महत्त्व है। भरस्तू का यह भी विद्वान्ताप है कि अक्सर गम्भीर लोकमत मही होता है जब कि बुद्धिमान् बड़े जाने वाले व्यक्ति गलत होते हैं। इस विवेचन का निष्कर्ष यह निश्चलता है कि सत्ता प्राप्त करने के सम्बन्ध में जितने दावे उपस्थित किए जा सकते हैं उन सब में ही कुछ गुण हैं, कुछ दोष हैं। यह समझ में नहीं आता कि इन विवेचन से आदर्श राज्य की रचना में क्या सहायता मिलती है। लेकिन, यह भी स्पष्ट है कि भरस्तू ने राजनैतिक नीतिशास्त्र की एक शास्त्र सभरथा का पगापारण व्यवहार-बुद्धि से विवेचन किया है। वस्तुतः, लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र के विरोधी दावों की परीक्षा के उपरान्त भरस्तू आदर्श राज्य की रचना से विरत हो गया और उसने अपना ध्यान अपेक्षाकृत इस सुगम समस्या की ओर लगाया कि अधिकांश राज्य किस शासन-प्रणाली को अपनाने लगते हैं।

यह निष्कर्ष कि किसी भी वर्ग का सत्ता प्राप्त करने के लिए निरपेक्ष दावा नहीं है, इस तथ्यान्त की भी पुष्टि कर देता है कि कानून को सर्वोच्च होना चाहिए क्योंकि उसकी सत्ता निर्व्ययक्त होने के कारण मनुष्यों की अपेक्षा कम आवेग-प्रधान होती है। लेकिन, भरस्तू यह समझता है कि उसकी इस गृह्य मान्यता को भी पूरी हदता से प्रतिपादित नहीं किया जा सकता। कानून का सन्निधान से निकट सम्बन्ध होता है। इसलिए, यदि राज्य बुरा होगा, तो कानून भी बुरा होगा। इसलिए,

कानून अच्छाई की केवल सापेक्ष गारण्टी है। वह बस अथवा व्यक्तिगत शक्ति से बेहतर गारण्टी है। लेकिन, कभी-कभी वह भी खराब हो सकती है। एक श्रेष्ठ राज्य को कानून के अनुसार शासित होना चाहिए। लेकिन, इसका यह अभिप्राय नहीं है कि कानून के अनुसार शासित होने वाला राज्य श्रेष्ठ होगा ही।

स्पष्टतः, भरस्तू राजतन्त्र और कुलीनतन्त्र को ही आदर्श राज्य समझता था। उसने कुलीनतन्त्र के बारे में बहुत कम लिखा है। तथापि, भरस्तू ने राजतन्त्र के बारे में अपेक्षाकृत कुछ विस्तार से विचार किया है। भरस्तू का कथित आदर्श राज्य के सम्बन्ध में यही संक्षिप्त विवेचन है। उसने पुस्तक ४ में लोकेतन्त्र और घनिकतन्त्र के बारे में पुनः चर्चा की है। यदि यह मान लिया जाए कि कोई बुद्धिमान और सद्गुणी राजा मिल सकता है, तो फिर राजतन्त्र को सर्वश्रेष्ठ शासन-प्रणाली होना चाहिए। प्लेटो का दार्शनिक-राजा इस आदर्श के सब से निकट आता है। लेकिन, वह मनुष्यों के बीच देवता होगा। अन्य व्यक्तियों को इस बात की अनुमति देना कि वे शरीरधारी देवता के लिए कानून बनाएँ, उपहासास्पद होगा। उसे पाँच या दस सालों के लिए बहिष्कृत करना भी उचित नहीं होगा। एकमात्र विकल्प यह है कि उसे शासन करने की अनुमति दी जाए। फिर भी भरस्तू को यह विद्वान नहीं है कि इस व्यक्ति को शासन करने का अकाट्य अधिकार है। भरस्तू ने एक ही राज्य के नागरिकों के बीच समानता के भाव को इतना अधिक महत्त्व दिया है कि उसे इस बात पर सन्देह है कि क्या पूर्ण सद्गुण भी एक अपवाद होगा। समानता की समस्या श्रेष्ठ और विद्वत प्रत्येक प्रकार की शासन-प्रणाली से सम्बन्ध रखती है। फिर भी, भरस्तू यह स्वीकार करने के लिए तैयार है कि जिस समाज में एक परिवार सद्गुण तथा राजनैतिक योग्यता की दृष्टि से अन्य परिवारों से आगे बढ़ा हुआ हो, वहाँ राजतन्त्र उपयुक्त होगा। सचार्ड यह है कि भरस्तू के लिए आदर्श राजतन्त्र केवल विचार की वस्तु है। यदि प्लेटो ने इसकी चर्चा न की होती, तो शायद भरस्तू इसका उल्लेख तक न करता। उसने कहा है कि कानून के अनुसार राजतन्त्र कोई संविधान नहीं है। यदि हम इस बात को सही मान लेते हैं तो यह तथ्य कि श्रेष्ठ शासन को कानून की महत्ता स्वीकार करनी चाहिए, राजतन्त्र को एक श्रेष्ठ शासन-प्रणाली के रूप में विचार के क्षेत्र से बाहर कर देता है। राजनीति के क्षेत्र में आदर्श राजतन्त्र नहीं पाया जा सकता, वह घर के क्षेत्र में ही पाया जा सकता है। भरस्तू ने राजतन्त्र पर केवल इस कारण विचार किया है कि उसने प्लेटो द्वारा प्रतिपादित शासन के छ भेदों को स्वीकार कर लिया था।

जब भरस्तू वर्तमान राजतन्त्रों की परीक्षा करता है, तो वह आदर्श राज्य के विचार को बिलकुल त्याग देता है, वह राजतन्त्र के दो कानूनी रूप जानता है—स्पार्टा का राजतन्त्र और अधिनायकतन्त्र। लेकिन इनमें से कोई संविधान नहीं है। वह राजतन्त्रात्मक संविधान के दो प्रकारों से परिचित है—प्राच्य राजतन्त्र (oriental monarchy) और वीर युग का राजतन्त्र (monarchy of the heroic age)। वीरयुग का राजतन्त्र कल्पनामूलक है और वह भरस्तू के अनुभव से बाहर है। प्राच्य राजतन्त्र अत्याचारी शासन का ही एक प्रकार है लेकिन, वह बर्बर

कैसन के अनुसार ही विधिमगत है। इसका कारण यह है कि एगियावासी स्वभाव से ही दास होते हैं और उन्हें निरबुद्ध शासन पर कोई प्राप्ति नहीं होती। इसलिए, अरस्तू वास्तव में जिस राजतन्त्र से परिचित है, वह फारस का राजतन्त्र है। इस विवेचन का महत्त्व यह नहीं है कि उसने राजतन्त्र के बारे में क्या कहा है प्रत्युत यह है कि उसने राजतन्त्र के विविध प्रकारों में भेद किया है। अरस्तू ने वास्तविक शासन-प्रणाली के व्यवहार का अध्ययन किया था। इस अध्ययन की तुलना में राज्यों के छ पगों में विभाजन का कोई भ्रम नहीं रहा था। अरस्तू ने इसी स्थल पर चौथी पुस्तक में ग्रीक शासन-प्रणालियों, पनिकतन्त्र और लोकतन्त्र का विवेचन प्रारम्भ किया।

अरस्तू के राजनैतिक विचारों की परावाष्ठा धारदश राज्य की रचना में क्यों नहीं हुई, पर इसके कारण स्पष्ट हो गए हैं। धारदश राज्य राजनैतिक दर्शनों की एक ऐसी धारणा का प्रतीक था जिसे उसने उत्तराधिकार में प्लेटो से प्राप्त किया था। लेकिन, यह उसकी प्रतिभा के अनुकूल नहीं था। ज्यों ज्यों उसकी विचारधारा और अनुसन्धान स्वतन्त्र होने गए, वह वास्तविक सविधानों के विवरण और विस्लेषण की ओर अधिकाधिक आकृष्ट होता गया। अरस्तू और उसके शिष्यों ने १५८ सर्वप्राथमिक इतिहासों का संकलन किया था। इस संकलन ने अरस्तू की विचार धारा में परिवर्तन किया और उसे राजनैतिक दर्शन की एक बृहतर धारणा दी। इसका यह अभिप्राय नहीं है कि पर अरस्तू केवल वर्णन की ओर ही ध्यान देन लगा। नयी धारणा का मूल सत्य व्यावहारिक अनुसन्धान और राजनैतिक धारदशों के रूपनारमक चिन्तन के बीच समन्वय स्थापित करना था। नैतिक धारदश—कानून की प्रभुसत्ता, नागरिकों की स्वतन्त्रता और समानता, सर्वप्राथमिक शासन, सम्य जीवन में मनुष्य को पूर्ण बनाना, यही वे साध्य हैं, जिनको प्राप्त करने के लिए राज्य को सर्वत्र प्रयास करना चाहिए। अरस्तू की सोच थी कि इन धारदशों को कार्यरूप में परिणत करना अत्यन्त कठिन है और इसके लिए वास्तविक शासन की परिस्थितियों में अनन्त सामंजस्य स्थापित करना पड़ता है। यह न हो कि धारदश प्लेटो के दृम पर स्वर्ग में ही स्थित रहे। उन्हें व्यावहारिक साधनों के द्वारा तथा उनके अनुगमन कार्यन्वित होने वाली शक्तियाँ होना चाहिए।

अरस्तू : राजनैतिक वास्तविकताएँ (Aristotle : Political Actualities)

पॉलिटिक्स की चौथी पुस्तक के प्रारम्भिक अवतरण यह प्रकट करते हैं कि राजनैतिक दर्शन के सम्बन्ध में अरस्तू की मान्यता में कितना महत्वपूर्ण विज्ञान हो गया है। उसने कहा है कि प्रत्येक विज्ञान अपना कला की समूहों विषय का विवेचन करना चाहिए। व्यायाम-शिक्षक को इस योग्य तो होना ही चाहिए कि वह एक कुशल पहलवान को तैयार कर सके लेकिन उसे उन लोगों के शारीरिक व्यायाम का भी प्रबन्ध करना चाहिए जो पहलवान नहीं बन सकते, अबस्था जिन लोगों को विशेष प्रकार के प्रशिक्षण की आवश्यकता हो, उनके लिए भी उपयुक्त व्यायाम का चुनाव करना चाहिए। यह बात राजनीति-वैज्ञानिक के बारे में भी सही है। उसे यह ज्ञान होना चाहिए कि यदि कोई बाबाएँ न हो, तो कौन-सा शासन सर्वश्रेष्ठ होगा, दूसरे शब्दों में आदर्श राज्य की रचना किस प्रकार हो सकती है। लेकिन उसे यह भी ज्ञात होना चाहिए कि परिस्थितियों को देखते हुए कौन-सा शासन सर्वश्रेष्ठ हो सकता है तथा किन्हीं विशेष परिस्थितियों में कौन-सा शासन सर्वश्रेष्ठ होगा चाहे वह शासन न तो आदर्श दृष्टि में ही सर्वश्रेष्ठ हो और न परिस्थितियों को देखते हुए ही सर्वश्रेष्ठ हो। अतः इस ज्ञान के आधार पर उसमें यह निर्णय करने की भी सामर्थ्य होनी चाहिए कि अभिन्न राज्यों के लिए कौन-सी शासन प्रणाली सबसे अधिक अनुकूल तथा सर्वनाधारण के लिए व्यावहारिक है। इस ज्ञान के आधार पर राजनीतिज्ञ वर्तमान सरकारों की भुट्टियों को दूर करने के उपाय सुझा सकता है। दूसरे शब्दों में, राजनीति की वास्तविक कला सरकारों के वर्तमान रूप पर विचार करती है और उपलब्ध साधनों द्वारा उनमें अधिक से अधिक सुधार करती है। वह नैतिक विचारों से अपना सम्बन्ध तक तोड़ सकती है और आत्माचारी शासन को यह बता सकती है कि वह अपने आत्माचारी शासन में किस प्रकार नयन हो। अरस्तू ने प्रागे वचन यह किया भी है।

अरस्तू का यह विचार कदापि नहीं था कि राजनीति को नीतिशास्त्र में विलुप्त पृष्ठ पर दिया जाये। फिर भी, राजनीतिज्ञ की कला का यह नया दृष्टिकोण यह आवश्यक कर देता है कि हम उस पर एक पृष्ठ दृष्टि से—व्यक्तिगत नैतिकता से एक भिन्न दृष्टि से—विचार करें। अरस्तू ने पॉलिटिक्स की तीसरी पुस्तक के प्रारम्भ में श्रेष्ठ व्यक्ति ने गुरुगुरु और नागरिक के सद्गुरु के बारे में विचार किया था और उनकी भिन्नता को एक समस्या माना था। नाइकोमाखियन एथिक्स (Nicomachean Ethics) में उसने यह मान लिया है कि वे समान नहीं हैं। यहाँ यह विधान की अनुमति की एक ऐसी शाखा के रूप में रखता है जो उत्कृष्ट नैतिक आदर्श के अनुशीलन से भिन्न हो। वह कहता है कि इस विषय की अब तक

अत्यधिक उपेक्षा हुई है। लेकिन, मानव प्रवृत्ति के दर्शन को पूरा रूप देना आवश्यक है। यहाँ उसने अपने सविधानों के सुकलन की भी चर्चा की है। इन सविधानों के आधार पर उसने उन कारकों का अध्ययन किया था जो राज्यों की रक्षा करते हैं अथवा उनका विनाश करते हैं तथा जो अच्छे अथवा बुरे शासन की स्थापना करते हैं। पॉलिटिक्स की चौथी, पाँचवीं और छठी पुस्तकें इन्हीं विषयों पर विचार करती हैं।

सब इन चीं १ का अध्ययन हो जान्या, तब हम अधिक व्यापक दृष्टि से दम मर्केने कि कौन-सा सविधान सबसेष्ट है, प्रत्येक सविधान की किस प्रकार व्यवस्था जैसी चाहिए तथा यदि उसे सबसेष्ट रहना है तो वह किन कानूनों और प्रथाओं का प्रयोग करे ।

संसार के ज्ञान विज्ञान को अरस्तू की एक अनुसूचीय देन यह है कि उनमें नीतिशास्त्र और राजनीति को, उनके अन्त सम्बन्ध को वाच्य रखते हुए भी अलग अलग कर दिया। इससे उसके समग्र दर्शन की आश्चर्यजनक समझ-बुझता का ज्ञान होता है। अरस्तू में इस प्रकार की विस्लेषण प्रतिभा प्लेटो से कई गुना अधिक थी। अपनी इस विलक्षण प्रतिभा के चल पर ही उसने ज्ञान विज्ञान की मुख्य शाखाओं का निरूपण कर दिया था जो आज तक चला आ रहा है।

राजनैतिक और नैतिक सविधान

(The Political and Ethical Constitutions)

चौथी पुस्तक में यूनानी शासन के वास्तविक रूपों का विश्लेषण नागरी पुस्तक में वर्णित सविधानों के छ भागों में विभाजन से सम्बन्ध रखता है। मभवतः, इसका इस पुस्तक के उत्तर भाग में दिये गए राजतन्त्र के वर्णन से मूलिक सहस्र सम्बन्ध है। अरस्तू अब राजतन्त्र (monarchy) और कुलीनतन्त्र (aristocracy) को आदर्श राज्यों के वर्गों का मानता है यद्यपि यह तीसरी पुस्तक में उनके विवेचन का समस्यात्मक नहीं है। अब वह धनिकतन्त्र (oligarchy) और लोकतन्त्र (democracy) की सूक्ष्म परीक्षा करता है। वह कहता है कि मानान्वय यह माना जाता है कि इनमें से प्रत्येक का एक ही एक रूप मिलता है परन्तु यह बात गलत है। अरस्तू ने इस अवतर्क में उससे इस बयन की याद हो आती है कि राजतन्त्र भी अनेक प्रकार का होता है। व्यावहारिक राजतन्त्र को वास्तविक शासन का संचालन करने के लिए यह ज्ञान होना चाहिए कि धनिकतन्त्र और लोकतन्त्र कितान प्रकार का होता है और प्रत्येक प्रकार के सविधान के लिए किस प्रकार के कानून उपयुक्त होते हैं। इससे वह यह जान सकेगा कि अधिकांश राज्यों ने निम्न कौन सी शासन प्रणाली सबसेष्ट होती है, किसी विशेष परिस्थिति में रहने वाले राज्य के लिए कौन सी शासन प्रणाली सबसेष्ट होती है किसी की हुई शासन प्रणाली को व्यावहारिक बनाने के लिए किन किन वस्तुओं की आवश्यकता होती है और विभिन्न राज्यों की स्थिरता अथवा अस्थिरता के क्या कारण होते हैं।

धनिकतन्त्र और लोकतन्त्र के सदस्यों में राज्यों के वर्गीकरण के प्रश्न का फिर

से उठाने का आशय यह हो जाना है कि संविधान के सामान्य स्वरूप की फिर से परीक्षा की जाए। समग्रतः तीसरी पुस्तक का दृष्टिकोण यह रहा था कि संविधान 'नागरिकों की एक व्यवस्था' है अथवा जीवन की एक शैली है जो राज्य के बाह्य संगठन को निर्धारित करती है। जब तक अस्तु के दिमाग में राज्य का नैतिक पक्ष सबसे ऊपर रहा, यह सामान्य दृष्टिकोण था। किसी भी राज्य में निर्धारक तत्व के नैतिक मूल्य होते हैं जिन्हें प्राप्त करने के लिए नागरिकों का सपन बनता है। नागरिकों के आपस में मिल-जुल कर साथ-साथ रहने का समान आधार उनका नैतिक प्रयोजन होता है। यही सब बातें 'राज्य के जीवन' का निर्माण करती हैं। अस्तु ने संविधान की परिभाषा करते हुए यह भी कहा था कि वह शासन-पद्धति की व्यवस्था होता है। यह परिभाषा आधुनिक अर्थ में राज्य के राजनैतिक दृष्टिकोण के अधिक निकट है। चौथी पुस्तक में बाद की परिभाषा फिर से दोहराई गई है तथा संविधान की कानून से भिन्न बनाया गया है। कानून उन नियमों का संप्रदाय है जिनका शासक अपने पक्षों के कर्तव्यों का निर्वहण करते समय अनुसरण करते हैं। अस्तु ने राज्यों का एक तीसरा विस्तारण और किया है। वह राज्य को सामाजिक वर्गों अथवा समुक्त समुदायों में जो राज्य से छोटे होते हैं, बाँटता है। पट्टार, धर्म, गरीब, या किसान, शिल्पी और व्यापारी जैसे व्यावसायिक समुदाय इसके उदाहरण हैं। अस्तु ने राज्य की आर्थिक संरचना (economic structure) को संविधान का नाम नहीं दिया है लेकिन उसका प्रभाव यह निर्धारित करने में सक्षम प्रमुख रहता है कि कौन से प्रकार का राजनैतिक संविधान (पदों की व्यवस्था) उपयुक्त अथवा व्यावहारिक है। अस्तु ने आर्थिक वर्गों की पक्षों के वर्गों में तुलना की है और कहा है कि पितने प्रकार से सामाजिक जीवन के संचालन के लिए आवश्यक वर्गों का सम्मिश्रण किया जा सकता है, उनके ही प्रकार के राज्य हो सकते हैं।

इसलिए, अस्तु ने वास्तविक राज्यों के विवेचन में प्रारम्भ से ही अनेक महत्वपूर्ण तत्वों का समावेश कर दिया है। उनमें इनको स्पष्ट नहीं किया है लेकिन वे यह प्रकट कर देते हैं कि वास्तविक राजनैतिक दृष्टियों के मूल्यांकन में अस्तु ने कितनी उन्नति की है। यह हम पहले ही कह चुके हैं कि अस्तु ने राजनीति की नीतिशास्त्र से पृथक् कर दिया था। यह इस बात में प्रकट होता है कि अस्तु ने वास्तविक राज्य के सम्बन्ध में आदर्श राज्य से पृथक् विचार किया था। साथ ही उसने संविधान की इस परिभाषा पर भी जोर दिया है कि वह पदों की व्यवस्था है। अब अस्तु कानून को संगठित शासन के राजनैतिक ढाँचे में भी पृथक् मानता है। इनमें भी अर्थिक महत्वपूर्ण राजनैतिक ढाँचे का, सामाजिक और आर्थिक ढाँचे में, जो उसके मूल में रहता है, भेद है। आजकल राज्य और समाज की एक दूसरे से भ्रम माना जाता है। यूनान का कोई भी विचारक इस भेद को ठीक-ठीक नहीं समझ सका। यह भेद उस समय तक ठीक से समझ में नहीं आ सकता था जब तक कि राज्य की एक कानूनी संरचना के रूप में मान्यता न मिल गई। लेकिन, अस्तु शरीर-करीब इसके नजदीक ही पहुँच गया था। जिन समय अस्तु ने यह

बहा कि राजनैतिक सविधान तो एक वस्तु है तथा उसका व्यवहार में प्रयोग दूसरी वस्तु, उस समय वह इस भेद को अत्यन्त यथाववादी रीति से व्यवहार कर रहा था। कोई साधन जो स्वरूप में तो नैतिक-आत्मिक हो धनिक-आत्मिक रीति में व्यवहार कर सक्ता है और धनिक-आत्मिक भोक्तृ-आत्मिक रीति में व्यवहार कर सक्ता है।^१ यह तात्पर्य जिसकी अधिवास जनता वृषिजीवी हो, शहर के व्यापारी वर्ग के आने से काफी बदल जाएगा। यह दूसरी बात है कि उसका राजनैतिक समर्थन अब तथा नागरिका के राजनैतिक अधिकार आदि न बदलें।

अरस्तू ने राज्य का दो रीतियों से विश्लेषण किया है। एक तो उसमें राज्य को राजनैतिक साधन माना है। दूसरे, उसमें राज्य को आर्थिक हितों की समानता के आधार पर वर्ग के रूप में देखा है। यदि अरस्तू इन दोनों को अलग-अलग रखता और दोनों की एक दूसरे के ऊपर क्रिया-प्रतिक्रिया का निरूपण न करता, तो अरस्तू के विश्लेषण को समझने में आसानी होती। जब अरस्तू लोकतन्त्र (democracy) और धनिकतन्त्र (oligarchy) के भेद का वर्णन करता है तो यह समझ में नहीं आता कि वह वर्गीकरण के किस सिद्धान्त पर चल रहा है। यह हरेक की दो दो सूचियाँ देता है और यह नहीं बताता कि इनमें क्या अंतर है।^२ यह अस्पष्ट प्रतीत होता है कि एक में तो वह राजनैतिक सविधान के बारे में सोच रहा है तथा दूसरी में आर्थिक सविधान के बारे में। अरस्तू अपने वर्गीकरण में एक और उलझन डाल देता है। वह कानूनरहित और कानूननिष्ठ सरकारों के बीच भी भेद मानता है। यह भेद धनिकतन्त्र (ligarchy) के ऊपर तो मिलकुल ही लागू नहीं होता चाहिए। इस भेद का आधार यही हो सकता है कि पक्षों या वर्गों की क्या व्यवस्था है। यद्यपि अरस्तू का यह विवेचन योजनाबद्ध नहीं है, लेकिन उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि अरस्तू को ग्रीक नगर राज्यों के आन्तरिक वायंकरण का पूरा ज्ञान था। अरस्तू के पश्चात् किसी भी शासक प्रणाली के बारे में उसे आन्तरिक ज्ञान का परिचय बहुत कम राजवेत्ताओं ने दिया है। अरस्तू की विचार-धारा का सारांश यह है—मतदाता की ग्रहंता (qualification) और पद की पात्रता जैसे कुछ राजनैतिक विनियम (political regulations) द्वारा परते हैं। इन विनियमों से तो कुछ लोकतन्त्र की विशेषताएँ होती हैं और कुछ धनिकतन्त्र की। इनके साथ ही कुछ आर्थिक विशेषताएँ भी होती हैं—जैसे कि धन किस प्रकार बँटा हुआ है या राज्य में किस आर्थिक वर्ग का प्राधान्य है। आर्थिक विशेषताएँ भी यह प्रकट करती हैं कि राज्य लोकतन्त्र है या धनिकतन्त्र है तथा उसमें कौन सा राजनैतिक सविधान अधिक सफल हो सकता है। राजनैतिक और आर्थिक दोनों व्यवस्थाओं में मात्रा का अन्तर होता है—कोई अधिक प्रतिभावी होता है तथा कोई कम प्रतिभावी। लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र के तत्त्वा के अन्त में भी अन्तर प्रकार के राज्यों की रचना

१ 4, 5, 1292b, 11ff

२ लोकतन्त्र के बारे में 4, 4-4, 1219b, 30ff 4, 6 1292b, 22ff धनिकतन्त्र के बारे में 4, 6 1292a, 39ff 4, 6 1293a, 12ff

हो सकती है। उदाहरण के लिए सभा (assembly) का संगठन लोकतन्त्रात्मक हो सकता है और न्यायपालिका घन-सम्बन्धी योग्यताओं के आधार पर चुनी जा सकती है। कोई शासन जिस प्रकार कार्य करता है, यह कुछ तो राजनैतिक तत्वों पर और कुछ इन दोनों तत्वों के मिश्रण पर निर्भर रहता है। भारत, कुछ आर्थिक तत्व कानूनविहीन राज्य की स्थापना करते हैं और कुछ कानूननिष्ठ राज्य की। यही बात राजनैतिक तत्वों के बारे में भी सही है। इस प्रकार का निष्कर्ष किसी भीपक्षात्मक वर्गीकरण के रूप में नहीं रखा जा सकता। तथापि, इसमें यह विशेषता है कि यह सामाजिक और राजनैतिक जीवन की अनन्त जटिलता को स्वीकार करता है।

लोकतन्त्र और घनिकतन्त्र के सिद्धान्त

(The Democratic and Oligarchic Principles)

यहाँ घनिकतन्त्र और लोकतन्त्र के उपविभाजनों की विस्तार में, यहाँ न कर व भरतू के वर्गीकरण का सामान्य रूप प्रस्तुत करना ही पर्याप्त होगा। लोकतन्त्र के राजनैतिक मविधानों के अन्तर्गत का आधार यह है कि उनमें क्या-क्या शामिल रहता है। यह मुख्यतः इस बात पर निर्भर है कि वे सम्पत्ति सम्बन्धी योग्यता का प्रयोग करने हैं या नहीं। हो सकता है कि सभा में मत देने के लिए धनवा पद धारण करने के लिए कोई योग्यता न रखी जाए धनवा योग्यता नीची या ऊँची हो धनवा कुछ पदों के लिए तो योग्यता रखी जाए और कुछ के लिए नहीं। धनवा धारोक्ति करने की बात तो दूर रही, मोतन्त्र (एथम की भाँति) अपने नागरिकों को पूरी सेवा के लिए या नगर सभा में उपस्थित होने के लिए शुल्क दे सकता है। इस से गरीबों को नागरिक कार्यों में भाग लेने के लिए प्रोत्साहन मिलता है। लोकतन्त्रात्मक मविधानों में देश के आर्थिक संगठन व अनुसूक्त भी अन्तर्गत होता है। हो सकता है कि किसानों का लोकतन्त्र कोई अर्थना न रखे लेकिन इसमें मार्वाजनिक कार्यों का नियन्त्रण सभ्रान्त वर्ग के हाथों में हो सकता है। इनका कारण यह है कि अधिकतर लोगों के पास समय कम होता है तथा मार्वाजनिक कार्यों में भाग लेने की उनकी शक्ति भी कम होगी है। भरतू इस सर्वश्रेष्ठ प्रकार का लोकतन्त्र मानता है। इसमें लोगों के पास शक्ति होती है। वे शासन वर्ग की इस सम्भावना से नियन्त्रण में भी रहते हैं कि मानस्यवना पड़ने पर इस शक्ति का प्रयोग किया जा सकता है। जब तक वे ठीक से कार्य करते हैं, जनता उन्हें स्वतन्त्र कार्य करने की शक्ति दे देती है। इस के विपरीत, जब अधिकतर जनता शहरी हो तथा उसके पास न केवल शक्ति हो, प्रत्युत वह नगर-सभा की बैठकों में मार्वाजनिक कार्यों में भाग बँटाती हो, उस समय एक भिन्न प्रकार का लोकतन्त्र होता है। इससे भीड़ के नेताओं को छूट मिल जाती है। इस प्रकार का लोकतन्त्र कानून-निति और अन्तर्गत व्यस्त हो जाता है। व्यवहार में यह लोकतन्त्र अत्याचारी शासन में बहुत भिन्न नहीं होता। लोकतन्त्र की समस्या यह है कि जनता की शक्ति का श्रेष्ठ प्रशासन के माध्यम समन्वय स्थापित किया जाये। बड़ी सभा श्रेष्ठ प्रशासन नहीं कर सकती।

घनिकतन्त्र (oligarchy) के भी इसी प्रकार के अनेक भेद होते हैं। घनिक-

तन्त्र में नागरिकता तथा यह वे लिए कोई न कोई योग्यता अथवा पात्रता के लिए कोई न कोई शर्त अवश्य रख दी जाती है। लेकिन, योग्यता उंची या नीची हो सकती है। धनिकतन्त्र का आधार जनता के बीच विस्तृत हो सकता है अथवा उस के अन्दर दक्षिण एक छोटे से गुट के हाथों में केन्द्रित हो सकती है। यह गुट स्वयं को स्थायी शासी निधाय के रूप में बदल सकता है। इस गुट के लोग ही पद को ग्रहण करते हैं। कभी-कभी ऐसा भी होता है कि एक ही परिवार सारी शक्ति को आनुवंशिक रूप से अपने हाथों में रख लेता है। इस प्रकार, धनिकतन्त्र में समस्या लोकतन्त्र से बिलकुल उल्टी होती है। यहाँ समस्या यह होती है कि एक छोटे से वर्ग के हाथों में सत्ता बनी रहे लेकिन यह वर्ग जनता के ऊपर ज्यादा अत्याचार न कर सके क्योंकि अत्याचार से असन्तोष पैदा होता है। धरस्तू के मत से धनी अत्याचार की ओर जनसाधारण की अपेक्षा अधिक गुगगना से भुरु सकते हैं। यही कारण है कि धनिकतन्त्र पर लोकतन्त्र की अपेक्षा नियन्त्रण रखना ज्यादा मुश्किल है। इससे साफ ही, यदि धनिकतन्त्र जनता के बीच अधिक विस्तृत हो, तथा धन का जन-समाज में अधिक समतायुक्त वितरण हो, तो ऐसा धनिकतन्त्र आनुनियमिततामय हो सकता है।

धरस्तू ने लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र के इन भेदों को उस समय और व्याख्या की है जिन जगहों राजनैतिक संविधान या शासन के राजनैतिक अंगों का अधिक क्रम-बद्ध निष्पत्ति दिया है। उसने शासन की तीन शाखाएँ मानी हैं। शासन की पहली शाखा विचारारम्भ है। वह युद्ध और शांति की घोषणा करने, संधि करने, शासकों के हस्ताव-विताव की जाँच करने और विधान निर्माण करने में राज्य की सर्वोच्च आनुनी शक्ति का प्रयोग करती है। दूसरे, प्रत्येक शासन में विभिन्न मजिस्ट्रेट या प्रशासनिक पदाधिकारी भी होते हैं। तीसरे दर्जे पर न्यायपालिका आती है। शासन की प्रत्येक शाखा का समस्त लोकतन्त्रात्मक ढंग से या धनिकतन्त्रात्मक ढंग से प्रयोग कम या अधिक लोकतन्त्रात्मक या धनिकतन्त्रात्मक ढंग से हो सकता है। शासन का विचारारम्भ अग न्यूनाधिक रूप से अन्तर्ग्रहणीय (inclusive) हो सकता है और उसका कार्यक्षेत्र कम या अधिक व्यापक हो सकता है। मजिस्ट्रेटों के निर्वाचकों की सरया कम या बड़ी हो सकती है या अधिक लोकतन्त्रात्मक सरकारों में वे सॉट के द्वारा निर्वाचित हो सकते हैं; वे दीर्घ या अल्प पदावधि के लिए निर्वाचित हो सकते हैं, वे विचारारम्भ शाखा के प्रति कम या अधिक उत्तरदायी हो सकते हैं। इसी प्रकार, मजिस्ट्रेट लोकप्रिय हो सकती हैं, वे बड़े पैमाने में से सॉट द्वारा चुनी जा सकती हैं। वे एजेंस की भाँति विचारारम्भ शाखा के साथ मिल-जुल कर शक्तियों का प्रयोग कर सकती हैं। अथवा उनकी शक्तियाँ और उनके सदस्यों की संख्या सीमित हो सकती है तथा उनका चुनाव भी अधिक सीमित ढंग से हो सकता है। शासन की किसी भी शाखा का अधिक लोकतन्त्रात्मक या अधिक धनिकतन्त्रात्मक रीति से संचालन हो सकता है।

सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक राज्य

(The Best Practicable State)

लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र के राजनैतिक तत्त्वों के विस्लेषण के उपरान्त अरस्तू इस प्रश्न पर विचार करता है कि ऐसी कौन-सी शासन प्रणाली है जो अधिकांश राज्यों के लिए सर्वश्रेष्ठ है। वह किसी खास मामले की विशेष परिस्थितियों को छोड़ देता है। वह राज्यों में सामान्य सद्गुण अथवा राजनैतिक कौशल को अपेक्षा करता है। उन प्रकार का राज्य किसी भी प्रकार आदर्श नहीं है। वह सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक अर्थात् प्रयोग्य राज्य है। यह राज्य लोकतन्त्र तथा धनिकतन्त्र की एक प्रतियोगिता को छोड़ देता है जो अनुभव में भ्रमजन्य निष्ठ हुई हैं। उन शासन प्रणाली को अस्तित्व में लाना (policy) अथवा नैतिकशास्त्रीय शासन (constitutional government) कहता है। अरस्तू ने तीसरी पुस्तक में इसका नाम मध्यम लोकतन्त्र (moderate democracy) रखा है। अरस्तू उन अवस्थाओं में जहाँ संविधान लोक शासन से इतना अलग हो कि उसे मध्यम लोकतन्त्र न कहा जा सके, अभिजात तन्त्र अथवा कुलीन तन्त्र कहने के प्रतिकूल नहीं है। (अरस्तू ने पहले इस शब्द का प्रयोग ग्युपति की दृष्टि से आदर्श राज्य के लिए किया था)।

युद्ध भी हो। अरस्तू के सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक राज्य की प्रमुख विशेषता यह है कि यह एक मिश्रित संविधान है जिसमें धनिकतन्त्र तथा लोकतन्त्र के तत्त्वों का सर्वश्रेष्ठ रीति से समन्वय है। इसकी सामाजिक बुनियाद एक विशाल मध्यम वर्ग है। यह मध्यम वर्ग ऐसे लोगों से मिल कर बनता है जो न तो बहुत धनी हैं और न बहुत गरीब हैं। यूरीपिडीज (Euripides) ने काफी साल पहले कहा था कि यही वर्ग 'राज्यों की रक्षा करते हैं।' वे न तो इतने गरीब होते हैं कि परित्यक्त हो जाएँ और न इतने धनी होते हैं कि स्वार्थी बनें। जहाँ इस प्रकार के नागरिक होते हैं, वहाँ राज्य की जनतन्त्रात्मक आधार प्रदान करते हैं। वे इतने उदासीन होते हैं कि शासकों को उत्तरदायी बना सकते हैं और इतना चुनाव व्यवस्था कर लेते हैं जिससे कि जनसाधारण के शासन की बुराइयों से बचा सके। इस सामाजिक बुनियाद पर एक ऐसे राजनैतिक संगठन का निर्माण किया जा सकता है जिसमें लोकतन्त्र तथा धनिकतन्त्र दोनों की संस्थाएँ हों। इस संगठन में साधारण सम्पत्ति सम्बन्धी योग्यता रीति जा सनती है। यह भी हो सकता है कि सम्पत्ति सम्बन्धी कोई योग्यता न रखी जाए और मजिस्ट्रेटों के चुनाव में लॉट का उपयोग न किया जाये। अरस्तू स्पार्टा की मिश्रित संविधान ममनता पर। सम्भवतः, अरस्तू के ध्यान में वह शासन-प्रणाली भी रही थी जिसे ४११ में एथेंस में स्थापित करने का प्रयास किया गया था। यह प्रयास में एक कागजी संविधान हो था। इसका उद्देश्य पाँच हजार व्यक्तियों के एक नागरिक निकाय (citizen body) का निर्माण करना था। वे नागरिक अपने-आप भावी कवच से सज्जित कर सकते थे। अरस्तू ने अपने ग्रंथ 'एथेंस का संविधान' (Constitution of Athens) में कहा है कि एथेंस में जितनी भी शासन-प्रणालियाँ रही थीं, उनमें यह सर्वश्रेष्ठ थी। प्लेटो की भाँति अरस्तू भी कतिपय व्यावहारिक

कारणों से सम्पत्ति को सद्गुण का रक्षानापन्न मान लेता है। प्लेटो और अरस्तू में से कोई भी विचारक यह सिद्धान्त नहीं मानता कि सम्पत्ति अच्छाई की निशानी है लेकिन दोनों ही इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि राजनैतिक प्रयोजनों की दृष्टि से यह सर्वप्रथम व्यावहारिक समाधान है।

मध्यम वर्ग राज्य का सिद्धान्त मनुलन है। यह मनुलन उन दो तत्त्वों के बीच है जिनका प्रत्येक राजनैतिक पद्धति में थोड़ा बहुत महत्त्व होता है। ये तत्त्व धार्मिक सम्बन्धी उन दावों के आधार पर उत्पन्न होते हैं जिनका अरस्तू ने हीरोटी पुस्तक में विवेचना किया है। लेकिन, अब अरस्तू उन्हें उनके कम सार्वजनिक अधिक मानता है। अरस्तू इन परिस्थितियों और गुण कहता है। पहले के अन्तर्गत सम्पत्ति, जन्म, स्थिति और शिक्षा आदि के राजनैतिक प्रभाव आते हैं। दूसरा सत्यापनों का वजन है। यदि पहला तत्त्व प्रधान होता है तो शासन धनिकतन्त्र बन जाता है। यदि दूसरा तत्त्व प्रधान होता है, तो सामन लोकतन्त्र बन जाता है। विधरता उत्पन्न करने के लिए यह आवश्यक है कि सविधान दोनों तत्त्वों को महत्त्व दे और दोनों के बीच मनुलन स्थापित करे। यह मनुलन मध्यम वर्ग में हो पाया जाता है। इसलिए, मध्यमवर्गीय राज्य सबसे अधिक सुरक्षित और सबसे अधिक प्राबलनिष्ठ व्यावहारिक राज्य होता है। कुछ अवस्थाओं में अरस्तू सुरक्षा सत्यापन में निहित मानता है। इसका कारण यह है कि यह गम्भीर लोकमन के सामूहिक विश्वास में विश्वास रखता है। उसके विचार से बड़ा न्याय आसानी से भ्रष्ट नहीं होता। लेकिन प्रशासन का कार्य ऊँची स्थिति के और अनुभवी व्यक्ति ज्यादा अच्छी तरह चला सकते हैं। जो राज्य इन दो तत्त्वों का समन्वय कर सकता है, वह शासन में विधरता और व्यवस्था की समस्याओं को हल कर सकता है। यूनान के इतिहास में यह प्रयत्न हो जाता है कि वहाँ के नगर राज्यों की आंतरिक कठिनाइयों का मही कारण था। लेकिन, अरस्तू ने इसी प्रकार की एक अन्य कठिनाई के बारे में कुछ नहीं कहा है। यह कठिनाई उसके जीवन काल में ही उसके सामने आ जाती चाहिए थी। यह कठिनाई विदेशी मामलों की थी। नगर-राज्य बहुत छोटा था और उसके लिए मजदूरों तथा ईरान जैसे शत्रुओं का साथ व्यवहार करना बड़ा कठिन था।

अरस्तू ने पाँचवीं पुस्तक में क्रांति के कारणों तथा उसे रोका देने राजनैतिक कारणों पर विचार किया है। उस समय में हम विधरण की बातों को छोड़ सकते हैं। प्रत्येक पन्ने पर इस बात की छाप है कि अरस्तू की राजनैतिक दृष्टि जिनकी पैनी थी और यूनानी शासन के वर्णों में उन जिनकी मदद से जानागी थी। इस सम्बन्ध में अरस्तू के सिद्धान्त की अलग मध्यमवर्गीय राज्य के विवेचना मिल जाती है। धनिकतन्त्र और लोकतन्त्र दोनों ही अस्तिपर शासन हैं और उनमें मनुलन नहीं पाया जाता। धनिकतन्त्र की प्रति धनिकतन्त्र का और लोकतन्त्र की प्रति लोकतन्त्र का शासन कर देती है। राजनेता व सामने व्यावहारिक समस्या राज्य का मुद्दा मंचालन है। उसे यह ध्याना रखना पड़ता है कि कोई भी शासन अति न करने लगे। कोई धनिकतन्त्र जितना ही अधिक धार्मिक-आत्मिक होता है, उतना ही अधिक उसका नागर-भूत एक अत्याचारी गुट के हाथों में पड़ जाता है। कोई लोकतन्त्र जितना

ही अधिक लोकतन्त्रात्मक बनता है, उतना ही अधिक उसका शासन-भूत भीड़ के हाथों में घा जाता है। ये दोनों ही अत्याचारी शासन (tyranny) का रूप धारण कर लेते हैं जो बहुत खराब बात है और जिसके कारण उनके सफल होने की सम्भावना बहुत कम है। अरस्तू अत्याचारी शासक को पूरी धावादी देता है। यह कुछ मैकियावेली (Machiavelli) की याद दिला देता है। परम्परागत हथकड़े यह हैं कि सत्तरनाव आदिमियों को पदावनत और अपमानित किया जाए तथा प्रजाजनों को साम, दाम, दण्ड, भेद की नीति से बरा में रखा जाए। शासन करने का बेहतर तरीका यह है कि अत्याचारी की नीति कम-से-कम शासन दिया जाने, ताद्वर्तित बल्ल्याण में रवि दिस्ताने का बहना किया जाए और अत्याचारी शासन की बुराइयों का जनता में प्रदर्शन न किया जाये। अन्ततोगत्वा कोई भी शासन-प्रणाली उस समय तक सफल नहीं हो सकती जब तक कि उसे राज्य के प्रमुख राजनैतिक और आर्थिक तत्वों का समर्थन प्राप्त न हो जाये। इस सम्बन्ध में मात्रा और गुण दोनों का ही ध्यान रहना चाहिए। यही कारण है कि मध्यमवर्ग का सहयोग प्राप्त करने की नीति सामान्यतः सफल रहती है। यदि किसी भी रूप में न हो, वह राज्यों का नाश कर देती है। नक्षत्र ने, यदि कोई शासन पूरी तरह मध्यमवर्गीय न हो, तो उसे कम-से-कम मध्यमवर्गीय शासन की भाँति व्यवस्थित होना चाहिए। हाँ, यदि कुछ विशेष परिस्थितियाँ हों, तो दूसरी बात है। इनके सम्बन्ध में प्रसंगानुसार विचार किया जा सकता है।

राजनेता की नई कला

(The New Art of the Statesman)

अरस्तू ने राजनीति-विज्ञान के बारे में एक नए दृष्टिकोण से विचार किया। उसने राजनीति विज्ञान को व्यापक आधार पर प्रतिष्ठित किया। उसने राज्य के नैतिक उद्देश्य मात्र का ही अध्ययन नहीं किया, बल्कि वास्तविक परिस्थितियों के राजनैतिक और सामाजिक तत्वों का, उनके मूल्यों का तथा सत्त्वों के परिणामों का भी अध्ययन किया। लेकिन, इनके कारण उसने उन मूल विचारों को नहीं त्यागा जो उसे प्लेटो से प्राप्त हुए थे। तथापि, उसने इन विचारों में कुछ संशोधन किया तथा उन्हें पुनर्स्थापनस्थिति में स्थापित किया। अरस्तू का उद्देश्य भी यही है जो प्लेटो का था। अरस्तू के विचार से भी राजनैतिक की कला इसी बात में निहित है कि श्रेष्ठ नागरिकों के द्वारा श्रेष्ठ शासकों को प्राप्त किया जाए। राज्य जीवन में एक तत्व के रूप में राज्य को एक भी अपने धर्म की अनुभूति करनी है। इस धर्म की स्तुति करना अत्यधिक महत्वपूर्ण है। राज्य को उचित राजनैतिक दिशा की ओर उन्मुख करने का कार्य प्रमुख जिम्मेदारी वास्तविक धर्म को साधक कर सके, बुद्धि के द्वारा ही सम्भव हो सकता है। यह विज्ञान और कला का विषय है। यह बुद्धि राजनीतिज्ञ की चतुरता, तीक्ष्णता की अवस्था, जननायक या सॉपिस्ट की प्रवृत्ति पूर्ण शक्ति से जितना प्लेटो के लिए शक्ति है, उतना ही अरस्तू के लिए भी शक्ति है। अरस्तू ने आदर्शों का परित्याग नहीं किया, उसने इस आदर्श पर आधारित एक

नवीन विज्ञान तथा एक नवीन कला का विस्तार किया। प्लेटो का विचार था कि यदि 'सत्' के तत्त्व को समझ लिया जाए, तो राजनीति का स्वतन्त्र युद्ध और कल्पना के आधार पर विवेचन किया जा सकता है। तथापि प्लेटो की 'लॉज' नामक रचना के अनुशीलन से ज्ञात होता है कि अन्त में उसे अपने इस विचार में सशोषण कर राजनीतिक समस्याओं पर कुछ यथार्थ दृष्टि से भी विचार करना पड़ा था। जिस समय प्लेटो की राजनीतिक विचारधारा में यह सशोषण हो रहा था, उस समय अरस्तू के साथ उसके सहयोग की भाँती वर्ष हो चुके थे। लेकिन, अरस्तू की स्वाभाविक प्रवृत्ति कुछ ऐसी थी कि उसके चिन्तन की दिशा प्लेटो के चिन्तन की दिशा से बिल्कुल भिन्न हो गई थी।

स्वतन्त्र दार्शनिक निर्माण की वह पद्धति जो दर्शन के लिए उपयुक्त थी और जो गणित को समस्त ज्ञान का आधार समझती थी, अरस्तू के लिए शुरू से ही बन्द थी। यह इस बात से प्रमाणित हो जाता है कि अरस्तू आदर्श राज्य सम्बन्धी अपनी रचना पूरी नहीं कर सका था। लेकिन, प्लेटो के दर्शन के आदर्शों को एक विभिन्न पद्धति के लिए अपमाना काफ़ी मुश्किल और धीमा कार्य था। अरस्तू को यही कार्य करना था। अरस्तू ने अपनी दार्शनिक पद्धति का जिस ढंग से णिगाए किया, उसमें इस रूपान्तरण की पूरी कहानी छिपी हुई है। इस दार्शनिक पद्धति में राजनीति का विज्ञान और कला केवल एक अध्याय, एक महत्त्वपूर्ण अध्याय था। राज्य के चारों ओर सार्वभौमिक शासन का समावेश, कानून, सहमति, लोकमत की श्रेष्ठ राजनीतिक जीवन के अभिन्न तत्वों के रूप में मान्यता, एक महत्त्वपूर्ण पहला चरण था। लेकिन, अरस्तू को इसमें प्रायः घटना पड़ा था। अरस्तू को नगर-राज्य के राजनीतिक तत्वों का विश्लेषण करना पड़ा था। उसको यह भी अध्ययन करना पड़ा था कि अन्तर्भूत सामाजिक और आर्थिक शक्तियों का इन राजनीतिक तत्वों के ऊपर क्या प्रभाव पड़ता है। इस प्रकार के अनुशीलन के लिए कल्पनात्मक पद्धति बिल्कुल अनुपयुक्त थी। अरस्तू ने सविधानों का संग्रह इन समस्याओं के सम्बन्ध में आवश्यक सामग्री प्राप्त करने के लिए किया था। पॉलिटिक्स की चौथी, पाँचवीं और छठी पुस्तकों का व्यावहारिक और यथार्थ सिद्धान्त इन समस्याओं का समाधान था। लेकिन, इस अधिक व्यावहारिक पद्धति ने कला की मूल सत्त्वना को बदल दिया। अतः राजनीतिक प्रक्रिया से बाहर का कोई उद्देश्य जिसके आदर्श पर राज्य की रचना की जाती, पर्याप्त नहीं था। अरस्तू की कला का राजनीति मानव कार्य-व्यापारों के बीच प्राचीन है। वह उन कार्य-व्यापारों को अपनी इच्छा के अनुसार सशोषित नहीं कर सकता। लेकिन, घटना-चक्र के प्रभाव से जो कुछ लाभ सम्भव हो, वह उसे ग्रहण कर सकता है। कुछ ऐसी अनियमित परिस्थितियाँ अवश्य हो सकती हैं जो अच्छी से-अच्छी योजना को व्यर्थ कर दें, लेकिन फिर भी उपलब्ध साधनों द्वारा वांछित उद्देश्य को प्राप्त करने की एक कला होती है।

इसलिए, अरस्तू के लिए राजनीति विज्ञान यदि पूरी तरह विवरणात्मक नहीं, तो व्यावहारिक अवश्य हो गया। फलतः, राजनीति की कला का एक उद्देश्य यह भी हो जाता है कि राजनीतिक जीवन का सुधार किया जाए, चाहे वह कितने

हो छोटे स्तर पर क्यों न हो। ऐसी अवस्था में उनके लिए यह आवश्यक हो गया था कि वह प्राथमिक सिद्धान्तों पर फिर से ध्यान दे और उन समस्याओं पर फिर से विचार करें जिनसे उसने और प्लेटो ने दानों ने प्रारम्भ किया था। उसने पॉलिटिक्स ग्रन्थ को पूरा करने के बाद उसकी प्रस्तावना में जो वर्तमान पुस्तक का पहला अध्याय है, यही किया है। इस पुस्तक के अधिनाश भाग में गृह शासन (household government) के सिद्धान्त की ही व्याख्या की है। इसके अनन्तर ग्रन्थशास्त्र भी शामिल है। इसमें गृह शासन और राजनैतिक शासन के अन्तर की भी समझने का प्रयास किया गया है। अरस्तू ने इन विषय पर पूरी तरह वाजं नहीं किया। जब अरस्तू ने गृहशासन को पुनर्परीक्षा की तो उसके सामने वे सारे सवाल फिर आ गये जिन पर वह दूसरी पुस्तक में विचार कर चुका था। ये सवाल साम्यवाद की आलोचना के ही एक भाग हैं। उसने इन सवालों को दुबारा नहीं लिखा। दोनों विचारों में स्पष्ट अंतर बताने के लिए यह आवश्यक था। पुस्तक के पहले भाग में उसने पुनः प्रकृति (nature) और हडि का प्रश्न उठाया। प्लेटो के दर्शन की भाँति उसके दर्शन के लिए भी यह आवश्यक था कि वह राज्य के अन्तर्भूत नैतिक महत्व को प्रकट करे और यह बताये कि राज्य केवल निष्कुल शक्ति के द्वारा ही मानव समाज के ऊपर आरोपित नहीं किया जाता।

इस समस्या को सुलझाने के लिए अरस्तू ने राज्य की एक क्रमबद्ध परिभाषा प्रस्तुत की। यह भी अपना राज्य सम्बन्धी विवेचन वहीं से प्रारम्भ करता है, जहाँ से प्लेटो ने अपनी 'रिपब्लिक' में किया था। उसी प्रक्रिया यह है कि वह प्रजाति (genus) और अवच्छेदक (differentia) के द्वारा किसी परिभाषा पर पहुँचता है। उसने अपनी तर्कशास्त्रविषयक कृतियों में इसी सिद्धान्त का प्राथम्य ग्रहण किया है। उसका कथन है कि राज्य एक समाज है। समाज असम व्यक्तियों का सङ्ग होता है। ये लोग अपने मत-भेदों के कारण पदार्थों और सेवाओं की बदल-बदल के द्वारा अपनी आवश्यकताओं को पूरा नहीं कर सकते। यह काफी हद तक प्लेटो के इन विश्वास से साम्य रखता है कि राज्य धर्म विभाजन (division of labour) के ऊपर आधारित है। लेकिन, अरस्तू का मत प्लेटो से भिन्न है। अरस्तू समाज के अनेक भेद मानता है। राज्य समाज के इन विविध भेदों में से एक है। अरस्तू का इस विवेचन में उद्देश्य यह है कि वह गृहशासन—परिवार, बच्चों तथा दाम्नी के शासन—में राजनैतिक शासन की भिन्नता को स्थापित करना चाहता है। प्लेटो ने प्रजाति (genus) और जाति (species) को एक मान कर भ्रम उत्पन्न कर दिया था। इसनिष्ठ, समस्या यह निर्धारित करने की है कि राज्य किस प्रकार का समाज है। पहली पुस्तक का विवेचन प्लेटो का इतना अधिक विरोध करता है कि अरस्तू अपने निजी विचारों को पूरी तरह प्रस्तुत नहीं कर सका है। एक अन्य स्थान पर उक्त कहा है कि पदार्थों के क्रय-विक्रय के द्वारा अपना अनुबन्ध नम्यन्धों द्वारा समाज की स्थापना हो सकती है, राज्य की नहीं।¹ इसका कारण यह है कि इस अवस्था

में किसी समान शासन की आवश्यकता नहीं है। भरस्तू ने पहली पुस्तक में समाजों के ऊपर जोर दिया है और वह अनिवार्य की सीमा तक पहुँच गया है। यहाँ घट शासन और शासिता के बीच अंतर बताता है। लेकिन, इस प्रसंग में भरस्तू का शासन संबंधी अथवा राजनैतिक शासन नहीं है। दास और स्वामी के सम्बन्ध के निरूपण से यह बात स्पष्ट हो जाती है। दास पूरी तरह अपने स्वामी की भलाई के लिए जीवित रहना है। राज्य की स्थिति बीच की है। एक ओर तो वह सविदा से भिन्न है तथा दूसरी ओर स्वामित्व से।

दुर्भाग्यवश भरस्तू ने 'पॉलिटिक्स' में दासता के प्रतिष्ठित अर्थ पर नुसलने के बंधों के सम्बन्ध में उसकी व्यवस्था से विचार नहीं किया है जिनकी आत्मा की जा सकती थी। उदाहरण के लिए भरस्तू ने यह नहीं बताया है कि गृहपति की अपनी पत्नी के साथ वैसा सम्बन्ध होता है। उसने विचार से गृहपति या अपनी पत्नी से सम्बन्ध स्वामी और सेवक के सम्बन्ध से तथा राजनैतिक शासन के उसकी प्रजा के सम्बन्ध से भिन्न होता है।

तथापि, भरस्तू परिवार से राज्य का अंतर पताने के लिए एक सामान्य सिद्धान्त निर्धारित करता है। कृटि या ऐतिहासिक विभाग के सम्बन्ध में भरस्तू का यह पक्ष है, जो व्यक्ति यस्तुओं पर उनकी कृटि या जन्म के आधार पर विचार करता है, यह उन्हें टीक-टीक समझ सकता है।¹ इसके बाद भरस्तू ने यूनानी नगर के परम्परागत इतिहास की दुहाई दी है। प्लेटो ने 'सॉज' में द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य के निर्माण के प्रसंग में इस पद्धति का प्रयोग किया था। इतिहास से ज्ञात होता है कि परिवार समाज का आरम्भिक रूप है। उसका जन्म भोजन, आच्छादन और वन-परम्परा की काम्य करने की आवश्यकता के कारण होता है। जब तक मनुष्य इन आवश्यकताओं को पूरा करने में आगे नहीं बढ़ जाते, वे पितृप्रधान सामन के अन्तर्गत अलग-अलग परिवारों में रहते हैं। ग्राम इससे ऊँचा अवस्था है। ग्राम में कई परिवार होते हैं। ग्राम से भी ऊँची अवस्था राज्य है। राज्य में कई ग्राम होते हैं।

लेकिन, यह कृटि केवल आकार में ही नहीं होती। एक स्थान पर एक ऐसा समाज उत्पन्न होता है, जो आरम्भिक समुदायों से भिन्न होता है। भरस्तू इस समाज को 'ग्राम निर्भर' समाज कहता है। आत्मनिर्भर समाज की कुछ विशेषता तो उसका प्रदेश, कुछ उसका आर्थिक आधार और कुछ उसकी राजनैतिक स्वायत्तता होती है। लेकिन, यह उसकी बुनियादी विशेषता नहीं होती। भरस्तू के विचार से राज्य के सम्बन्ध में सब से जरूरी बात यह है कि वह वास्तविक रूप से सभ्य जीवन के लिए आवश्यक परिस्थितियों का निर्माण करता है। भरस्तू ने यह टीका ही कहा है कि राज्य जीवन की प्राथमिक आवश्यकताओं के कारण उत्पन्न होता है और वह श्रेष्ठ जीवन का हितार्थ बना रहता है। इस उद्देश्य को प्राप्त करने के लिए यह आवश्यक है कि राज्य न तो बहुत बड़ा हो और न बहुत छोटा हो। भरस्तू, यूनान के नगर-

राज्य के अतिरिक्त अन्य ऐसी किसी सामाजिक इकाई के बारे में विचार नहीं करता जो सभ्य जीवन की आवश्यकताओं को पूरा कर सके। इसमें परिवार भी एक आवश्यक धन है। पेटो परिवार को समाप्त करना चाहता था, यह उसकी भूल थी। परिवार एक अधिक विकसित और इसलिए अधिक पूर्ण समाज है। यह इस बात से स्पष्ट हो जाता है कि राज्य जिन आवश्यकताओं को पूरा करता है, वे अधिक मानवोचित आवश्यकताएँ हैं। परिवार मनुष्य की उन्ही आवश्यकताओं को पूरा करता है, जो पशु की आवश्यकताएँ होती हैं। फिर भी परिवार की क्षमता उन इकाइयों से विस्तृत होनी है जिनमें पशु समाहित होते हैं। इसके लिए बोलने की और सन्-प्रसू के विवेक की जरूरत होती है। ये बातें केवल मनुष्यों में ही पायी जाती हैं। राज्य इन विवेकपूर्ण दक्षिणों के उच्चतर विधान का भी अवसर प्रदान करता है। मनुष्य विनय रूप में राजनैतिक प्राणी है। वही ऐसा प्राणी है जो नगरों में रहता है तथा विधियों का पालन करता है। वह विज्ञान, कला तथा धर्म का और सम्पत्ता के विभिन्न भण्डों का निर्माण करता है। इन चीजों में जात होता है कि मनुष्य का विज्ञान किसी पूर्णता को पहुँचा हुआ है। ये चीजें केवल सभ्य समाज में ही उपलब्ध हो सकती हैं। जो व्यक्ति इसके बिना रह सकता है, वह या तो शानवर होता है या देवता। दूसरे शब्दों में वह मानव जाति के सामान्य धरातल से या तो नीचे होता है या ऊँचे। यूनानियों की क्षमता में दृढ़ विश्वास होने के कारण भरस्तू का विचार था कि मनुष्य की क्षमताओं को केवल नगर-राज्य में ही प्रान्न किया जा सकता है।

प्रकृति का विकासात्मक रूप

(Nature as Development)

राज्य का वास्तविक धर्म और महत्व यही है कि वह एडमण्ड बर्क (Edmund Burke) की शब्दावली में सभी विज्ञानों और सभी कलाओं में महभागिता है। जो लोग विधि तथा आचारों की दृष्टि का परिणाम बताते हैं, उनके विरुद्ध भरस्तू का यही तर्क है। भरस्तू ने इस युक्ति को जिस रूप में उपस्थित किया है, वह 'प्रकृति' शब्द की बड़ी सावधानी में पुनर्ब्याख्या करता है। इस रूप में इसे विज्ञान की प्रत्यक्ष गान्ता के लिए प्रयोग किया जा सकता है और दर्शन का सामान्य सिद्धान्त बनाया जा सकता है। अनुपपन्न के मार्गदर्शन के लिए यह एक व्यावहारिक नियम है कि सज्जे सरल और सबसे आग्नि वस्तु कामधर्म की दृष्टि से सबसे पहले प्राणी है। अधिक समग्र तथा अधिक पूर्ण चीज बाद में उसी समय प्राणी है जब वृद्धि हो चुकती है। पहली प्रकृति की स्पष्टता बाद की अवस्था से हम उस वस्तु की वास्तविक प्रकृति के बारे में ज्यादा अच्छी जानकारी मिल जाती है। अपने जीवमात्राधीन अध्ययन में भरस्तू ने इस नियम को अत्यधिक उपयोगी पाया था। उदाहरण के लिए कोई बीज अपनी वास्तविक 'प्रकृति' की उसी समय प्रकट करता है जबकि वह पूरी तरह नग्न जाता है और उसका पीछा करने लगता है। भूमि, गर्मी और आर्द्रता जैसी भौतिक परिस्थितियों आवश्यक हैं और वे ग्राह्यलूत या सरसों जैसे दो निम्न

बीजों के लिए समान हो सकती हैं, लेकिन फिर भी उनके पीछे विभिन्न अलग-अलग होंगे। भरस्तू का निष्कर्ष है कि इस अन्तर का प्रमुख कारण बीज है। प्रत्येक बीज की अपनी एक प्रकृति होती है। जब बीजा धीरे-धीरे बढ़ता है उसकी प्रकृति का जो पहले बीज के रूप में छिपी होती थी, उद्घाटन होता है। समाज के विनाश के सम्बन्ध में भी यही व्याख्या लागू होती है। समाज का प्रारम्भिक रूप परिवार है। उस रूप में यह भ्रम के विभाजन द्वारा अपनी आन्तरिक प्रकृति का परिचय देता है। अपने उच्चतर रूपों में वह मनुष्य की प्रारम्भिक आवश्यकताओं को पूरा करने के साथ-साथ उन उच्चतर क्षमताओं के विकास का भी अवसर देता है जो भव्य परिवार के रहन पर सुप्त पड़ी रहती। भरस्तू का कहना है कि परिवार समय की दृष्टि से पहले है लेकिन, राज्य प्रकृति की दृष्टि से पहले है। इसका अभिप्राय यह है कि राज्य अधिक विकसित है और वह उस बात को बहुत अच्छी तरह व्यक्त कर देता है जो समाज के अन्दर ही छिपी रहती है। इसलिए, राज्य के अन्दर का जीवन यह प्रकट कर देता है कि मानव प्रकृति अन्दर से क्या है। यदि जीवन प्राथमिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए आवश्यक विनियम के प्रकारों से भागे न बढ़ता तो सम्पत्ता की इतनी उन्नति पानातीन थी।

समाज के सदर्भ में भरस्तू का प्रकृति शब्द का प्रयोग दुहरा महत्व रखता है। यह सही है कि मनुष्य मूलतः सामाजिक होते हैं क्योंकि उन्हें एक दूसरे की आवश्यकता होती है। प्राथमिक समाज काम और धृष्टा जैसी समस्त जीवन में व्याप्त प्रकृतियों के ऊपर निर्भर रहता है। ये प्रकृतियाँ अपरिहार्य हैं लेकिन ये केवल मनुष्य जीवन तक ही सीमित नहीं हैं। इसका कारण यह है कि ये प्रकृतियाँ मनुष्यों में तथा निम्न पशुधर्म में समान रूप से पायी जाती हैं। कुछ शक्तियाँ ऐसी हैं जो केवल मनुष्य में ही सम्बन्ध रखती हैं। मानव प्रकृति इन शक्तियों के विकास में ही विशेष रूप से प्रकट होती है। चूंकि ये शक्तियाँ केवल राज्य में ही पनप सकती हैं, इसलिए राज्य 'प्राकृतिक' है। वह इन अर्थ में प्राकृतिक है कि सहजप्रकृति का विरोधी है। जिस प्रकार साहसलस के लिए यह कर भ्रोक हो जाना स्वाभाविक है, उसी प्रकार राज्य में मानव प्रकृति की सर्वोच्च शक्तियों का विकास भी प्राकृतिक है। इसका अर्थ है यह नहीं है कि विकास अवश्य ही हो। यदि अनुकूल भौतिक परिस्थितियाँ नहीं होंगी, तो विकास रुक जायेगा। भरस्तू का विचार है कि केवल नगर राज्य में ही उच्चतर विकास हो सकता है। वह यह भी मानता है कि सारी मनुष्य जाति में भेकेले यूनानी ही ऐसे हैं जिनमें इस प्रकार के विकास की क्षमता है। जहाँ नहीं है वह विकास होता है, उससे मनुष्य को यह मालूम पड़ जाता है कि मानव प्रकृति में क्या क्षमता है। यह प्रायः उसी प्रकार होता है जैसे कि अच्छी खाद और अच्छी मिट्टी पाया हुआ पौधा यह बता देता है कि अच्छा बीज क्या बीज है। राज्य प्राकृतिक है क्योंकि उसमें पूर्ण रूप से सम्पूर्ण जीवन की समस्त सम्भावनाएँ निहित हैं। लेकिन, चूंकि इस विकास के लिए भौतिक तथा अन्य परिस्थितियों की आवश्यकता होती है अतः यह राजनेता की सेवा के लिए क्षेत्र प्रस्तुत करता है। इसका निमाण जीवन सम्पदा की ओर

से नहीं होता, लेकिन ये चीजें उनकी अन्तर्निहित सभावनाओं को प्रकट करने में मददगार होती हैं।

भरस्तू ने लिए प्रवृत्ति का इस प्रकार का सिद्धान्त, जो जैवसांस्कृतिक तथा सामाजिक अध्ययन के फलस्वरूप उत्पन्न होता है, उसके द्वारा निरूपित राजनीति के दिज्ञान और कला को सुविशेषगण बुनियादें बन जाता है। मूलतः, प्रवृत्ति सभी वस्तुओं को अपनी क्षमता के अनुसार विकास के अवसर प्रदान करती है। उन्हें विकास के लिए भौतिक परिस्थितियों की आवश्यकता होती है। ये परिस्थितियाँ विकास के वास्तविक उद्देश्यों को जन्म नहीं देती। वे अपनी अनुकूलता या प्रतिकूलता के अनुसार विकास में सहायता देती हैं या उसमें अवरोध उपस्थित करती हैं। वे घटनाएँ और परिवर्तन जो होते रहते हैं, विनियोजन की प्रक्रियाएँ हैं। इनके द्वारा विकास की गतिविधियाँ उपलब्ध भौतिक परिस्थितियों से साफ उठाती हैं। भरस्तू ने इन तत्त्वों को रूप, पदार्थ और संचरण का नाम दिया है। ये तत्त्व ही प्रवृत्ति के मुख्य घटक हैं। वे कलाओं के लिए धर्म प्रदान करते हैं। बनावट की योजनाओं का पता लगाना प्राप्ति नहीं होता। लेकिन, वे एक ऐसे रूप को सामने रख देती हैं जिसकी आधार मान कर उपलब्ध सामग्री का उपयोग किया जा सकता है। राजनीति में राजनेता जो करना चाहे, नहीं कर सकता। लेकिन, वह ऐसे रास्तों को अवश्य चुन सकता है जिनके द्वारा सामाजिक समस्याओं तथा मानवीय जीवन को बेहतर तथा अधिक शैक्षणीय दिशा में विस्तारित किया जा सकता है। ऐसा करने के लिए उसे यह समझना आवश्यक होता है कि क्या संभव है और क्या वास्तविक है। उसे यह जानना चाहिए कि उसके सामने जो स्थिति है, उसमें विकास की क्या सम्भावनाएँ हैं और कौन-सी भौतिक परिस्थितियाँ इन भावनाओं को सर्वश्रेष्ठ रूप से व्यावहारिक रूप दे सकती हैं। उसके अनुसंधान के दो उद्देश्य होने हैं। वह अनुभववाधित होने के साथ ही विवरणानक भी होना चाहिए। वास्तविक की जानकारी के बिना वह यह नहीं बता सकता कि उसके पास क्या-क्या साधन हैं। राजनेता को अनुसंधान करते समय तथ्यों की भावपूर्ण-मूलक परिधियों का भी ध्यान रखना चाहिए। ऐसा न होने पर राजनेता यह नहीं जान सकेगा कि वह अपनी उपलब्ध सामग्री का किस रीति से उपयोग करे जिससे कि वह सर्वश्रेष्ठ परिणाम प्राप्त कर सके।

राजनीति के विज्ञान तथा कला के सम्बन्ध में भरस्तू की एक विशेष प्रणाली की संकल्पना थी। संकल्पना के कारण उसे पर्याप्त अनुसन्धान का अवसर मिला। इस अनुसन्धान में भरस्तू ने अपनी परिपक्व बौद्धिक प्रतिभा का पूरी तरह उपयोग किया। मौलिकता तथा कल्याणमक सङ्ग की दृष्टि से उसका प्लेटो से कोई मुकाबला ही नहीं था। उसने अपने दर्शन के समस्त अन्तर्भूत सिद्धान्त प्लेटो से ही ग्रहण लिए थे। भरस्तू की बौद्धिक सगुण की प्रतिभा अपूर्व थी। वह विस्तृत तथा वैविध्यपूर्ण सामग्री के बीच एक ठानावाना अथवा एक प्रवृत्ति सोज निकालने में सक्षम था। इस दृष्टि में वह प्लेटो से तो बड़ कर था ही, बाद का कोई विचारक भी उसकी सरावरी नहीं कर सकता। जिस समय भरस्तू ने सामाजिक अध्ययन अथवा जीव विज्ञान के क्षेत्र में इन क्षमता का प्रयोग किया, वह अपने बौद्धिक विकास

के चरमोत्कर्ष पर था। इस समय वह प्लेटो के प्रभाव से काफी हद तक मुक्त हो चुका था तथा उसने अपनी मौलिक प्रतिभा के अनुसार अपने लिए एक स्वतन्त्र पथ का निर्धारण कर लिया था। अपने विकास की इस दिशा के कारण ही इसने प्लेटो के समान आदर्श राज्य का निर्माण नहीं किया। उसने अपनी शक्ति मुख्य रूप से संबंधानिक इतिहास के अध्ययन की ओर तथा निरीक्षण और इतिहास के ऊपर आधारित राज्यों के समूह और कार्यकरण से सम्बन्धित सामान्य निष्कर्षों की ओर लगाई। भरस्तू इस पद्धति का मस्थापक था। राजनीति के अध्ययन की अब तक जो भी पद्धतियाँ निकली हैं, उनमें यह पद्धति सर्वप्रथम है।

Selected Bibliography

- The Political Thought of Plato and Aristotle* By Ernest Barker
London 1906 Chs V—XI.
- The Politics of Aristotle* Trans by Ernest Barker, Oxford 1946
Introduction
- "Aristotle's Conception of the State" By A. C. Bradley, in
Hellenica edited by Abbott Second edition, London,
1898
- Greek Thinkers* By Theodor Gomperz Vol IV, Trans by G. G.
Berry, New York, 1912
- Aristotle Fundamentals of the History of his Development* By
Werner Jaeger Trans by Richard Robinson, Oxford, 1934
Ch 10
- "The Philosophy of Aristotle and the Hellenic Macedonian
Policy" By Hans Kelsen In *Ethica* Vol XLVIII, (1937-
38), p 1
- The Politics of Aristotle* By W. L. Newman, 4 Vols Oxford,
1887—1902 Vol Introduction, Vol II, Prefatory Essays
- Aristotle* By W. D. Ross Third edition, revised London, 1937
Ch VIII
- Aristotle's Constitution of Athens* Ed
- The Politics of Aristotle* Ed. Franz Susseml and R. D. Hicks,
London, 1904 Introduction
- Aristoteles und Athen* By Ulrich Von Wilamowitz Moellendorf
2 Vols Berlin 1893
- "Aristotle On Law" By Francis D. Wormuth, in *Essays in
Political Theory* Ed. Milton R. Konvitz and Arthur E.
Murphy Ithaca 1948

नगर-राज्य की सन्ध्या

(Twilight of the City State)

प्लेटो और अरस्तू के राजनैतिक दर्शन ने सैद्धांतिक तथा व्यावहारिक क्षेत्र में तत्काल ही कोई प्रभाव नहीं डाला। अरस्तू की मृत्यु के बाद दो शताब्दियों तक उसका परिणाम नगण्य रहा। यदि हमकी इस दृष्टि से परीक्षा की जाए, तो उसे महान् असफलता ही कह सकते हैं। इसका कारण यह है कि प्लेटो और अरस्तू ने अपने समय की राजनैतिक सस्यामों यर्थात् नगर-राज्यों के सिद्धान्तों तथा प्रायोगों का पूरी तरह से विवेचन कर दिया था। इस सम्बन्ध में बाद के विचारक उनकी छाया तक को रसों न कर सके। सचार्थ यह है कि इस क्षेत्र में प्रागे कोई उन्नति ही नहीं हुई। इसका यह अभिप्राय नहीं है कि प्लेटो और अरस्तू की रचनाओं का महत्त्व केवल नगर-राज्य के सदस्य में ही है। प्लेटो की आधारभूत धारणा यह थी कि मानवीय सम्बन्धों का वैज्ञानिक रीति से अध्ययन किया जा सकता है और उन्हें उचित दिशा में मोड़ा जा सकता है। कोई भी सामाजिक विज्ञान क्यों न हो, यह उसकी अनिवार्य शर्त है। अरस्तू ने राजनैतिक दर्शन के सामान्य नैतिक सिद्धान्त यूरोप के राजनैतिक दर्शन में कभी लुप्त नहीं हुए हैं। अरस्तू का मूलभूत सिद्धान्त यह विश्वास है कि राज्य नैतिक रूप में समान स्वतन्त्र नागरिकों के बीच सम्बन्धों की एक व्यवस्था है। राज्य विधि के अनुसार कार्य करता है। वह बस पर नहीं, प्रत्युत विचार तथा सहमति पर आधारित है। इन महान् गुणों के कारण ही बाद के विचारक, अब तक, बारम्बार प्लेटो और अरस्तू की शरण लेते रहे हैं। यद्यपि प्लेटो और अरस्तू की रचनाओं का काफी हिस्सा ऐसा है, जो स्थायी महत्त्व का है, तथापि यह सध्य है कि प्लेटो और अरस्तू का उद्देश्य अपने सिद्धान्तों को केवल नगर-राज्य के ऊपर ही लागू करना था। उन्होंने यह कभी विचार ही नहीं किया कि ये राजनैतिक प्रादश या अन्य कोई राजनैतिक प्रादश सभ्य समाज के अन्य किसी संगठन में भी कार्यान्वित हो सकते हैं। उस समय की स्थिति को देखते हुए उनकी धारणा सही भी लगती है। तत्कालीन समाज में राजनैतिक दर्शन का जन्म केवल यूनान के नगर-राज्यों में ही सम्भव था और वही नहीं।

प्लेटो और अरस्तू इस बात को समझते थे कि यूनान का कोई नगर उन प्रादशों की प्राप्ति नहीं कर सकता था जो उनके विचार में यूनान के नगर-राज्य में अन्तर्निहित थे। यदि उनके मन में आलोचना और त्रुटि-निवारण की भावना उत्पन्न न होती, तो वे अपने समाज के विस्फेण का तथा उसकी सफलताओं और विफलताओं के दिग्दर्शन का कभी प्रयास न करते। वे नगर-राज्य की आलोचना करते थे और कभी-कभी कठोर आलोचना करते थे। फिर भी उनका यह विश्वास था कि नगर-राज्य में धष्ट जीवन की परिस्थितियाँ पर्याप्त मात्रा में उपलब्ध हैं। वे नगर-राज्य

की अनेकों प्रथाओं की प्रसन्नतापूर्वक बदलते हैं, फिर भी उन्हें पूरा स्वीकृत था कि नगर-राज्य मूलतः अन्ध्रा या और सम्पत्ता के उच्चतर स्तरों की नैतिक रूप से दोष युक्तियाँ थी। इसलिए, उनकी आलोचना मूलतः मैत्रीपूर्ण थी। वे यूनानियों के उस वर्ग के प्रवक्ता थे जिन्हें नगर-राज्य का जीवन पूर्ण तो नहीं लेकिन सन्तोषजनक प्रवृत्ति लगता था। यह एक प्रमुख लक्षण है कि प्लेटो और अरस्तू का यह विचार तो कदापि नहीं था कि वे एक वर्ग के प्रवक्ता बन लेकिन उन्होंने नागरिकता को एक विरोधाभास-सा और इसलिए उन लोगों के लिए एक परमाधिकार (pro-rogative) का बना दिया जिनके पास सम्पत्ति थी और राजनैतिक पद की मुख्य सुविधा का उपभोग करने के लिए अधिकार था। प्लेटो और अरस्तू नगर-राज्य के अन्तर्भूत नैतिक धर्म के भीतर जितना गहरा प्रवेश करते हैं उतनी ही उनकी यह धारणा दृढ़ होती जाती है कि यह धर्म केवल थोड़े से व्यक्तियों के लिए ही है समस्त नगरीयों, किसानों और मजूरों के लिए नहीं है, जैसा कि पेरिकलीज के युग में होता था। जिन लोगों की स्थिति मुश्किल नहीं थी, वे नगर-राज्य को एक ऐसा समाज समझते थे जिसमें सुधार करने की आवश्यकता नहीं थी, प्रत्युत जिसे प्रतिष्ठापित करने की आवश्यकता थी। इस दृष्टि से, जो लोग अष्ट जीवन की शोख में हैं वे नगर-राज्य की उपेक्षा कर सकते थे। विरोध की या उदासीनता की यह आलोचना प्रसिद्ध स्वरों में प्लेटो और अरस्तू के युग में भी विद्यमान थी। लेकिन, ऐतिहासिक परिस्थितियाँ कुछ ऐसी थी कि आसन्न भविष्य इस आलोचना का साक्ष्य था प्लेटो और अरस्तू जैसे महान् व्यक्तियों के प्रबल सिद्धान्तों के साथ नहीं। यही कारण है कि अरस्तू की भृत्य के बाद उसके और उसके गुरु के राजनैतिक दर्शन को कुछ काल के लिए ग्रहण लग गया था। जब नगर-राज्य इतिहास की वस्तु बन गया और यह प्रति-पादित करना सम्भव न रहा कि राजनैतिक धारणा केवल नगर-राज्य में ही प्राप्त किए जा सकते हैं, तब व्यक्ति स्थितिक, लॉज और पारलियामेंट के अन्तर्गत विचारों का ध्यान करने के लिए स्वभावतः उन्मुख हो उठे।

विरोध या उदासीनता के इन विविध दर्शनों ने जो सामान्य रूप ग्रहण किया तथा चौपी और तीसरी शताब्दियों में उन्होंने जो अन्तिम महत्त्व प्राप्त किया, उसे ठीक ठीक तभी समझा जा सकता है जब कि हम प्लेटो और अरस्तू की राजनैतिक रचनाओं के मूल में निहित नैतिक धारणा की अपने ध्यान में रखें। यह धारणा है कि व्यष्ट जीवन का धर्म राज्य के जीवन में भाग लेना है। अपनी इस धारणा के कारण प्लेटो ने इस प्रस्तावना से शुरू किया था कि राज्य मूलतः धर्म विभाजन की एक व्यवस्था है जिसमें विभिन्न योग्यताओं के व्यक्ति पारस्परिक आदान प्रदान के द्वारा अपनी आवश्यकताओं को पूरा कर लेते हैं। अरस्तू ने अपने समाज सम्बन्धी विचारण में प्लेटो की इस धारणा की और अधिक पूर्ण रूप से प्रतिपादित किया। अपनी इस धारणा के कारण प्लेटो और अरस्तू राजनैतिक जीवन में भाग लेना अधिकारी और कर्तव्यों की अपेक्षा अधिक महत्त्वपूर्ण समझते थे। उनके विचारों में नागरिकता सामूहिक जीवन में योगदान मात्र था। इस दृष्टि से नागरिकता मानवीय गुणों का अन्तर्भाव है। यदि वह भी हो, तो नगर तथा मानवीय प्रकृति के अन्तर्गत

विकास करने पर ऐसा हो जाएगा। यह धारणा नगर-राज्य की राजनीति और नीति के वास्तविक स्वरूप को स्पष्ट करती है। इस कारण, विरोध का मूल इस धारणा की अस्वीकृति है। यदि आप यह कहते हैं कि एक घादमी को अच्छी ज़िन्दगी दिलाने के लिए नगर-राज्य के बाहर रहना चाहिए या उसके घेरे रहते हुए भी उसे उसके जीवन से तटस्थ रहना चाहिए, तो आप मूल्यों का एक ऐसा पैमाना उपस्थापित कर देते हैं जो प्लेटो और अरस्तू के पैमाने से न केवल भिन्न है, प्रत्युत उनका बिल्कुल विरोधी है। यदि आप यह कहते हैं कि बुद्धिमत्ता घादमी को राजनीति से कम-से-कम सम्बन्ध रखना चाहिए, उसे सार्वजनिक पद के सम्मान या दायित्व कभी ग्रहण नहीं करने चाहिए और इन्हे विन्ता का निरर्थक कारण समझना चाहिए, तो आप यह कह देते हैं कि प्लेटो और अरस्तू ने बुद्धिमत्ता तथा अच्छाई की एक बिल्कुल गलत धारणा उपस्थापित की है। इस प्रकार की भलाई तब व्यक्तिगत चीज है। इसे व्यक्ति खुद ही प्राप्त करता है और खुद ही छोटा है। वह कोई ऐसी वस्तु नहीं है जिसके लिए सामूहिक जीवन की जरूरत हो। प्लेटो और अरस्तू जिन्हें आत्मनिर्भरता की राज्य का गुण समझते थे, वह आत्मनिर्भरता व्यक्ति का गुण बन जाती है। अच्छाई एक ऐसी चीज बन जाती है जो केवल नगर-राज्य की चहारदीवारी में ही सीमित नहीं रहती। वह वैयक्तिकता की और सन्यास की चीज बन जाती है। नगर-राज्य की गन्ध्या में इसी प्रकार के नैतिक मिथान्त का विकास हुआ।

सन्यास की नैतिकता के बारे में प्लेटो और अरस्तू का दृष्टिकोण महत्वपूर्ण है। वे उसके अस्तित्व से परिचित हैं, परन्तु वे उस पर गम्भीरता से विचार नहीं करते। रिपब्लिक में उद्यमीन जीवन की भावना के प्रति एक प्रकार का उपासना है।¹ वहाँ जीवन को केवल न्यूनतम आवश्यकताओं तक ही सीमित रखा गया है। अरस्तू ने इस कथन में कि जो व्यक्ति राज्य में बिना रह सकता है वह या तो पशु है, या देवता, एक अर्थ दिया हुआ है। वह नीतिवादी जो अपने सामने व्यक्तिगत आत्मनिर्भरता का आदर्श रखता है अपने ईश्वराध्यक्ष की कल्पना कर सकता है, लेकिन सम्मति है कि वह निर्योग्यता का जीवन व्यतीत करता हो। अपने आदर्श राज्य की रचना की भूमिका में अरस्तू राजनेता तथा दार्शनिक के जीवन के सापेक्ष गुणों पर विचार करने का प्रस्ताव करता है, लेकिन वह वास्तव में विचार नहीं करता। यहाँ वह केवल यह कहता है कि "प्रसन्नता गतिमत्ता है। जो व्यक्ति कोई कार्य नहीं कर सकता, वह अपनी ज़िन्दगी यमर नहीं कर सकता।"² वह वास्तव में तिरिक विचारणा के बारे में सोच रहा है। जंगर (Jagger) का यह कहना काफी सही हो सकता है कि प्लेटो ने बुद्ध छात्रों ने विचारात्मक जीवन के आदर्शों को प्लेटो के इस कथन के सन्दर्भ में व्याख्या की हो कि दार्शनिक बन्दरा में वापिस लौटने के लिए वाप्य हो सकता है। एक पीढ़ी ने पश्चान् एकडेमी इसी दिशा में आगे बढ़ी थी। अरस्तू के लिए तब विरोध महत्त्व का न था। उनके राजनैतिक दर्शन का पूरा ताना-

माना यह मानकर चलता है कि नागरिक की सक्रियता प्रमुख भलाई है। भरस्तू अन्य किसी दृष्टिकोण पर गम्भीरता से विचार नहीं करता।

नगर-राज्य की असफलता

(The Failure of the City State)

प्लेटो और भरस्तू यह तो मान कर चले ही थे कि केवल नगर-राज्य ही नैतिक दृष्टि से आत्मनिर्भर होता है। उनके सुधारपरक राजनैतिक दर्शन में व्यावहारिक महत्त्व का एक अन्वय तत्त्व पाया जाता है जो तत्कालीन परिस्थितियों में सही नहीं था। प्लेटो और भरस्तू ने जिस आदर्श राज्य की रचना की है, उसमें उन्होंने यह मान लिया था कि उसके शासन स्वतन्त्र अभिवर्त्ता है। वे बुद्धिमत्तापूर्ण नीतियों के अनुसरण द्वारा राज्य के आन्तरिक दोषों को दूर कर सकते हैं। प्लेटो और भरस्तू ने इस चीज को पूरी तरह स्वीकार कर लिया था। इसके कारण उसी राजनैतिक दृष्टिकोण कुछ कमजोर हो गया था। फलतः, उसमें से बिग्री को यह ज्ञान नहीं था कि नगर-राज्य की आन्तरिक अवस्था में भी वैदग्विच सामग्री का कोई हाथ रहता है। यह सही है कि इन दोषों के लिए भरस्तू ने प्लेटो की आलोचना की थी,¹ लेकिन यह नहीं कहा जा सकता कि उसने कुछ बेहतर किया। यदि प्लेटो या भरस्तू की भाँति मकदूनिया से घनिष्ठ सम्बन्ध रहता, तो वह सिखन्दर (Alexander) के जीवन के युगांतकारी महत्त्व को अवश्य समझ लेता। यदि भरस्तू इस कल्पना पर विचार करता कि जिस प्रकार नगर-राज्य ने परिवार और ग्राम का अपने अन्दर आत्मसात् कर लिया है, उसी प्रकार यह जल्द ही कि नगर-राज्य भी किसी अधिना-यिक आत्मनिर्भर राजनैतिक इकाई में आत्मसात् हो जाना चाहिए, तो क्या नहीं निम्न निष्कर्षों पर पहुँचता। इस सम्बन्ध में हम केवल मर के घोड़े ही दोहा सकते हैं। लेकिन, भरस्तू की राजनैतिक कल्पना यहाँ तक न पहुँच गयी। यद्युत, नगर-राज्य का भाग्य इस बात पर निर्भर नहीं था कि यह अपने आन्तरिक कार्यों या प्रबन्ध बड़ी बुद्धिमत्ता से करता था, प्रत्युत इस बात पर निर्भर था कि क्षेत्र यूनान के साथ उसके कैसा सम्बन्ध थे और यूनान के पूर्व में एजिया के साथ तथा पश्चिम में कार्थेज और इटली के साथ कैसा सम्बन्ध थे। यह विचार कि नगर-राज्य विदेश सम्बन्धों की मर्यादाओं की ओर कोई ध्यान दिए बिना ही अपनी जीवन-वृद्धि निर्धारित कर सकती था, गलत है। अनेक बुद्धिमान् यूनानियों की भाँति प्लेटो और भरस्तू भी यूनानी नगर-राज्यों के आन्तरिक विग्रह को निन्दा करते थे, लेकिन बाद की घटनाओं ने यह मित्र कर दिया कि अब तक नगर-राज्य स्वतन्त्र रहे इन दोषों का निवारण न हो सका।

प्रो० डब्ल्यू० ए० फर्ग्युसन (Prof W B Ferguson) ने यह ठीक ही कहा है कि "यूनान के नगर-राज्य के सामने अपनी इतिहास के प्रारम्भ में ही एक ऐसा राजनैतिक संकट रहा था, जिसका वह पूरी तरह नहीं समाधान नहीं कर सका।"

1. *Politics*, 2, 0, 1265a, 20

2 *Hellenistic Athens*, (1911) pp 1-11

वह अपने अधिक सफल भयवा राजनीति में एकाकीपन की नीति को अपनाए बिना आत्मनिर्भरता प्राप्त नहीं कर सकता था। वह अपनी उसी सम्यक्ता और संस्कृति में जिस पर भरसू को इतना नाश था, जड़ता लाए बिना अपने को एकाकी नहीं रख सकता था। यदि उनका अपने को एकाकी नहीं रखा, राजनैतिक आवश्यकताओं के कारण उसे अन्य नगरों के साथ सन्धय (alliances) करने पड़े। ये सन्धय अपने सदस्यों की स्वतन्त्रता को रूढ़ किए बिना अपने नहीं हो सकते थे। यह सख्त आवश्यक के राजनीतिवेत्ता की गमक में आ सकता है। आजकल के राष्ट्रीय राज्यों की अर्थ-व्यवस्था भी उसी प्रकार से सीमित है जिस प्रकार से कि यूनान के नगर-राज्यों की थी। आजकल का राष्ट्र न तो अपने को अलग रख सकता है और न वह अधिक सशक्त राजनैतिक इकाई बनने के लिए अपनी स्वतन्त्रता को रूढ़ कर सकता है। प्राधुनिक राजदर्शन की एक प्रमुख प्रवृत्ति यह है कि राज्य अन्तर्राष्ट्रीय विनियमनों के अधीन कार्य करते हुए भी अपनी पूर्ण प्रमुखता को कायम रख सकें। इस प्रश्न पर प्राजकल काफी वाद-विवाद चल रहा है। यूनान में जब बसित स्वतन्त्र नगरों ने मिल-जुल कर सभ्यता का निर्माण किया, तब वहाँ भी इस प्रकार के वाद विवाद चले थे। चौथी शताब्दी के मध्याह्न तक यूनानी समार में इस प्रकार के सप काफी चल निरते थे, लेकिन वे न सफल हो सके और न स्थायी। फिलिप ने ३३८ में कॉर्निथ (Corinth) में पानहेलेनिक लीग (Panhellenic League) की स्थापना की थी। यदि इस समय भी नगर-राज्य मिलजुल कर कार्य करते, तो वे मकदूनिया के ऊपर अंतरा जालते और उसकी नीति को नियमित करते। लेकिन, नगर-राज्यों का हटिकोण बड़ा मकीर था और वे इस अवसर से कोई लाभ नहीं उठा सके। हम इस बात की केवल कल्पना ही कर सकते हैं कि यदि यूनानी नगर-राज्यों को प्रकेला ही छोड़ दिया जाता, तो क्या वे वास्तविक सभ्यता के शासन की स्थापना भी कर पाते। लेकिन, स्थिति ही कुछ ऐसी थी कि नगर-राज्यों को प्रकेला नहीं छोड़ा गया।

यूनान की पृथग्व्यवस्था और यूनान के राजनैतिक जीवन के लिए उनके खतरे प्लेटो के समय भी एक घुलनी नहानी बन गए थे। चौथी शताब्दी के प्रारम्भ से ही वक्ता उन्हें यह बता रहे थे कि वे पूर्व और पश्चिम के बर्बरों का सामना करने के लिए एकता के सूत्र में प्रयत्न हो जायें। सिप्रोटिनी के जॉर्जियास (Gorgias of Leontini) ने प्रोलम्पियन खेलों के समय इस विषय पर एक भाषण दिया था। कुछ समय बाद ३८८ में लीसिआस (Lyias) ने भी इस विषय का विवेचन किया था। माइसोक्रैटोस (Isocrates) ने एकता की अपनी की थी। उन्हीं अपने जीवनकाल में ही मकदूनिया के फिलिप को देख लिया था। उसका विचार था कि फिलिप भाग्य-पुरुष है और वह सभवत यूनानी जगत् में एकता स्थापित कर सकता है। एटलांटाइडस की सन्धि (Treaty of Antalcidas, 387-386 B.C.) ने कुछ तथा शान्ति के मामलों में यूनानी जगत् के ऊपर फारस की प्रभुता कायम कर दी थी। पारस की यह प्रभुता उस समय तक कायम रही जब तक कि फिलिप ने कॉर्निथ में लीग का निर्माण न कर लिया और सत्ता उसके हाथों में आ गई। दो शताब्दियों के पश्चात् यूनान का नियन्त्रण रोम की विस्तारशील शक्ति के हाथों में आ गया।

इस प्रकार, विदेशी मामलों में नगर-राज्य प्रायः चौथी शताब्दी के प्रारम्भ से ही पूरी तरह असफल हो गया था। यदि अधिसंघ (Confederation) नगरों के आपसी सम्बन्धों को स्थिरता प्रदान करने में सफल हो जाता, तब भी उसे उन बड़ी राजनैतिक शक्तियों का सामना करना पड़ता जिन्होंने यूनान को पूर्व, उत्तर और पश्चिम की ओर से घेर रक्खा था। नगर-राज्य इस स्थिति का सामना करने का पुरो तरह असमर्थ थे।

नगर-राज्य पारस्परिक सम्बन्धों को केवल प्रशासन के क्षेत्र में ही स्थिरता प्रदान करने में सफल नहीं हुए। नगर-राज्यों में विदेशी और घरेलू मामलों में भी असमर्थता नहीं हुई। नगर-राज्यों की आन्तरिक नीतियों में वर्ग सम्बन्धी स्वार्थ अभी तो प्रत्यक्षप्रजातन्त्रात्मक होते थे और अभी प्रजातन्त्रात्मक। यह स्थिति प्रत्येक नगर-राज्य में थी। विभिन्न नगरों के वर्ग विशेष सम्बन्धी स्वार्थ आपस में एका रहते थे। स्थानीय शासकों के प्रत्येक महत्त्वपूर्ण पहलू को किसी न किसी रूप में उन राजनैतिक और आर्थिक श्रृंखलाओं के साथ सुलभ रखनी ही पड़ती थी जो नगरों को एक दूसरे से बाँधती थी। यह जितना नगरों के आपसी सम्बन्धों के बारे में सही है, उतना ही मकदूनिया के हस्तक्षेप के बारे में भी सही है। सम्पत्तिशाली वर्गों की मकदूनिया के साथ सहानुभूति थी। यही कारण है कि फिनिश के उत्थप से वे प्रसन्न थे। लोकतन्त्रवादी वर्गों में स्थानीय देशभक्ति अधिक मात्रा में पायी जाती थी। यूनानी नगर-राज्यों की विदेश नीति और यह नीति एक दूसरे से किस प्रकार सम्बन्धित रहती थी, यह बात उन शक्तियों से स्पष्ट हो जाती है जो सिकंदर तथा दार्निस की लीग (League of Corinth) के बीच हुई थी। विदेशी मामलों के प्रतिरिक्त मकदूनिया और लीग को यह अधिकार भी दे दिया गया कि वे लीग के नगरों में श्रृंखला के अन्तर्गमन, भूमि के पुनर्विभाजन, सम्पत्ति की जप्ती या दासों की मुक्ति के आदेशों को द्या दें। बाद की लीगों में भी इसी प्रकार के उपबन्ध थे।¹ धन और दरिद्रता का पुराना प्रश्न जिसे प्लेटो और अरस्तू अल्पतन्त्र (Oligarchy) और लोकतन्त्र (Democracy) के बीच मुख्य भेद मानते थे, समय के साथ-साथ किसी प्रकार कम नहीं हुआ था। आगे चल कर यह अन्तर और तीव्र हो गया। विदेशी हस्तक्षेप ने इस अन्तर को कुछ कम कर दिया था, लेकिन यह अन्तर फिर भी बना रहा था।

सबसे यह है कि यूनानी जनता की सामाजिक और राजनैतिक समस्याओं को नगर-राज्य नहीं सुलझा सकते थे। इसका यह अन्तिमप्राय भी नहीं है कि इन समस्याओं का समाधान उन राज्यमण्डलों अथवा राजतन्त्रों ने किया था जो सिकंदर की विजयों के पश्चात् स्थापित हुए थे। यह बात और भी साफ हो गई कि नगर-राज्य की राजनीति ने समस्याओं का ठीक-ठीक निरूपण तब नहीं किया था। मकदूनिया के उत्थप ने दो तथ्यों को स्पष्ट कर दिया। ये तथ्य पहले भी थे लेकिन प्लेटो तथा अरस्तू ने इनकी ओर ध्यान नहीं दिया। पहला तथ्य तो यह था कि नगर राज्य बहुत छोटा था और अत्यन्त विग्रहपूर्ण था। उसमें बाँटे कितना सुधार किया जाना, वह उन

समय के ससार में टिक नहीं सकता था। दूसरा तथ्य यह था कि यूनानियों ने स्वयं को राजनैतिक दृष्टि से बर्बरो से श्रेष्ठ मान रखा था। लेकिन, यूनान के नगरो के एशिया के पीछे के प्रदेशों के साथ जो आर्थिक और सांस्कृतिक सम्बन्ध रहे थे, उनकी ध्यान में रखते हुए यूनानियों को यह मान्यता सही नहीं थी। जब सिकन्दर ने अपने यूनानी और ग्रास्य प्रजाजनो को मिलाने की नीति अपनायी—यह नीति भरस्तू ने उसे राजनीति के धारे में जो शिक्षा दी थी, उसके बिलकुल विरुद्ध थी तब वह एक ऐसे तथ्य को स्वीकार कर रहा था, जिसे उसका शिक्षक नहीं समझ सका था और वह एक ऐसा कदम उठा रहा था जिसने उसके शिक्षक की राजनैतिक धारणाओं को निश्चित रूप से पुरानी चीज बना दिया।

वापसी या विरोध

(Withdrawal or Protest)

प्लेटो और भरस्तू की नगर-राज्य के सम्बन्ध में बड़ी सकारात्मक धारणाएँ थी। यदि इनके विपरीत कुछ नकारात्मक धारणाओं का प्रचार हुआ, तो यह कोई संयोग की बात नहीं है। नगर-राज्य काफी समय तक बने रहे। अधिकांश नगर-राज्य पुरानी शासी संस्थाओं के द्वारा ही अपने स्थानीय मामलों का प्रबन्ध करते रहे। हेलेनिक युग में वे कितने प्रकार के थे और उनका नियन्त्रण कैसा था, इस सम्बन्ध में हम कोई सामान्य वक्तव्य नहीं दे सकते। न हम यही कह सकते हैं कि उनका शासन-प्रबन्ध बहुत भ्रष्ट था। नगर-राज्यों के सम्बन्ध में नकारात्मक दृष्टिकोण केवल इस जानकारी के आधार पर भी उत्पन्न हो सकता है कि नगर का शासन इतना महत्त्वपूर्ण नहीं था जितनी मनुष्यों ने कल्पना की थी। नगर का जीवन अधिकांश में स्वयं अपनी शक्ति में नहीं था और अधिकांश प्रतिभाशाली राजनेता इस क्षेत्र में कुछ करने की आशा नहीं रख सकते थे। इसका परिणाम एक प्रकार की पराजयवादी भावना, निराशा की मनोवृत्ति और सक्रिय राजनीति से उदासीनता की प्रवृत्ति है। इस अवस्था में सामान्य हवि एवं ऐसे व्यक्तिगत जीवन का निर्माण करने की होनी है जिसमें सार्वजनिक हवियों अथवा कार्यों का कोई विशेष महत्त्व नहीं होता। लोग सार्वजनिक जीवन से उदासीन रहते हैं और उसे दुर्भाग्य तक समझते हैं। इपीक्यूरिज्म या स्कैप्टिक विचारकों (Epicureans or Sceptics) ने इस दृष्टिकोण को सबसे भ्रष्टी तरह व्यक्त कर दिया है। जब दुर्भाग्यशील और सम्पत्तिविहीन वर्ग मुक्त बनने लगे, तब भी नगर-राज्य का और उसके मूल्यों का तिरस्कार प्रारम्भ हो गया। यहाँ सक्रिय राजनैतिक जीवन से निवृत्ति की भावना विरोध की भावना के साथ गुरु हुई। इसमें तत्कालीन समाज-व्यवस्था के धूमिल पक्ष पर विशेष जोर दिया जाता था। हो सकता है कि इस प्रकार का विरोध स्वयं अपने आदर्शों को ठीक-ठीक व्यक्त न कर सके। वह अभी-अभी अशिष्टता और पागलपन की हद तक पहुँच सकता है। सिनिक सम्प्रदाय की विचारधारा में इस प्रवृत्ति के खुल कर दर्शन होते हैं।

इन समस्त सम्प्रदायों में एक साझा बात यह है कि उन्होंने प्लेटो और भरस्तू द्वारा निर्धारित पथ का अनुसरण नहीं किया। उनका महत्त्व इस बात में है कि

उन्होंने एक नई दिशा दी जिसको भविष्य के महत्त्व दिया । यही कारण है कि मौखिकता की दृष्टि से वे नगर-राज्य के महान् सिद्धान्तवादियों में काफी पीछे रह जाते हैं । इनके किसी भी विचारक में न तो प्लेटो की सी पारदर्शी प्रतिभा थी और न घरस्तू का सा शासन और इतिहास विषयक अनुपम ज्ञान था । उनका महत्त्व इस बात में है कि उन्होंने एक विलकुल भिन्न दृष्टिकोण उपस्थित किया, उन्होंने आधारभूत सिद्धान्तों के बारे में प्रश्न उठाए और उन्होंने एक ऐसी परिस्थिति में इन सिद्धान्तों का पुनरावधान करने का प्रयास किया जो प्लेटो और घरस्तू की दृष्टि से विलकुल भिन्न थी । यदि सहानुभूति की दृष्टि से विचार किया जाए तो नगर-राज्य की प्रसन्नता एक भयंकर नैतिक विनाश या कम-से-कम प्रभावित वर्गों के लिए । इस युग में जीवन के मुख्य नितान्त रूप से वैयक्तिक और निजी हो गए थे । इसमें राजनैतिक जीवन को गतिविधि अत्यन्त शिथिल पड़ गई थी । इस युग में पहली बार व्यक्तिगत प्रसन्नता के आदर्शों का निर्माण हुआ । नगर-राज्य के आदर्शों में प्रशिक्षित युवानों के लिए ये आदर्श जीवन में प्रसादन मान्य थे । इस काल में धार्मिक और सामाजिक प्रयोजनों के लिए अनेक व्यक्तिगत संस्थाओं की स्थापना हुई । प्राचीन काल में इन संस्थाओं की कोई छत्रछाया महसूस नहीं की गई थी । जब नगर का महत्त्व अपेक्षाकृत कम हो गया, तब नागरिकों के बहुत से सामाजिक स्वार्थ प्रतुष्ट रहने लगे । इन प्रतुष्ट सामाजिक स्वार्थों की पूर्ति के लिए ही विविध धार्मिक और सामाजिक संस्थाओं की स्थापना हुई । प्लेटो और घरस्तू की नागरिकता के मुख्य धर्म भी पूर्ण रूप से सृष्टिदायक लगते थे या वे कम-से-कम ऐसा हो सकते थे । उनसे कुछ समसामयिकों को तथा उनके उत्तराधिकारियों को यह बात गलत लगती थी । दृष्टिकोण के इस अन्तर के कारण ही उनके राजनैतिक दृष्टान्त के ध्यान पर एक नये राजनैतिक दर्शन का उदय हुआ ।

वे सभी सम्प्रदाय जो व्यक्तिगत आत्मनिर्भरता की शिक्षा देते थे, स्वयं को सुवरात की शिक्षार्थों पर आधारित बताते थे । इन दावों में सत्य का रितना घट रहा होगा, इस सम्बन्ध में कुछ कहना कठिन है । सुवरात की समसामयिक पीढ़ी के समाप्त होने के बाद, उसके कथित अनुयायियों की उससे बारे में इतनी ही जानकारी थी, जितनी कि आज हमें उसके बारे में है । सुवरात एक देवता (myth) बन गया । यह ऐसा आदर्श बुद्धिमान् और शार्पनिव बन गया जिसकी शिक्षाओं के अनुकरण का सभी सम्प्रदाय दम भरने लगे । एक दृष्टि से दार्शनिक समस्या प्रायः उसी रूप में फिर सामने आई जिस रूप में वह प्लेटो के समय से पहले थी । समस्या वही पुरानी थी कि प्रकृति का क्या अर्थ है और सोचाचारों के प्रयोगत और रुढ़िगत नियमों से उसका क्या सम्बन्ध है । यह प्लेटो की पीढ़ी के लिए तो सही था ही, क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति ने अपना चिन्तन वही से प्रारम्भ किया था, जहाँ से सुवरात ने उसे छोड़ा था । लेकिन, यह बाद के समय में उन लोगों के नियम भी सही था जिन्होंने प्लेटो और घरस्तू के विस्तृत समाधानों को स्वीकार नहीं किया । ज्यों-ज्यों

यह अधिक सन्देहास्पद बनता गया कि नगर-राज्य सम्य जीवन के लिए आवश्यक परिस्थितियाँ प्रदान नहीं कर सकता, त्यो-त्यो इस पूर्व प्रश्न की पुनर्परीक्षा आवश्यक होती गई। मानव प्रकृति में ऐसे कौन से आवश्यक और स्थायी तत्त्व हैं जिनके आधार पर थ्रेंच जीवन के सिद्धान्त का निर्माण किया जा सकता है? जिन सिद्धान्तों को प्लेटो ने विचार करने के उपरान्त अस्वीकार कर दिया था, अब वे एक नया रूप ग्रहण कर लेते हैं।

इस सम्बन्ध में राजनैतिक दर्शन की दो धाराओं पर विचार करना था। एक धारा का विकास एपीक्यूरियन सम्प्रदाय ने किया था। एपीक्यूरियन और स्केप्टिक धाराओं में कोई विशेष अन्तर नहीं था। इन दोनों दर्शनों में नकारात्मक तत्त्व समान रूप से पाए जाते हैं। दूसरा राजनैतिक दर्शन सिनिक् सम्प्रदाय का था। हम इन दोनों दर्शन-धाराओं पर क्रम में विचार करेंगे।

एपीक्यूरियन विचारक

(The Epicureans)

एपीक्यूरियनवाद (Epicureanism)¹ का उद्देश्य भी सामान्य रूप से वही था जो अरस्तू परवर्ती काल में सम्पूर्ण नैतिक दर्शन का था। यह दर्शन भी अपने अध्येताओं के मन में व्यक्तिगत आरामनिभरता का भाव उत्पन्न करना चाहता था। इस दर्शन के अनुसार थ्रेंच जीवन आनन्द के उपभोग में निहित है, लेकिन इस दर्शन में आनन्द का जरा नकारात्मक अर्थ किया। वास्तविक प्रसन्नता, चष्ट, पीडा और चिन्ता के निवारण में है। एपीक्यूरस अपनी शिष्य-मण्डली में अत्यन्त सौहार्द और मैत्री का वातावरण बनाए रखता था। उसके सुखवाद के सिद्धान्त में भी इसी आनन्द-प्रमोद के लक्षण मिलते हैं। इस दर्शन में सार्वजनिक जीवन की चिन्ताओं से निवृत्ति का भाव है। एपीक्यूरस के अनुसार, बुद्धिमान व्यक्ति राजनीति के पक्ष में उस समय तक नहीं पड़ता जब तक कि परिस्थितियाँ उसे ऐसा करने के लिए बाध्य न कर दें। इस सम्प्रदाय का दार्शनिक आधार विमुक्त भौतिकवाद (materialism) है। यह भौतिकवाद पूर्ववर्ती दर्शनों से ग्रहण किया गया था। इसकी लोकप्रियता का आधार इसके द्वारा व्यक्ति को दिए गए सुख सम्बन्धी आश्वासन थे। एपीक्यूरस समझता था कि व्यक्ति धर्म, ईश्वर प्रतिशोध, देवताओं और प्रेतात्माओं की अजब-अजब शक्तों का शिकार रहता है। ये चीजें उसके लिए खतरनाक तथा चिन्ताजनक होती हैं। एपीक्यूरस की शिक्षा है कि व्यक्ति को इन चिन्ताओं में दूर रहना चाहिए। देवताओं को मनुष्यों की कोई परवाह नहीं है। वे न उनकी भलाइ करते हैं और न बुराई। एपीक्यूरस की शिक्षा का यह सब से महत्वपूर्ण अंग था। यह सम्प्रदाय भविष्यज्ञान प्रयत्न ज्योनिप अंतः अन्धविश्वासों का घोर विरोधी था। वह उन्हें वास्तव में बुराईयाँ मानता था। इस दिशा में वह स्टोइकवाद (stoicism) के विलकुल विपरीत था।

1. यह सम्प्रदाय की स्थापना एपीक्यूरस ने ३०६ में की थी। यह सम्प्रदाय शताब्दियों तक पश्चिम के चार बड़े सम्प्रदायों में से एक रहा था। इसका मरिस्टिन्स के माध्यम से सम्प्रसारण से सम्बन्ध था।

स्टोइक विचारक जगन्ना के अन्धविद्वानों को जो विलक्षण विराधार होते थे, सही मानता था।

जहाँ तक सत्तार का सम्बन्ध है प्रकृति का अभिप्राय भौतिक मगर अथवा प्राण है जिससे अन्य सभी चीजें बनती हैं। जहाँ तक मनुष्य का सम्बन्ध है प्रकृति का अर्थ स्वार्थ, प्रत्येक व्यक्ति की अधिकतम सुख प्राप्ति की इच्छा है। मानव वाय के अन्य ममस्त नियम रुढ़ियों के सम्बन्ध रखते हैं और इसलिए वे बुद्धिमान् व्यक्ति के लिए अर्थ नहीं हैं। रुढ़ियों का बुद्धिमान् व्यक्तियों के लिए उगी ममस तब महत्व है जब तब कि वे उम सुख प्रदान करती हों। मर स वडा नैतिक गुण केवल गुण है। इनके वडा अन्ध कोई नैतिक गुण अथवा अन्य किसी प्रकार का गुण नहीं है।

कभी कोई निरपेक्ष न्याय नहीं रहा। विभिन्न देशों में पारस्परिक व्यवहार में केवल एक रुढ़ि ही स्थापित हो गई है जिसमें अनुचार मनुष्यों का एक-दूसरे को नष्ट नहीं पहुँचाना चाहिए।

अन्तर्भूत मूल्यों के विचारों तक यह है कि नैतिक नियम और प्रथाएँ जो भिन्न-भिन्न और स्थानों में प्रचलित रही हैं अनेक प्रकार की रानी हैं। इस तर्क का कुछ सॉपिस्टों ने उपयोग किया था। प्लेटो रिपब्लिक में न्याय के सम्बन्ध में विचार करते हुए इस तर्क पर विचार किया था और इसका खण्डन किया था। बाद में स्केप्टिक कानियाडीज (Sceptic Carneades) ने स्टोइकों के विचारों में इस तर्क का विस्तार स आशयान किया था। इस तर्क की मुख्य बात यह है कि हिन तक लगी भावना है जिसका अभिप्राय है कि वे उपयोग किया जा सकता है और सामाजिक व्यवस्थाओं का भीतर यह है कि वे अधिकतम व्यक्तिगत हित का प्राप्ति करने में सहायता देती हैं।

तब, राज्यों की स्थापना निम्न प्रतिष्ठा होती है कि वे दूसरे व्यक्तियों के प्रतिस्पर्धी के विरुद्ध सुरक्षा प्रदान कर। सभी मनुष्य स्वभावतः स्वार्थी होते हैं और वे केवल अपनी भलाई करने की कोशिश करते हैं। लेकिन, इस प्रकार प्रत्येक व्यक्ति के स्वार्थ पर दूसरे व्यक्ति के स्वार्थपूर्ण हितों के कारण चोट पड़ती है। फलतः, व्यक्ति एक-दूसरे के साथ मूल सम्झौता कर लेते हैं कि वे न तो किसी की कष्ट होंगे और न कष्ट सहेंगे। सर्वश्रेष्ठ जीवन तो यह है कि अन्याय किया जाए लेकिन अन्याय करने न करना पड़े। निरुपेक्षतम जीवन यह है जिसमें अन्याय करने से बचा जाए, लेकिन अन्याय करने की क्षमता न हो। लेकिन पहली बात समझ में है और दूसरी भ्रम है। इसलिए जो यह कामचलाऊ सम्झौता कर लेते हैं कि वे एक-दूसरे के अधिकारों की परस्पर रक्षा करेंगे। इस प्रकार ही एक प्रगतिवादी के रूप में राज्य और विधि का जन्म होता है जो मनुष्यों के पारस्परिक व्यवहार को सुगम कर देता है। यदि इस प्रकार का कोई प्रगतिवादी न हो, तो न्याय नाम की कोई

1. Golden Maxims, 33, See R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean* (1910), pp. 177 ff.

2. प्लेटो (*Misero*) ने कानियाडीज के तर्क की समीक्षा की है। देखिए *Republic*, Book III, 5-20।

चीज भी न रहे। विधि और शासन पारस्परिक सुरक्षा के लिए हैं। वे कारगर इसीलिए हैं क्योंकि विधि के दण्ड ग्रन्थाय को अलाभदायक बना देते हैं। बुद्धिमान व्यक्ति न्यायपूर्ण कार्य इसलिए करते हैं क्योंकि ग्रन्थाय के कारण भ्रादमी पकड़ा जा सकता है और उसे दण्ड मिल सकता है जो विसी भी प्रकार उचित नहीं है। नैतिकता इष्टानुकूलता की समानार्थक है।

इसका स्वाभाविक निष्कर्ष यह निकलता है कि भ्रादमी जिस चीज को उचित और न्यायपूर्ण समझता है, वह देश, काल और धान के अनुसार भलग-भलग होती है।

“परम्परागत विधि के अन्तर्गत मनुष्यों के पारस्परिक व्यवहार के प्रभाव पर उत्पन्न होने वाला आवश्यकताओं के लिए जो वस्तु इष्टकर मालूम होता है, वह स्वभावतः न्यायपूर्ण है। यदि कोई कानून मनुष्यों के पारस्परिक व्यवहार के अनुकूल नहीं पड़ता, तो वह न्यायपूर्ण नहीं होता। यदि कानून द्वारा व्यवस्था अनुकूलता परिवर्तनशील हो और वह केवल कुछ समय के लिए ही न्याय के विचार का अनुरूप हो तब भी वह न्याय दृष्टि से उस समय तक जब तक कि हम खाली शब्दों के पाठों नहीं जाते प्रत्युत न्यायिक दृष्टि से तथ्यों पर विचार करते हैं, अवस्था ही न्यायपूर्ण है।”¹

इसमें कोई सदेह नहीं कि न्याय सबके लिए एक जैसा है। इसका कारण यह है कि मानवप्रकृति सब जगह एक जैसी है। तथापि, व्यवहार में समानानुकूलता का सिद्धान्त मनुष्य की जीवन-यापन प्रणाली के अनुसार बदलता रहता है। इसलिए, जो चीज कुछ लोगों के लिए गलत है, हो सकता है कि वह दूसरे लोगों के लिए सही हो। हो सकता है कि कोई कानून शुरू-शुरू में लोगों को भ्रादम पहुँचाता हो, इसलिए न्यायपूर्ण रहा हो। लेकिन, बाद में स्थिति बदलने पर वही कानून ग्रन्थायपूर्ण हो सकता है। कुछ भी हो, कानून और राजनैतिक सस्याओं की एक मात्र कसौटी उनकी समानानुकूलता है। ये चीजें जहाँ तक सुरक्षा प्रदान करती हैं, और भ्रादमियों के आपसी व्यवहार को सुविधाजनक तथा सुरक्षित बना देती हैं, वहीं तक न्यायपूर्ण हैं। इसलिए, एपीक्यूरेयन विचारक जो शासन-प्रणालियों के बारे में विशेष चिन्तित नहीं थे, स्वभावतः राजतन्त्र को सबसे सन्तुष्टिदायी और सबसे सुरक्षित शासन-प्रणाली समझते थे। अधिकांश एपीक्यूरेयन विचारक तात्पतिशाली वर्गों के व्यक्ति थे। इस वर्ग के व्यक्तियों के लिए सुरक्षा का राजनैतिक दृष्टि से सबसे अधिक महत्त्व होता है।

एपीक्यूरेयन विचारकों ने मानव सस्याओं के जन्म और विकास के सम्बन्ध में भौतिकवादी सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है। ल्युक्रेटियस (Lucretius) की कविता *De rerum natura* में इस सम्बन्ध में प्रौढ़ चिन्तन मिलता है। तथापि इस विचारधारा ने जन्म का श्रेय एपीक्यूरेयन को ही है। सामाजिक जीवन के सभी रूप, उसकी सामाजिक और राजनैतिक सस्याएँ, नृत्ता और विज्ञान, सत्त्व में समस्त मानव सस्कृति केवल मनुष्य की बुद्धि ने परिणामस्वरूप ही विकसित हुए हैं। इनमें बाहर की किसी सत्ता का हस्तक्षेप नहीं है। प्राणी विपुल रूप से भौतिक कारणों

के परिणाम होते हैं। एपीक्यूरेस ने एम्पेडोक्लीज (Empedocles) से एक सिद्धान्त ग्रहण किया था जो प्राकृतिक चयन (natural selection) के सिद्धान्त से समानता रखता है। मनुष्य का सहज रूप से समाज की ओर भुकाव नहीं है। मनुष्य की एक मात्र स्वाभाविक प्रवृत्ति यह है कि वह जैसे भी हो ध्वनितगत सुख प्राप्त करना चाहता है। शुरू में मनुष्य निहन्द एकाकी जीवन व्यतीत करता था। वह गुफाओं में बसेरा करता था और अपनी रक्षा के लिए जंगली जानवरों से सहता था। सम्प्रता की दिशा में पहला कदम संयोगवश भाग का अनुमधान था। धीरे-धीरे उसने भौपडियों में रहना और खाली सतन को ढकना सीख लिया। मनुष्य के झोखने बिस्ताने से माया का जन्म हुआ। कदल के द्वारा मनुष्य ने पहले पहल अपने भावों को व्यक्त किया। धीरे-धीरे मनुष्य का अनुभव बढ़ता गया और उसने स्वयं को प्राकृतिक परिस्थितियों के अनुसार बनाया। इस प्रक्रिया में ही मनुष्य ने मगठित समाज की विभिन्न संस्थाओं, विधियों और उपयोगी कलाओं का सृजन किया। मनुष्य को भौतिक वातावरण द्वारा निर्धारित मर्यादाओं के भीतर ही कार्य करना पड़ता है। मनुष्य इन मर्यादाओं के भीतर कार्य करते हुए अपनी प्राकृतिक शक्तियों के उपयोग द्वारा सम्प्रता की सृष्टि करता है। सपनों के द्वारा देवताओं में विश्वास उत्पन्न होता है। जहाँ मनुष्य को यह अनुभूति होती है कि देवता मानव कार्यों में कोई भाग नहीं लेते, वही ज्ञान का धारम्भ हो जाता है।

गुद ग्रहवाद (egoism) और प्रसविदा (contract) पर आधारित इस राजनैतिक दर्शन और सामाजिक विकास के सिद्धान्त की सारी संभावनाओं का वर्तमान काल तक पूरी तरह उपयोग नहीं किया जा सकता। हॉब्स के राजनैतिक दर्शन में हमें इस सिद्धान्त का पुनरुदय दीखता है। हॉब्स का दर्शन भी भौतिकवाद (materialism) पर आधारित है। वह भी मनुष्य के समस्त प्रयत्नों में स्वार्थ की भावना देखता है और उसने भी राज्य के निर्माण का मुख्य हेतु सुरक्षा की आवश्यकता बताया है। उसका यह दर्शन एपीक्यूरेयन दर्शन से आश्चर्यजनक साम्य रखता है। प्राचीन काल में एपीक्यूरेयन दर्शन का अधिक प्रचार इसलिए नहीं हो सका, क्योंकि वह धर्म और अधविश्वास का विरोधी था जब कि उस समय इनकी तृता बोल रही थी। साथ मिलाकर, एपीक्यूरेयन दर्शन पलायन का दर्शन था। एपीक्यूरेयन दर्शन के ऊपर इन्द्रिय सुखवाद (sensualism) का आरोप तो नहीं लगाया जा सकता तथापि उसने एक ऐसे निष्प्राण सौंदर्यवाद (Aestheticism) को प्रोत्साहन दिया जो न तो मानव कार्यों को प्रभावित कर सकता था और न उन पर प्रभाव डालना चाहता था। इस दर्शन ने व्यक्ति को शान्ति तथा सतोष का संदेश दिया लेकिन राजनैतिक विचारों के विकास में उसका योग नहीं के बराबर था।

सिन्निक विचारक

(The Synics)

सिन्निक विचारकों का दर्शन भी पलायनवादी था लेकिन उनका पलायनवाद एक भिन्न प्रकार का था। वे अन्य किसी सम्प्रदाय की अपेक्षा नगर-राज्य के ओर

उनके सामाजिक वर्गीकरण के अधिक विरोधी थे। उनके पलायनवाद का रूप भी यतोंवा था। मनुष्य जिन वस्तुओं को जीवन का सुख समझते हैं, उन्होंने उनका निरन्वार किया। उन्होंने समग्र सामाजिक भेद-भावों के निवारण पर जोर दिया। वे कभी-कभी मृत्विभागों तथा सामाजिक रुढ़ियों की शिष्टताओं तक को त्याग देते थे। अधिकांश निनिक विचारक विदेशी और निर्वासित व्यक्ति थे। इन लोगों को राज्य की नागरिकता नहीं मिली थी। इन सम्प्रदाय को संस्थापक एंथिस्तेनीस (Antisthenes) को मा थ्रमियन (Thmeon) थी। उनका सबसे विविध सदस्य सिनोप का डायोजेनीस (Diogenes of Sinope) निर्वासित व्यक्ति था। इसने सबसे योग्य प्रतिनिधि क्रेटीस (Crates) ने दौलत को सात मार कर दार्शनिक दरिद्रता का जीवन अपनाया था। वह भ्रमणशील परिव्राजक तथा शिक्षक का जीवन व्यतीत करने लगा था। उसकी पत्नी हिपार्किया (Hipparchia) मग्रा परिवार की महिला थी। वह पहले उसकी सिप्या रही थी, बाद में उसकी सहयोगिनी बन गई। निनिक विचारकों का कोई मगठन नहीं था। ये विचार अधिकतर धूम-धूम कर लोगों की शिक्षा देते थे। उन्होंने दरिद्रता का जीवन सिद्धांत रूप में स्वीकार किया था। इनकी तुलना कुछ अंशों में मध्ययुगीन सतों से की जा सकती है। उनकी शिक्षाएँ अधिकतर गरीबों के लिए थी। उन्होंने रुढ़ियों का तिरस्कार करने की शिक्षा दी। उनका व्यवहार बड़ा रहस्य था और वे कभी-कभी निष्ठा की भीमाभा का भी उत्सर्जन कर जाते थे। प्राचीन समार में निनिक विचारकों को सर्वहारा दार्शनिकों का सबसे पहला उदाहरण समझा जा सकता है।

निनिक विचारकों की शिक्षा का दार्शनिक आधार यह था कि बुद्धिमान व्यक्ति को पूर्ण रूप से आत्म-निर्भर होना चाहिए। उनका इसमें यह अभिप्राय था कि जो कुछ व्यक्ति की अपनी शक्ति, अपने विचार और अपने चरित्र के प्रभु हैं, सुखी जीवन के लिए वही आवश्यक है। नैतिक चरित्र के प्रतिरिक्त अन्य मारी चीजें व्यर्थ हैं। सम्पत्ति और विवाह, परिवार और नागरिकता, विद्वत्ता और प्रतिष्ठा, संपन्न में सम्य जीवन की सभी श्रेष्ठ बातें और रुढ़ियाँ निरस्कारयोग्य हैं। इस प्रकार, निनिक विचारकों ने यूनानी जीवन के समस्त प्रपागत भेद-भावों की तीव्र आलोचना की। निनिकों की दृष्टि में भ्रम और गरीब, यूनानी और बर्बर, नागरिक और विदेशी, स्वतन्त्र और दास, उच्चवर्गीय और निम्नवर्गीय के सभी लोग समान हैं क्योंकि सभी उदानीता के समान घरातन पर लाकर खड़े कर दिए जाते हैं। उद्योग, निनिकों की समानता न्यावाद (nihilism) की समानता थी। यह सम्प्रदाय मानव-प्रेम (philanthropy) अथवा सुधारवाद (amelioration) के सामाजिक दर्शन का आधार कभी नहीं बना। लेकिन, यह सदैव सन्यास और पुरिटेनवाद की ओर झुका रहा। उनकी निगाह में गरीबों और दानता का कोई महत्त्व नहीं था। उनके विचार में स्वतन्त्र व्यक्ति की स्थिति किसी भी हालत में दास से बेहतर नहीं दी। उनमें में किसी के अन्दर स्वयं कोई महत्त्व नहीं था। निनिक यह भी मानने के लिए तैयार नहीं था कि दासता बुरी चीज है और स्वतन्त्रता अच्छी चीज है। प्राचीन समार में जो सामाजिक भेदभाव प्रचलित थे निनिकों को उनसे सख्त मकरत दी

इस नफरत के परिणामस्वरूप उन्होंने असमानता की धोर से अपनी पाठ मीट की और दर्शन शास्त्र के द्वारा आध्यात्मिकता के एक ऐसे जगत् में प्रवेश किया जिसमें छोटी बातों के लिए कोई स्थान नहीं था। सिनिको का दर्शन भी एपीक्यूरियन विचारकों की भाँति त्याग का ही दर्शन था। लेकिन यह त्याग परिचायक और शून्यवादी का त्याग था, सौंदर्यप्रेमी का नहीं।

परिणाम यह हुआ कि सिनिको का दर्शन उत्पनाप्रयास था। कहा जाता है कि एंटीस्थेनीज (Antistheneas) और डायोजेनीज (Diogenes) दोनों ने राजनीति के सम्बन्ध में पुस्तकें लिखी थीं और उन्होंने एक ऐसी आदर्श साम्यवाद प्रयत्न सम्भवतः प्रसारित करने का चिन्तन किया है, जिसमें सम्पत्ति, रिवाज और सामन लुप्त हो गए हों। सिनिको के विचार से मुख्य समस्या यह नहीं है जो अधिकांश व्यक्तियों के जीवन के सम्बन्ध रखती है। अधिकांश व्यक्ति चाहते हैं कि वे भी सामाजिक वर्ग के क्यों न हों मूल्य होते हैं। श्रेष्ठ जीवन केवल ज्ञानी पुरुष के लिए ही है। इसी प्रकार, सच्चा समाज भी केवल ज्ञानी व्यक्तियों के लिए ही है। दर्शन अपने अनुयायियों को राज्य के कानूनों और बंधनों से मुक्त कर देता है। ज्ञानी पुरुष हर जगह एक ही स्थिति में रहता है। उसे न पर की ज़रूरत है न देश की न नगर की न कानून की। उसके लिए तो उसका मद्गुण ही कानून होता है। सारी समस्याएँ बनावनी और दार्शनिक के लिए उपेक्षणीय होती हैं। जिन व्यक्तियों ने नैतिक आत्मनिर्भरता प्राप्त कर ली है उनके लिए ये सारी चीजें अनावश्यक हैं। सच्चा राज्य वह है जिसकी नागरिकता को सबने बड़ी शर्त मान ली हो। इस राज्य के लिए न स्थान की आवश्यकता है और न कानून की। बुद्धिमान् व्यक्ति मंत्र ही एक समाज का विद्वत् नगर का निर्माण करते हैं। डायोजेनीज (Diogenes) के अनुसार, बुद्धिमान् व्यक्ति 'विश्वनागरिक' हैं। विश्वनागरिकता का यह सिद्धांत आगे चल कर अत्यन्त महत्वपूर्ण सिद्ध हुआ। स्टोइक विचारकों ने इस सिद्धान्त का विस्तार किया और इसे सकारात्मक अर्थ दिया। सिनिको ने इससे नकारात्मक पक्ष पर जोर दिया। उन्होंने एक प्रकार की प्रादिक अवस्था (primitivism) का प्रतिपादन किया। उन्होंने नागरिक और सामाजिक बंधनों और समस्त प्रतिबन्धों के उन्मूलन की सफाई की। वे केवल उन्हीं प्रतिबन्धों को मानते हैं के लिए तैयार थे जो बुद्धिमान् व्यक्ति की कर्तव्य भावना के आधार पर उत्पन्न होते हैं। सिनिको की सामाजिक रूढ़ियों के तिलाप जिहाद एक प्रकार से प्रकृति की धोर वह भी बहुत अधिक नकारात्मक ढंग से, सोटने का सिद्धान्त था।

सिनिक सिद्धान्त का व्यावहारिक महत्त्व यह है कि इनने स्टोइकवाद (Stoicism) को जन्म दिया। सिनिक सम्प्रदाय की विचारधारा का एक और दृष्टि से भी महत्त्व है। सिनिक विचारकों को हुए दो हजार वर्षों से भी अधिक का समय हो चुका है। तथापि, उनके राजनैतिक दर्शन के बहुत से तत्त्व अब भी जीवित हैं। सिनिक विचारधारा के उदय और विस्तार से ज्ञान होता है कि सुन्धर के समय में ही ऐसे बहुत से व्यक्ति थे जो नगर-राज्य की संस्थाओं में भाग्यशाली थे और उन्हें किसी भी प्रकार आदर्श नहीं मानते थे। लेकिन प्लेटो और अरस्तू इन व्यक्तियों के

विरोध में थे। इसलिए, स्वभावतः इनका महत्त्व स्थापित न हो सका। लेकिन, इन लोगों ने चौथी शताब्दी के प्रारम्भ में ही नगर-राज्य का पतन देख लिया था। यही बात अन्य लोगों को शताब्दी के अन्त में दिखाई दी।

Selected Bibliography

- The Greek Atomists and Epicurus—A Study.* By Cyril Bailey
Oxford, 1928 Ch 10
- Titi Lucreti Cari De rerum natura.* Ed with Prolegomena,
Critical Apparatus and Commentary by Cyril Bailey. 3
Vols Oxford, 1947 Prolegomena, Section IV.
- Greek Thinkers* By Theodor Gomperz, Vol II. Trans. by G. G
Berry New York, 1905 Bk., ch VII.
- Stoic and Epicurean* By R. D. Hicks London, 1910, Ch V.
- Diogenes of Sinope & Study of Greek Cynicism* By Farrand
Saysre Baltimore, 1938
- Lucretius Poet and Philosopher* By Edward E. Sikes, Cambridge,
1936
- The Stoics, Epicureans, and Sceptics* By E. Zeller, Trans. by
O. J. Reichel, London, 1890, Ch. XX

दूसरा भाग

विश्व समाज का सिद्धान्त

(THE THEORY OF THE UNIVERSAL COMMUNITY)

अध्याय ८

प्रकृति का कानून

(The Law of Nature)

भरस्तू की १२२ ई पू में मृत्यु हुई। उसकी मृत्यु के साथ ही राजनैतिक दर्शन के इतिहास का एक युग समाप्त हो गया। भरस्तू के शिष्य तिकदर की मृत्यु उसके एक वर्ष पूर्व हुई थी। तिकदर की मृत्यु के साथ राजनीति में और यूरोपीय साम्यता के इतिहास में एक नया युग आरम्भ हुआ। राजनैतिक दर्शन के इतिहास में नगर राज्य की प्रभुत्वता एक युग रोका है। इसके बाद से राजनैतिक दर्शन की प्रविष्टि-नता आज तक बनी हुई है। प्रो० ए० जे० कार्लिल (Prof A J Carlyle) ने यह ठीक ही निगा है कि यदि राजनैतिक दर्शन की प्रविष्टि-नता वहीं टूटती है, तो वह भरस्तू की मृत्यु के समय¹ ईसाई धर्म के उदय ने उसके प्रवाह में ब्रेकन सतही परिवर्तन किए। बाद के राजनैतिक दर्शन में चाहे कितने परिवर्तन हुए हों, उसका क्रम बराबर भट्ट बना रहा है। स्टादा संप्रदाय में प्राकृतिक कानून के सिद्धांत के जन्म से लेकर मानव अधिकारी के कानूनी सिद्धान्त के समय तक राजनैतिक दर्शन की निर्याध धारा प्रवाहित होती रही है। एनेटो और भरस्तू ने नगर राज्य के आदर्शों का गौरवपूर्ण बलान किया था। लेकिन उनकी एक सीढ़ी के बाद ही नगर राज्य का पतन हो गया और उसके आदर्श बिलगुल अध्यावहारिक हो गए। यह विरोधाभास बना नाटकीय-ता है।

राजनैतिक प्राणी, पोलिस या स्वशासी नगर राज्य के एक प्रस के रूप में मनुष्य का अस्तित्व भरस्तू के साथ समाप्त हो गया। तिकदर के साथ मनुष्य का एक व्यक्ति के रूप में विकास प्रारंभ होता है। इस व्यक्ति को अपने जीवन के विनियमन पर विचार करने की आवश्यकता थी। इसके साथ ही उसे अन्य व्यक्तियों के साथ अपने सम्बन्धों का विनियमन करने की आवश्यकता थी। वह और ये तारे व्यक्ति ही बसे हुए सत्तार का निर्माण करते हैं। पहली आवश्यकता को पूरा करने के लिए आचरण के दर्शन का विकास हुआ। दूसरी आवश्यकता पूरी करने के लिए मानव भावना के एक गिद्धात विकसित हुए। इन विचारों का जन्म इतिहास की एक महत्वपूर्ण वेता पर हुआ जब कि भौतिक में एक राजनीय भोज के अवसर पर तिकदर

में दिलो की एकता (homonia) तथा मकदूनिया व फारम के एक समुक्त राष्ट्र की स्थापना के लिए ईश्वर से प्रार्थना की।¹

व्यक्ति और मानवता

(The Individual and Humanity)

संक्षेप में, मनुष्यों को अकेले रहना सीखना था जैसा कि उन्होंने पहले कभी नहीं किया था। इसके साथ ही उन्हें एक नए सामाजिक संगठन में जो नगर-राज्य में ऋही अधिक व्यापक और नगर-राज्य से कहीं अधिक निर्व्ययक्त था, मिलजुल कर रहना सीखना था। पहला कार्य कितना मुश्किल था, इसका अनुमान इस बात से लगाया जा सकता है कि प्राचीन ससार में धर्म के अनेक नए रूपों का विकास हुआ। ये धर्म व्यक्ति को अमरत्व की आशा दिलाते थे और देवता के साथ मनुष्य का कुछ रहस्यमय सम्बन्ध जोड़ते थे। यह देवता मनुष्य को इस जीवन में और मरणोत्तर जीवन में मुक्ति का आश्वासन देता था। इस काल में धर्म के कुछ भ्रष्ट रूप भी प्रचलित हुए। धर्म के ये रूप जादू-टोने में विश्वास रखते थे और प्रेतारमाओं की सहायता लेते थे।¹ अरस्तू के बाद सभी दर्शन नैतिक उपदेश और समाधान की एजेंसियाँ बन गए। ज्यो-ज्यो समय बीतता गया, वे धर्म का रूप धारण करते गए। कभी-कभी शिक्षित व्यक्ति के लिए केवल दर्शन ही एकमात्र धर्म था। दर्शन के रूप में ही व्यक्ति के छोटे से विश्वास होते थे। इस समय की सबसे प्रमुख सामाजिक प्रवृत्ति व्यक्ति के जीवन में धर्म का निरन्तर बढ़ता हुआ भाग है। इन काल में धार्मिक सत्याग्रहों की भी निरन्तर वृद्धि हुई। इस प्रवृत्ति की पराकाष्ठा ईसाई धर्म का उदय और ईसाई धर्म की स्थापना थी। धर्म की इस वृद्धि ने मनुष्य को भावात्मक सहायता दी। धर्म के बिना मनुष्य को यह मालूम पड़ता था कि वह दुनिया में अकेला है और वह अपनी अकेली शक्ति से दुनिया का सामना नहीं कर सकता। इस प्रक्रिया के परिणामस्वरूप आत्म-चेतना, व्यक्तिगत गोपनीयता और आन्तरिकता की एक ऐसी भावना का विकास हुआ जो प्राचीन काल के यूनानियों को बिलकुल प्राप्त नहीं थी। मनुष्य धीरे धीरे अपनी आत्मा का निर्माण कर रहे थे।

मानव वस्तुत्व की नयी व्यवस्था में मिलकर साथ-साथ रहना कितना कठिन था, यह हम बात से जाना जा सकता है कि युग के राजनैतिक और नैतिक दर्शन ने सामाजिक सम्बन्धों को नगर राज्य से इतर मदर्शों में समझने का अनवश्यक प्रयास किया। व्यक्तिगत गोपनीयता और एकाकीपन का एक उल्टा पक्ष भी था। यह पक्ष था—मनुष्य की एक मानव प्राणी के रूप में, जानि के एक सदस्य के रूप में चेतना। यह मनुष्य मानव प्रकृति से युक्त था और यह प्रकृति ग्युनाधिक रूप में सर्वत्र एक-सी थी। मनुष्य उस घनिष्ठ बंधन के टूट जाने से जिसने नागरिकों को एक मूल में पिरोये रखा था, एकाकी पड़ गया था। प्राचीन ससार में राष्ट्रीयता की ऐसी कोई भावना नहीं थी जैसी कि आज़कल के फ्रांसिसियों या जर्मनों में पायी

1. W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization* (1927), p. 69.

1 See Tarn, *op. cit.*, ch. X.

जाती है। आजकल का फ्रांसीसी या जर्मन कम-से कम अपनी निगाह में अपने को एक विशिष्ट व्यक्ति समझता है चाहे वह विदेश में ही क्यों न रहता हो। यदि यूनानी जगत् में किसी व्यक्ति को यूनानी भाषा आती थी, तो वह कम-से-कम नगरी में मार्सेलीज (Marseilles) से लेकर फारस तक बड़े आराम से रह सकता था। शुरू में नागरिकता जन्म के ऊपर आधारित रहती थी। बाद में यहाँ तक हो गया कि एक व्यक्ति एक ही समय में कई नगरों का नागरिक हो सकता था। कभी कभी तो एक नगर दूसरे नगर के समस्त नागरिकों को अपने यहाँ की नागरिकता दे देता था। उस समय ऐसा कोई तत्त्व नहीं था जिससे कि मनुष्यों के अन्दर विशेष प्रकार की चेतना का निर्माण किया जाता, एक व्यक्ति-समूह को दूसरे व्यक्ति-समूह से अलग रखा जाता। जब तक कि मनुष्य विशिष्ट व्यक्ति नहीं था, वह दूसरे व्यक्तियों के समान ही था। ज्यो-ज्यो पुराने वक़्त कमजोर पड़ते गये, यह बात अधिकाधिक स्पष्ट होती गई। इसी आधार पर यूनानी तथा बर्बर या अंतर भी सम होता गया।

इस प्रकार, इस समय राजनैतिक दर्शन के सामने मुख्य रूप से दो विचार थे और उसे इन दोनों विचारों को एक मुख्य-मदति के रूप में ग्रहित करना था। वे दो विचार थे—मनुष्यता के एक विशिष्ट भ्रम के रूप में व्यक्ति का विचार, ऐसे व्यक्ति का विचार जिसका अपना निजी और व्यक्तिगत जीवन हो, और सार्व-भौमता (universality) का विचार, एक ऐसी विश्वव्यापी मानवता का विचार जिसमें सब व्यक्तियों की समान मानव प्रकृति हो। पहले विचार को नैतिक धर्म इस धारणा के आधार पर दिया जा सकता था कि प्रत्येक व्यक्ति में एक ऐसी योग्यता होती है जिसका अन्य व्यक्तियों को सम्मान करना चाहिए। इस धारणा का गण-राज्य की नैतिकता में जगण्य भाग रहा था। नगर राज्य में व्यक्ति एक नागरिक के रूप में दिखाई देता था। यहाँ उसका महत्त्व उसकी स्थिति (status) भ्रम का उसके धर्म के ऊपर निर्भर था। इस महान् सत्कार में यह कहना कठिन है कि मनुष्य का कोई कार्य होता है। यदि मनुष्य का कोई कार्य होता है, तो वह केवल धार्मिक में ही माना जा सकता है। लेकिन, मनुष्य अपनी महत्त्वहीनता को ही अपना सदगुण बना सकता है। वह अपना एक अभिन्न आंतरिक जीवन रख सकता है और यह कहा जा सकता है कि उसके अन्य समस्त गुण इसी एक आंतरिक स्रोत से निकलते हैं। दूसरे शब्दों में मनुष्य अपने एक अतर्भूत नाविकार की गति कर सकता है। यह अधिकार है अपने व्यक्तित्व के प्रति सम्मान का अधिकार। लेकिन, इसके लिए यह आवश्यक है कि सार्वभौमिकता के विचार को भी नैतिक धर्म दिया जाए। प्रकार की समानता के साथ ही दिमाग की समानता भी आवश्यक है। दिनों की एकता (homonia or concordia) मनुष्यों को एक सामान्य मानव परिवार का अभिन्न भ्रम बना देनी है। सेंट पॉल (St Paul) का कहना है, 'यद्यपि मनुष्य की प्रतिभा भिन्न भिन्न होती है, लेकिन उसकी आत्मा एक है, यद्यपि कार्य भिन्न-भिन्न हैं, लेकिन सबने अद्वैत एक ईश्वर ही कार्य कर रहा है।' जिग प्रकार गरीर

एक है, लेकिन उसके निम्न-निम्न घग हैं। घग अलग-अलग होने पर भी शरीर एक ही रहता है। यही बात ईसा के सम्बन्ध में भी लागू होती है।¹

यद्यपि स्वायत्तशासी व्यक्तियों के विश्वव्यापी समाज तथा नगर-राज्य की नैतिक धनिष्ठता के बीच महान् व्यवधान है, लेकिन फिर भी दोनों एक दूसरे से विलकुल अलग-अलग चीजें नहीं हैं। यह कहना ज्यादा सही है कि हैतेनिस्टिक युग के दर्शन ने उन भादसों को सार्वभौमिक क्षेत्र में लागू करने का प्रयास किया जो पहले केवल नगर-राज्य की सीमाओं में ही बँधे हुए थे। भरस्तू के विचार से नागरिकता की दो आवश्यक बातें थीं। नागरिकता समान व्यक्तियों के बीच एक सम्बन्ध था। ये समान व्यक्ति निरनुप सत्ता के प्रति नहीं, प्रत्युत बंध शासन के प्रति निष्ठा रखते थे। तथापि, भरस्तू का विचार था कि समानता केवल मोठे से चुने हुए नागरिकों के बीच ही रह सकती है। नये सिद्धान्त ने दास, विदेशी और वरवरो सभी की समानता का प्रतिपादन किया। फलतः, इस नए सिद्धान्त के लिए यह आवश्यक हो गया था कि यह था तो सब व्यक्तियों की ईश्वर की निगाह में समान माने जा सकें व्यक्तियों की कानून की निगाह में समान माने तथा बुद्धि, चरित्र तथा सम्पत्ति की असमानताओं की उपेक्षा कर दें। यद्यपि यह सिद्धान्त कुछ अधिक भावपरक था, लेकिन फिर भी इसका तर्क था कि स्वतंत्र नागरिकता के लिए समान व्यवहार के लिए ऐसे क्षत्र की भावश्यकता होती है जिसके अन्तर्गत राज्य की सब व्यक्तियों के प्रति समान दृष्टि रखनी चाहिए। भरस्तू की भाँति इस विचार का यह भी आधार था कि सत्ता के प्रति दावा न्याय का दावा होता है, बल का नहीं। सद्भावना का व्यक्ति इस दावे को मान सकता है और इस मान्यता में उसके अपने नैतिक महत्त्व को कोई चोट नहीं पहुँचती। इसका भी अभिप्राय यह था कि नागरिकता के भाव का विकिरण हो। एक सीमित नगर के कानून के स्थान पर अब उसे सम्पूर्ण सम्म ससार के कानून के दारे में विचार करना पड़ा। यह कानून बड़ा व्यापक कानून था। प्रत्येक नगर का नागरिक कानून इस कानून का एक अंशमात्र है।

नगर-राज्य के विनाश के समय राजनैतिक दर्शन के साधन सबसे बड़ी समस्या विचारों के पुनः सामंजस्य और भादसों के पुनर्प्रशोधन की थी। दर्शन की बौद्धिक शक्ति का इससे बढ कर और कोई प्रमाण नहीं हो सकता कि यह कार्य संपन्न हो गया। जो बात सम्मना के लिए विनाशकारी मान्य पड़ती थी, वही बात एक नया प्रस्थान बिन्दु बन गई। दो सिद्धान्त—मनुष्य के अधिकारों का सिद्धान्त तथा न्याय और मानवता का सार्वभौम सिद्धान्त—यूरोपीय जनता की नैतिक चेतना के समाविष्ट हो गये। यद्यपि ऊपर के देखने पर इन सिद्धान्तों का बारम्बार घनादर हुआ है, लेकिन ये सिद्धान्त यूरोप के लोक-मानस में इतने गहरे पँठ गये थे कि इन्हें जड़ से नहीं उखाड़ा जा सका। प्राधुनिक राष्ट्रवाद की महान् शक्ति भी इन सिद्धान्तों की जड़ से न हिला सकी। स्वतंत्र नागरिकता का सिद्धान्त एक ऐसी स्थिति का सामना करने के लिए स्थापित कर दिया गया जिसमें सार्वजनिक पद की ग्रहण करना

श्रीर राजनैतिक कार्यों को करना कोई विशेष महत्त्व ब्रह्मी रखता था। तथापि, यह आदर्श पूरी तरह गम्याप्त नहीं हुआ। यह एक ऐसी वैधानिक स्थिति और अधिकार-समूह के रूप में बना रहा जिसमें नागरिक राज्य के मरक्षण की मणि कर सकता था। यद्यपि, यह गिद्वान्त भी बना रहा कि अभ्यास और प्रयोग, प्रचालित अधिकार और विशेषाधिकार (prescriptive right and privilege) तथा नियम-पारो शक्ति को एक उच्चतर निर्णायक के सामने अपना यह अधिकार गिरा करना चाहिए कि उनकी भी आलोचना और पञ्जाब की जा सकती है।

समवाय और राजतन्त्र

(Concord and Monarchy)

पुनराख्यान (reinterpretation) और पुनरुद्धार के इस कार्य के लिए काफी लम्बे समय की जरूरत थी और इस कार्य को अनेक मोलों में पूरा किया। इस विचारधारा के प्रारम्भ के बारे में निश्चित रूप में कुछ नहीं कहा जा सकता, लेकिन मागे चलकर यह विचारधारा स्टोइक संप्रदाय की विचारधारा के साथ समीकृत हो गई। यह एबेस के मरान् विद्यालयों में ने चौथा और अंतिम संप्रदाय था। इसकी स्थापना ईसा में ३०० वर्ष पूर्व में कुछ समय पहले गिदियम के जेनो (Zeno of Citium) ने की थी। लेकिन, इसका अर्थ से या मूलान से अन्य किसी संप्रदाय की अपेक्षा कम महत्त्व सम्बन्ध था। इसका संस्थापक 'कोनेशियम' था। इसका अभिप्राय यह है कि उनके जनकों में ने एक रोमिटिक रहा होगा। उसके बाद इस विद्यालय के अधिष्ठाता मूलानी जगत के दूर-दूर के भागों के लोग हुए। ये लोग अधिकतर एशिया माइनर के लोग होते थे। यहाँ मूलानी और शिष्य लोग काफी प्रचलित गये थे। ईसा पूर्व पहली शताब्दी में एबेस स्टोइसिम (Stoicism) का केन्द्र नहीं रहा। उन्नीसवीं सदी इसका प्रधान एक एथेनवासी बना। इसका दूसरा संस्थापक चिनिप्पस (Chrysippus) सिलीशिया (Cilicia) का रहने वाला था। पालेशियम (Panactius) को स्टोइसिम (Stoicism) की रोम तक से गया था, रूडोइस (Rhodes) का रहने वाला था। इस प्रकार, स्टोइसिम प्रारम्भ में ही एक हेलेनिस्टिक सम्प्रदाय था, मूलानी नहीं। प्राचीन काल के लोगो का यह भी विचार था कि इस संप्रदाय की शिक्षाओं का हेलेनिस्टिक राजनीति से महत्त्व सम्बन्ध था। उदाहरण के लिए प्लूटार्क (Plutarch) का यह कथन देखिए कि कितने ने कुछ ऐसे ही राज्य की स्थापना की थी जिनका जीनो (Zeno) ने प्रस्ताव दिया था। विशेष महत्त्व की बात यह है कि दूसरी शताब्दी के रोमनों को स्टोइसिम बहुत प्रिय लगा था। इस प्रकार, स्टोइसिम यह मान बन गया जिसके द्वारा मूलानी दर्शन ने रोमन न्यायशास्त्र के धारमिक धरण में प्रभाव डाला।

गुरु-गुरु ने स्टोइसिम चिनिप्पस की एक सादा था। एक अनुभूति ने अनुसार जो संभवतः झूठ है, जीनो (Zeno) ने अपनी पुस्तक उम समय लिखी थी, जब वह क्रेटोस (Crates) का शिष्य था। इस पुस्तक के कुछ भागों ने जान होता

है कि वह डायोजेनीस के द्वारा लिखित पुस्तक के उग की यूटोपिया (Utopia) रही होगी। उम्मा कहता था कि आदर्श राज्य में भुत्प्य एवं मुद की तरह रहेंगे। उनमें पाम न परिवार होना और न सम्पत्ति होयी। उनमें पद और जाति के मापार पर भेदभाव नहीं होये। उन्हें न पन की आवश्यकता होगी और न भ्रष्टाचारी की। जेनो का सिनिव विचारको से थोड़ा मन-भेद था। वह सिनिव विचारको की हसता और बजानीयता से सहमत नहीं था। लेकिन, अपने जीवन के आरम्भिक दिनों में वह सिनिव विचारको में प्रभावित रहा था। इसका नए सम्प्रदाय पर बुरा पनाव पड़ा। स्टोसिस्म में मेटासिस् कल्पनाविद (Doctrinaire Utopianism) का कुछ पुद नमिचित हो गया था। स्टोसिस्म इनमें कभी छुटकारा नहीं पा सका। टी, जब मिडिल स्टोसा (Middle Stoa) ने स्टोसिस्म की शिक्षाओं को रोम के प्रयोग के लिए अपनाया तब कल्पनाविद के तत्व को काफी हद तक त्याग दिया गया। जब तक उसके राजनैतिक धर्म में दार्शनिकों के एवं काल्पनिक समार का समन्वय प्राप्त था, वह समन्वय (Concord) के नये विचार को स्वीकार नहीं कर सकता था। यूनानी और बर्बर के भेद को त्याग देना अच्छा था, लेकिन उसके स्थान पर बुद्धिमान व्यक्ति तथा मूर्ख के अन्तर को अपना लेना बुरा था। इस से हालत में सुधार नहीं होता था।

समन्वय के विचार का राजतन्त्र (Kingship) के हेलेनिस्टिक सिद्धान्त के अनिष्ट सम्बन्ध था। जेनो के मण्डूनिया नरेश एंटीगोनस द्वितीय (Antigonus II) से अच्छे सम्बन्ध थे। एंटीगोनस जेनो का मित्र था। स्टोसिस्म सम्प्रदाय का एक व्यक्ति एंटीगोनस के पुत्र की शिक्षा देने के लिए नियुक्त किया गया था। इससे प्रभावित मिला है कि स्टोसिस्म प्रबुद्ध निरपुणता (enlightened despotism) की ओर झुका हुआ था। लेकिन, यह स्टोसिस्म की सामान्य विशेषता नहीं थी। श्री टार्न (Mr. Tarn) का कहना है कि यूनानियों और बर्बरों के बीच समन्वय स्थापित करने की योजना सिकन्दर की अपनी थी और दार्शनिकों ने इस योजना को बाद में ही ग्रहण किया। यह बातें बुद्धि नहीं रहा हो, राजतन्त्र के सिद्धान्तों के ओर स्टोसिस्म सम्प्रदाय से इतर रहे होने।¹ उन समय की स्थिति ही कुछ ऐसी थी कि राजनैतिक दार्शनिकों का ध्यान राजतन्त्र की ओर गया। प्राचीन काल में राजतन्त्र की ओर विचारकों का ऐसा ध्यान नहीं गया था। अरस्तु ने राजतन्त्र को केवल एक वैदिक प्रश्न समझा था। लेकिन, सिन्धु का साम्राज्य बड़ा विस्तार था और कई भागों में बँटा हुआ था। पुरानी तुनिया का अधिकांश भाग मजदूरी के शीतल हो गया था। मित्र में एंटीमिड (Ptolemies), फारस में सेल्यूसिड (Seleucids) और

1 W. W. Tarn, *Alexander the Great and the Unity of Mankind* (1933), *Proceedings of the British Academy*, Vol. XIX. See L. R. Goodenough's "Political Philosophy of Hellenistic Kingship" in *Yale Classical Studies* Vol. I (1928) pp. 25 ff. which discusses a group of Pythagorean fragments, of uncertain date preserved in Stobaeus. See also M. H. French "Alexander and the Stoics" *Amer. J. Philology*, Vol. LVIII (1937), pp. 5-9, 129.

मकदूनिया (Macedonia) में एंटीगोनिड्स (Antigonids) का शासन था। परिमर (Confederations) तक राजाओं के प्रभुत्व अथवा नियन्त्रण के अधीन थे। मकदूनिया के प्रतिरिक्त अन्य नये राजतन्त्र निरपेक्ष थे। राजतन्त्र के अन्तर्गत राज्य कोई सामन्त-प्रणाली ऐसी नहीं थी जो यूनानियों और पौर्बालों को मिला सकती। राजा राज्य का प्रभु ही नहीं था, वह धरातल राज्य ही था। राजा के प्रतिरिक्त अन्य कोई गणकनकारी शक्ति नहीं थी जो राज्य की एकात्मता में सुख भ प्रविष्ट रहती। चूंकि ये राज्य विभिन्न तत्त्वों में मिल कर बने थे, अतः उनमें स्थानीय रीति रिवाज और स्थानीय कानून काफी मात्रा में रह गए थे। उनके ऊपर सिर्फ ऐसे नियन्त्रण भारी पड़े किसे गए थे, जो राज्य की दृष्टि में आवश्यक थे। इस प्रकार राजा की विधि अथवा सामान्य विधि और स्थानीय विधि का अन्तर नष्ट हुआ। राजा एक विशाल प्रभु में एकता और श्रेष्ठ शासन का प्रतीक बन गया।

हैनैनिस्टिक निरकुशता न यूनान में इस आदर्श का कभी नहीं त्यागा कि शासन सैनिक निरकुशता (military despotism) में बढ कर होना चाहिए। एशिया और मिश्र में राजतन्त्र का आधार धर्म था, राजा के देवत्व में पाया गया। वहाँ राजा की मृत्यु के बाद और कभी-कभी तो उसके जीवन काल में ही उसकी उपासना होती थी। सिक्न्दर के समय में राजागर्वा की भी यूनानी सभ्यता के देवताओं में गणना होने लगी। पूर्व में राजा को हट गये थे और अब सचमुच माना जाने लगा। बाद में रोमन सम्राटों ने भी इस प्रथा को अपनाया। राजा के देवत्व का विचार यूरोप की विचारधारा में प्रवेश कर गया और वह दिगी-न-विमो रूप में वर्तमान काल तक बना रहा। इस सिद्धान्त में अन्तर्गत यह आवश्यक नहीं था कि प्रजाजनों में किसी प्रकार का स्थानीय भाव था। जहाँ तक शिक्षित यूनानियों का सम्बन्ध था, इस प्रथा में ऐसी मान्यता नहीं थी जो विगुह रूप से धारित हो। एक आदमी देवता की श्रेणी में पहुँच जाये इसमें कोई बहुत शक्यता की भी मान्यता नहीं थी। यूनान के अनेक नगरों में ऐसे हीर अथवा कानून-निर्माता थे जिन्हें यह सम्मान प्राप्त था। नगरों में उसके प्रयोजन और उसके परिणाम राजनीतिक थे। इसकी वजह से सिक्न्दर और उसके उत्तराधिकारियों को एक ऐसी सत्ता प्राप्त हो गई जो नगरों के साथ उनके सन्ध (alliance) की हड़ रखने के लिए आवश्यक थी।¹ राजतन्त्रों में भी राजा की सामाजिक उपासना (official cult) का एक सर्वमान्य महत्त्व था। यह कुछ-कुछ ऐसा ही था जैसा कि मोनार्की सत्ताधी के राजतन्त्र में राजा के देवी भविष्यों के सिद्धान्त को प्राप्त था। राज्य की एकता और समरूपता (homogeneity) का प्रतिपादन करने के लिए यह सर्वश्रेष्ठ उपलब्ध साधन था। यह प्रकारान्तर से इस बात को कहते हैं कि एक उपाय था कि राजा की सत्ता अधिकार के विमो न विमो दावे के ऊपर ही आधारित रहती है। इससे प्रतिरिक्त, इसकी वजह से राजा का कानून राजा के जीवन के बाद भी जारी रहता था। यदि कानून सिर्फ राजा की इच्छा की अभिव्यक्ति मान होता, तो वह इस स्थिति का कदापि उपयोग

न कर पाता। रक्षक (Saviour) और हितकारी (Benefactor) जैसे धार्मिक उपाधियाँ यह प्रकट करती थी कि एक थोड़ा राजा क्या कर सकता था। शक्ति और श्रद्धा रामन के लिए प्रजाजनो की वृत्तवृत्ता बक्सर सच्ची होती थी।

फलतः, हेलेनिस्टिक युग में देवी राजा के एक विशिष्ट मिडान्त का विस्तार हुआ। इस मिडान्त के अनुसार राजा का कार्य प्रजा का ग्जन करना था। एक सच्चा राजा ईश्वर का क्योंकि वह अपने राज्य में ऐसे ही समरसता स्थापित करता है जिस प्रकार कि ईश्वर संसार में समरसता स्थापित करता है। यह कानून और न्याय का जिसके द्वारा सम्पूर्ण संसार का शासन चलता है, धवतार होता था। इसी कारण राजा के सम्बन्ध एक ऐसा देवत्व रहता था, जिसने जनमाधारण बचित था। यदि कोई अयोग्य व्यक्ति ईश्वर का आशीर्वाद प्राप्त किये बिना ही राजसिंहासन पर अधिवार स्थापित कर लेता तो उसका विनाश अवश्य-भावी था। यन्, उस की मत्ता के पीछे नैतिक और धार्मिक शक्ति रहती थी। उसने प्रजाजन उनकी इस सत्ता का अनुभव करते थे और इसकी वजह से उनकी नैतिक स्वतन्त्रता और गरिमा में कोई कमी नहीं आती थी। उस समय यह विचार बराबर बना रहा कि राजतन्त्र और निरंकुशता दोनों घलघ घलघ चीजें हैं।

कागः यदि मानव प्रवृत्ति से धात्रापालन की आवश्यकता निकल आती। नदर आणी होने के नाते हम धात्रापालन से बच नहीं सकते, यह हमारी भीतिवृत्ति का निवृत्ततम प्रमाण है। हमारा धात्रापालन का प्रत्येक कार्य निम्न आवश्यकता के ही कारण होता है।¹

विश्वनगरी

(The City of the World)

देवाग से युक्त राजतन्त्र का आदर्शिकरण स्टोइसिज्म के शास्त्रीय रूप में नहीं दिखाई देता। इसका कारण यह है कि स्टोइसिज्म का क्रमवद्ध निरूपण एथेंस में उस समय हुआ था जब कि यह नगर मक्दूनिया के नियन्त्रण से कुछ स्वतन्त्रता प्राप्त कर चुका था। तीसरी सनारी के अन्तिम चतुर्थांश में क्रिम्पस (Chrysippus) के हाथों में स्टोइक विद्यालय एथेंस का सबसे सम्मानित विद्यालय बन गया। इस काल में स्टोइसिज्म ने अपना यह क्रमवद्ध रूप धारण किया जो उसने अपने सम्पूर्ण जीवन-काल में बनाए रखा। यद्यपि क्रिम्पस की संली दली चोमिन पी और उसमें बाचालता का पुट था, लेकिन उसने स्टोइक दर्शन को एक ऐसा रूप देने में सफलता प्राप्त की जिससे कि वह "प्राचीन काल में राजनैतिक, नैतिक और धार्मिक विद्वानों के व्यक्ति के लिए दार्शनिक आधार बना रहा।"² उसने विश्व राज्य तथा मार्बभौम विधि के विचार को एक भावनात्मक नैतिक अर्थ (positive moral meaning) दिया। सिनिक विचारकों ने इसे नगर-राज्य के प्रतिपेक्ष के रूप में ही छोड़ दिया था।

1 Translated by Goodenough, loc cit p 89

2 W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens* (1911) p. 261.

स्टोइसिज्म का नैतिक प्रयोजन अन्य ग्रन्थों परवर्ती दशनों की भाँति आत्म-निर्भरता और व्यक्तिगत हित माधन को उत्पन्न करना था। वस्तुतः, इस सम्प्रदाय को इस बात का निरन्तर अनिश्चय ही रहा कि उनका आन्तरिक गामागमि स्वार्थों से ऊपर रहने याना सत था या कमठ व्यक्ति। स्टोइक और एपीक्युरियन विचारकों की एक शिक्षा यह भी थी कि ज्ञान का कुछ अंश इस बान में भी निहित है कि व्यक्ति स्वयं की समार से सींचे। लेकिन, यह इस सम्प्रदाय की प्रधा प्रकृति नहीं थी। इनके दो कारण थे। पहला कारण यह था कि इस सम्प्रदाय ने आत्म-निर्भरता को गहरा पावन के पठोर अभ्यास द्वारा जियो का प्रयास किया। इससे मुख्य गुण थे—दृढ़ता, गहननीलता, वस्तुनिष्ठा और गामागमि सुखों के प्रति उदासीनता। दूसरे, वस्तुनिष्ठा की भावना की धार्मिक शिक्षा द्वारा भी आगेपित किया जाता था। यह धार्मिक शिक्षा काल्विनवाद (Calvinism) की भाँति होती थी। स्टोइक का यह दृढ़ विश्वास था कि गगन में ईश्वर की इच्छा (Divine Providence) गहने चलवनी है। जीवन में प्रत्येक व्यक्ति का पुण्य-पुण्य वस्तुव्य होता है जो उस ईश्वर की ओर न दूरी प्रकार दिया जाता है। इस कि सेनापति सिपाही को कोई कार्य सौंपता है। स्टोइक विचारक जीवन की समस्त न भी तुलना किया करते थे। वे कहते थे कि मनुष्य इस जीवा समस्त पर अभिनेता मात्र है। प्रत्येक व्यक्ति का यह वस्तुव्य है कि उसे ज्ञा भूमिका दी गई है वह उनका प्रकृति तरङ्ग में निराह करे। यह भूमिका चाहे महत्वपूर्ण हो चाहे महत्त्वहीन चाहे सुगमपूर्ण हो चाहे दुःखपूर्ण। स्टोइक विचारकों की मूल शिक्षा प्रकृति की एकता और पूर्णता प्रपवा एक गहरी नैतिक व्यवस्था में धार्मिक विश्वास की थी। उनकी दृष्टि में प्रकृति के अनुसार जीवन का अभिप्राय यह था कि जीवन को ईश्वर की इच्छा के ऊपर छोड़ दिया जाए, मानवी शक्ति से परे की एक ऐसी शक्ति के ऊपर भरोसा किया जाए जो ग्यामपूर्ण है तथा मन का मगहन ऐसा रखा जाए जो गसर की प्रकृति और सींचिय न विद्याग करने न उत्पन्न होता है।

द्वितीय, मानव प्रकृति और स्वाभाविक प्रकृति के बीच कुछ मूल नैतिक उपपुत्रता है। इस समय में स्टोइक कहा करते थे कि मनुष्य बुद्धिपुत्र है और ईश्वर बुद्धिपुत्र है। उसी दीवी शक्ति ने जो समार को प्रजासमान रमती है मनुष्य की आत्माओं में भी स्फुलित छोड़ा है। इसी वजह से गगन के प्राणियों में मनुष्य की विशेष स्थिति हो जाती है। मनुष्य न पाग अपनी आत्म्यव्यक्तानुसार तद्वत् प्रकृति प्रेरणा और शक्तियाँ होती हैं। लेकिन, मनुष्य के पास बुद्धि हाजी है। वे सोच सकते हैं। उनमें उचित और अनुचित के विवेक का भाव होता है। इसलिए उनमें के समस्त प्राणियों में मनुष्य मनुष्य ही नामाजित जीवन व्यतीत कर सकते हैं। उनके लिए सामाजिक जीवन आवश्यक भी है। मनुष्य ईश्वर के पुत्र है और इसलिए वे एक दूसरे के भाई हैं। स्टोइकों की दृष्टि में ईश्वर में विश्वास रखने का धर्म सामाजिक प्रयोजनों में और इस बात में कि मनुष्य का इन सामाजिक प्रयोजनों के प्रति कुछ वस्तुव्य है, विश्वास रखा है। इस विश्वास में ही स्टोइसिज्म की एक नैतिक और सामाजिक शक्ति बना दिया। इसमें कोई काल्पनिक तत्त्व नहीं

या मर्यापि यह सही है कि शुरू के स्टोइको ने अपने दार्शनिकों को सामान पर बड़ा दिया था।

इसलिए, स्टोइको के विचार से एक विश्वराज्य है। ईश्वर और आदमी दोनों ही इनके नागरिक हैं। इसका एक सविधान है जो उचित विवेक है। यह आदमियों को इस बात की शिक्षा देता है कि क्या किया जाए और क्या नहीं। उचित विवेक प्रकृति का कानून है। वह हर जगह उचित और न्यायपूर्ण का मानक है। उसके सिद्धान्त परिवर्तनशील हैं। वह सब मनुष्यों, शासकों और शासितों के ऊपर समान रूप से लागू होता है। वह ईश्वर का कानून है। क्रिसिप्पस (Chrysippus) ने अपनी *On Law* नामक पुस्तक के शुरू में कहा है, "कानून देवताओं और मनुष्यों दोनों के सभी कार्यों का नियामक है। क्या सम्माननीय है और क्या प्रथम है, इस सम्बन्ध में कानून ही हमारा शासक और पथप्रदर्शक होना चाहिए। जो प्राणी प्रकृति से सामाजिक हैं, उनके लिए कानून का आदेश है कि वे क्या करें और क्या न करें।"

किन्ती स्थान-विशेष के परम्परागत सामाजिक भेदभावों का विश्व राज्य की दृष्टि से कोई महत्त्व नहीं है। शुरू के स्टोइक सिनिक विचारकों की तरह यह कहते रहे कि बुद्धिमान् व्यक्तियों के नगर में किसी प्रकार की मस्याओं की आवश्यकता नहीं होगी। उन्होंने धनानी और बर्बर, कुलीन और जन-साधारण, दाम और स्वतन्त्र, अमीर और गरीब सबको समान बताया। मनुष्यों के बीच एक मात्र अंतर यह होता है कि कुछ मनुष्य बुद्धिमान् होते हैं और कुछ मूर्ख। कुछ मनुष्यों को ईश्वर रास्ता दिखा सकता है और कुछ को वह सीखकर ले जाता है। इसमें कोई संदेह नहीं कि स्टोइकों ने समानता के इस सिद्धान्त को नैतिक सुधार के लिए प्रयुक्त किया था। उनके लिए सामाजिक सुधार एक गौण वस्तु रही थी। क्रिसिप्पस (Chrysippus) का कहना है कि 'प्रकृति' से कोई व्यक्ति दास नहीं है, दास के साथ जीवन भर के लिए कृत मजदूर की भांति व्यवहार होना चाहिए। क्रिसिप्पस का यह कथन अरस्तू के इस कथन से बहुत भिन्न है कि दास एक जीवित उपकरण होता है। विश्व-नगरी में नागरिकता सबको मिल सकती है। यहाँ नागरिकता विवेक के ऊपर आधारित है। विवेक सभी मनुष्यों में समान रूप से पाया जाता है। व्यवहार में, अधिकांश कठोर नीतिवादियों की भांति स्टोइको के ऊपर भी मूर्खों की सख्या का प्रभाव पड़ा था। रास्ता सीधा है लेकिन द्वार संकरा है। इसे कम ही आदमी पा सकते हैं। लेकिन, फिर भी यहाँ हर आदमी अपनी योग्यता के आधार पर खड़ा है। बाहरी तत्वों से उसे कोई सहायता नहीं मिल सकती।

जहाँ स्टोइसिज्म ने व्यक्तियों के बीच सामाजिक भेदभावों को कम किया, उन्होंने राज्यों के बीच एकता का भी विकास किया। प्रत्येक व्यक्ति के लिए दो कानून हैं, एक तो इस नगर का कानून है और दूसरा विश्व-नगर का कानून है। एक कानून लोक-आचार का है और दूसरा विवेक का। इनमें से दूसरा कानून अधिक महत्वपूर्ण है। दूसरा कानून नगरों के बायदे-कानूनों के लिए आदेश प्रस्तुत करता है। लोक-आचार विभिन्न प्रकार के हैं, लेकिन विवेक एक है। लोक-आचार की विविधता के पीछे प्रयोजन

की बुद्धि-न बुद्धि एकता रहनी चाहिए। स्टोइसिज्म ने एक ऐसे विद्वद्वापी कानून की कल्पना की थी जिसकी अनन्त स्थानीय शाखाएँ हो। विभिन्न स्वातंत्र्यपरिस्थितियों के अनुसार अलग अलग हो सकते हैं। इस विविधता के कारण यह आवश्यक नहीं है कि विवेकहीनता भी उत्पन्न हो। अनुरूप पद्धति की विवेकशीलता के कारण विविधता विरोध की जन्म नहीं देती। सारत, यह चीज समरमना (harmony) प्रयत्न दिलों की उस एकता से बहुत गिन नहीं है जिसके लिए सिद्धर न प्रार्थना की थी। हैनेनिस्टिक ससार म हर जगह अनेक नगर और स्थानीय स्थानों की जा न्यूनाधिक रूप से स्वायत्तशासी थी। राज्य इन्हें सामान्य अथवा राजकीय विधि द्वारा एकता के सूत्र में प्रयत्न रखते थे। नगरों के विवादों को तय करन के लिए विवाचन (arbitration) एक मान्य और सुप्रचलित पद्धति हो गई थी। आन्तरिक सामन म व्यक्तिगत विवादों का निराकरण अन्य नगरों से बुलाए गए न्यायिक आयोगों (judicial commissions) द्वारा होता था। इसने प्राचीन लोक न्यायाधीशों (popular juries) की प्रथा को समाप्त कर दिया था।¹

इन दोनों ही प्रक्रियाओं म लोकाचारों की तुलना होती थी और न्यायभावना का आश्रय लिया जाता था। इसकी वजह से सामान्य विधि (Common Law) की भी वृद्धि हुई। इन परिस्थितियों में प्राकृतिक विधि का सबसे अधिक प्रभाव रहा। बाद के इतिहास में उच्चतर कानून के सम्बन्ध में स्टोइकों के विचार का रोमा कानून के ऊपर अधिक प्रभाव रहा। लेकिन, इसके प्रभाव का स्वरूप प्रारम्भ से ही एक था रहा था। इसने विवेकशीलता और न्यायभावना का एक आदर्श सामन रखा। एक ऐसे समय में जब कि भावात्मक विधि (positive law) बहुत अधिक लोकाचार पर आधारित थी, इसी कानून की आलोचना करने का एक सामन प्रदान किया। हमारे कथन का सिर्फ यही अभिप्राय नहीं है कि भावात्मक विधि न्यायपूर्ण होनी चाहिए। यूनानियों में यह भी सदैव विचार रहा कि कानून एक नैतिक संहिता तथा न्याय का एक सामान्य नियम भी प्रदान करता है। स्टोइकों ने इसमें दो कानूनों में विद्वानों को जोड़ा—एक तो नगर का लोकाचार का कानून या और दूसरा प्रकृति का अधिक पूर्ण कानून था। यदि हम आलोचना के अन्दर न्याय भावना से काम लें, तो यह स्पष्ट है कि न्याय की कानून के वर्तमान रूप में साथ समोद्धत नहीं किया जा सकता। स्टोइकों का विद्व-नगर आगे चल कर ईसाई विचारधारा में ईश्वर का नगर बन गया।

स्टोइसिज्म का संशोधन

(The Revision of Stoicism)

स्टोइक दर्शन में सामान्य सिद्धान्त सदैव वही रहे जो क्रिप्सस (Chrysippus) ने तीसरी शताब्दी के अन्त में छोड़े थे। लेकिन, आगे चल कर इन सिद्धान्तों में महत्वपूर्ण परिवर्तन हुए। ये परिवर्तन इन सिद्धान्तों को जनता के लिए बोध्य बनाने तथा रोमनों को स्वीकार कराने के लिए आवश्यक हो गए थे। प्रारम्भिक

स्टोइसिज्म की मुख्य कठिनाई सिनितिस्म के उन तत्त्वों के आधार पर उत्पन्न हुई थी जो उसके अन्दर अन्तर्निहित थे। स्टोइक दर्शन में सिनितिक दर्शन की यह प्रवृत्ति दबो रही थी कि बुद्धिमान् व्यक्ति साधारण सगोरियों में भिन्न होता है। वह जीवन को सामान्य चिन्ताओं से मुक्त रहता है। स्टोइक दर्शन में निमित्त दर्शन की यह प्रवृत्ति भी दबो रही थी कि प्रकृति के कानून को विविध लोकाचारों और शक्तियों के साथ समीकृत न किया जाए। पुनर्जागरण का कारण मदेहवादी कार्नियाडीज (Carneades) की अन्तर्मूर्ति नकारात्मक आलोचना थी। दूसरी गताब्दी तक स्टोइसिज्म विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदायों में एक ऐसी स्थिति में पहुँच गया था कि उनकी आलोचना के लिए एक पूरे नैतिक जीवन की आवश्यकता हो गई थी। कहा जाता है कि एक बार कार्नियाडीज ने सजाव भ कहा था, "यदि क्रिस्मिन्न न होता, तो मैं कहाँ होता?" कार्नियाडीज (Carneades) ने स्टोइसिज्म के प्रत्येक पक्ष की, उसके धर्म-शास्त्र, मनोविज्ञान और प्राकृतिक न्याय के सिद्धान्त की तीव्र आलोचना की। जहाँ तक राजनैतिक दर्शन का सम्बन्ध है इस आलोचना का सारांश यह था। स्टोइक दर्शन का बुद्धिमान् आदर्श एक कल्पना-मात्र है। प्रकृति में उसकी सत्ता नहीं है। वह समस्त भावनाओं और सबलों को गूँथ कर देता है। इसलिए वह मानवोत्तर है। जहाँ तक सिद्धान्त का सम्बन्ध था, यह आलोचना बिल्कुल ठीक थी। लेकिन, स्टोइक बुद्धि अपने सिद्धान्त से ज्यादा अच्छे थे। दूसरे, कार्नियाडीज (Carneades) ने बताया कि नैतिक विश्वासों और व्यवहारों की विषमताओं को देखते हुए न्याय के सार्वभौम विधान में विश्वास करने में कठिनाई होती है। कार्नियाडीज (Carneades) ने स्वयं यह कहा था कि मनुष्यों का व्यवहार स्वयं तथा दुनियादारी से नियमित होता है। इस चीज को न्याय का नाम देना छोटे मुँह बड़ी बात है।

दूसरी आलोचना के उत्तर के रूप में स्टोइक दर्शन का पुनर्निर्माण नहीं किया गया, बल्कि उसमें प्लेटो और अरस्तू के कुछ विचारों का समावेश कर उसका कुछ मशोषण किया गया। दूसरी गताब्दी के अन्त तक एक विश्वव्यापी सभ्यता की एक विश्वव्यापी दर्शन की आवश्यकता थी। उसने विश्वव्यापी दर्शन के निर्माण का प्रयास भी किया। इस विश्वव्यापी दर्शन की रचना कई स्रोतों में तत्त्वों को ग्रहण करके ही हो सकती थी। इस समय तक यह भाव हो गया था कि चीनी सत्तावादी के दार्शनिकों के पास जाया जाए। अब नगर-राज्य का प्रभाव भी लोग प्राप्त भूल चुके थे। वह उन बहुत से भावनों में से एक पड़ता था जो जय दर्शन की शास्त्रीय परम्परा की ओर वापस लौटा गया और इस आधार पर जीवन तथा सामाजिक सम्बन्धों का अधिक मानवोचित दृष्टिकोण प्रदानाया गया। जहाँ तक स्टोइसिज्म (Stoicism) का सम्बन्ध था, यह कार्य स्टोइज्म के पानेटियस (Panaetius of Rhodes) ने किया था। यह व्यक्ति दूसरी गताब्दी समाप्त होने के कुछ समय पूर्व स्टोइक विचारों का प्रतिपादन था। इस परिवर्तन के फलस्वरूप स्टोइक दर्शन की तर्क सम्बन्धी गंभीरता कुछ घटकर कम हो गई, परन्तु उसका शिक्षित व्यक्तियों के ऊपर प्रभाव बहुत बढ़ गया। शिक्षित व्यक्ति विविध सम्प्रदायों की उन्नतियों की बातों में नहीं पड़ते थे। किसी सम्प्रदाय का बिना सामाजिक और राजनैतिक प्रभाव पड़ता है, इनकी दृष्टि में यह चीज

प्राथमिक महत्त्व की है कि पानेटियस (Panaetius) ने स्टोइसिज्म का इस ढंग से पुनराख्यान किया कि अभिजात वर्ग के रोमन लोग उसे समझ सकें। इन लोगों की दार्शनिक चिन्ता के बारे में कोई जानकारी नहीं थी लेकिन ये भूतान के ज्ञान विज्ञान की आत्मसाक्षात्करण करना चाहते थे क्योंकि रोम में स्वयं ऐसे ज्ञान विज्ञान को उत्पन्न करने की शक्ति नहीं थी। यूनान के विविध दर्शनो में केवल स्टोइसिज्म ही ऐसा था जो आत्म-सत्य, वर्तमान-निष्ठा और सार्वजनिक उत्साह के सद्गुणों पर जोर देता था। रोमन लोग इन गुणों के विशेष कायल थे। स्टोइक दर्शन का विश्वराज्य का सिद्धान्त भी रोमन लोगों के लिए विशेष रचिवर था। इस सिद्धान्त ने रोमन विजय के निमित्त कार्य-ध्यापार में आदर्शवाद का थोड़ा-सा पुट दे दिया था। स्टोइक दर्शन का रोमन स्वार्थपर प्रभुत्व करने का श्रेय पानेटियस (Panaetius) और पोलीबियस (Polybius) नामक दो यूनानी मित्रों को है। इन लोगों के कई अभिजात रोगियों से सम्बन्ध थे। इनकी अपनी एक मण्डली थी हुई थी जिसमें उन्होंने अपने सिद्धान्तों का प्रचार किया।

पानेटियस (Panaetius) ने स्टोइसिज्म की मानववाद के एक दर्शन का रूप में बदल दिया। उसने कार्नीयाडीज (Carnades) द्वारा प्रस्तुत धार्मिकता का समाधान किया और इस प्रक्रिया में स्टोइक दर्शन की कठोरता को कुछ कम कर दिया। उसने उच्च तथा जनोपयोगी महत्वाकांक्षाओं और सबेगों के नैतिक श्रीचिह्न की स्वीकार किया और इस बात की अस्वीकार किया कि उच्च व्यक्ति भावनाओं से धिलचल रहित हो सकता है। पानेटियस ने आत्मनिर्भरता के स्थान पर सार्वजनिक सेवा, मानवता, सहानुभूति और दया के आदर्श को सामने रखा। इससे भी ज्यादा महत्त्व की बात यह है कि उसने बुद्धिमान् व्यक्तियों के आदर्श समाज तथा दैनिक सामाजिक सम्बन्धों के विरोध को त्याग दिया। विवेक केवल बुद्धिमान् व्यक्तियों के लिए ही नहीं है, वह सब व्यक्तियों के लिए कानून है। यदि पद, जन्म-जात प्रतिभा और सम्पत्ति के कुछ अपरिहार्य भेद-भावों को छोड़ दिया जाये, तो सभी व्यक्ति समान हैं। सभी व्यक्तियों का कुछ ऐसे न्यूनतम अधिकार भ्रमण मिलने चाहिए जिनके बिना मानव गरिमा सम्भव नहीं है। न्याय की यह भाँति है कि कानून को ऐसे अधिकारों की रक्षा करनी चाहिए और मनुष्य को यह भवसर देना चाहिए कि वह इन अधिकारों की रक्षा कर सके। इसलिए, न्याय राज्यों के लिए एक कानून है। यह वह सूत्र है जो उन्हें आपस में बाँधे रखता है। इस बंधन का यह अभिप्राय नहीं है कि कोई राज्य अन्यायी हो ही नहीं सकता। लेकिन, इस बंधन का यह अभिप्राय भ्रमण है कि यदि कोई राज्य अन्यायपूर्ण हो जाता है, तो वह समरमता (harmony) के उस आदर्श को छोड़ देता है जो उसे राज्य बनाता है। राज्य का यह सिद्धान्त, जिसका निर्माता सम्भवतः पानेटियस (Panaetius) था, सिसरो (Cicero) में भी पाया जाता है। पानेटियस के मानववाद (humanitarianism) ने सभी रोमन स्टोइकों के ऊपर गहरा प्रभाव डाला।

“मानव जाति की एकता, राज्य में मनुष्य की और इसलिए न्याय की समानता, स्त्रियों और पुरुषों का समान मूल्य, पत्नियों और बच्चों के अधिकारों के

प्रति नम्मान, परिवार में उदारता, प्रेम और पवित्रता, साधियों के प्रति सहिष्णुता और दयाभाव, सभी स्थितियों में अपराधियों को प्राणदण्ड देते समय भी अनुश्रुता— ये वे विचार हैं जो परवर्ती स्टोइकी की रचनाओं में भरे पड़े हैं।¹²

पोलीबियस (Polybius) ने रोम का पहला इतिहास और रोम की राजनैतिक समस्याओं का पहला अध्ययन प्रस्तुत किया। उसका इतिहास रोम की अधोनता में बिस्व राज्य की एक तथा मान्य लेता है। वह स्पष्ट में श्रुतिमा मान्य तक की घटनाओं का वर्णन करता है और बताना है कि “रोमनों ने बिन साधनों से और क्लिप्त सविधान के द्वारा ५३ वर्षों से भी कम समय में मारे समार को अपने चरणों में नत करा दिया।” पोलीबियस (Polybius) ने अपनी छोटी पुस्तक में रोमन सविधान के सम्बन्ध में अपने सिद्धान्त का निरूपण किया है। इस सिद्धान्त पर पानेटियस (Panaetius) के विचारों का स्पष्ट प्रभाव है। यह सिद्धान्त स्किपियोनिक मण्डली (Scipionie Circle) को भी प्रिय लगा था। पोलीबियस का विचार है कि इतिहास में धर्म्युदय और पतन का अपरिहार्य नियम है।

पोलीबियस ने इसकी व्याख्या अमिश्रित शासन-प्रणालियों की इस प्रवृत्ति के आधार पर की है कि वे अपने विशिष्ट ढंग से विकृत हो जाती हैं। उनका कहना है कि राजतन्त्र अत्याचारी शासन हो जाता है, पुचीनतन्त्र अल्पजनतन्त्र बन जाता है आदि, आदि। प्लेटो ने अपने स्टेट्समैन में और अरस्तू ने अपनी पोलिटिक्स में इस प्रकार के सविधानों का उल्लेख किया था। पोलीबियस ने भी सविधानों का यही वर्गीकरण स्वीकार कर लिया है। तथापि, उसका शासन परिवर्तन सम्बन्धी सिद्धान्त प्लेटो अथवा अरस्तू की अपेक्षा अधिपति निश्चित है। पोलीबियस के विचार ने रोम की शक्ति का मूल कारण यह है कि उसने अनजाने ही एक ऐसे मिश्रित सविधान को अपनाया है जिसमें विविध तत्त्व ठीक से मनुजित हैं। रोमन सविधान में कौमत्त राजतन्त्र, सीनेट, पुचीनतन्त्र और जन सभाएँ मौलतन्त्र के तत्त्व हैं। लेकिन रोम के शासन का रहस्य यह है कि इसमें ये तीनों अवितर्का एक दूसरे के ऊपर प्रभुता रखती हैं और वे शासन को अवनति से बचाती हैं। यदि कोई एक अथ अधिक अस्तिमत्ता हो जाये तो शासन की अवनति अवश्यम्भावी है। पोलीबियस ने मिश्रित शासन के पुराने सिद्धान्त को, जो अब बहुत प्रचलित हो गया था, को दृष्टियों से मनोविषय किया। प्रथमतः, उसने अमिश्रित शासनों की अवनति की प्रवृत्ति को एक ऐतिहासिक नियम बताया लेकिन पोलीबियस का शासन-चक्र सम्बन्धी सिद्धान्त मुनास के अनुभव पर आधारित है। यह रोमन सविधान के विकास के ऊपर लागू नहीं होता। दूसरे, उसका मिश्रित शासन अरस्तू के मिश्रित शासन की भाँति सामाजिक वर्गों का अनुसूचन नहीं है अत्युक्त राजनैतिक शक्तियों का अनुसूचन है। यहाँ उसने सम्भवतः रोम के एक विशिष्ट कानूनी सिद्धान्त को अपनाया जिसके अनुसार एक मजिस्ट्रेट अपनी समस्त

¹² Jacques Denis, *Histoire des theories et des idées morales dans l'antiquité* (1856), Vol II, pp 191t quoted by Janet *Histoire de la science politique* (1913), Vol I, p 249.

स्थिति के अथवा अपनी से कम स्थिति के मजिस्ट्रेट के किसी कार्य पर निषेधाधिकार का प्रयोग कर सकता था।

दूसरे प्रकार पोलीबियस ने मिश्रित शासन की प्रतिबन्धी और सन्तुलनी की एक पद्धति प्रदान की। इस पद्धति की माटेस्न्यू ने और अमरीकी संविधान के निर्माताओं ने अपनाया था।

जहाँ तक ऐतिहासिक यथार्थता का सम्बन्ध है, पोलीबियस का रोमन संविधान का विश्लेषण माटेस्न्यू के अंग्रेजी संविधान के विश्लेषण में अधिक भङ्ग नहीं था। पोलीबियस की योजना में जनता के ट्रिब्यूनो का कोई महत्त्व नहीं है। यह ट्रिब्यून बाद के सर्वप्रधानिक विचार में सबसे महत्त्वपूर्ण मजिस्ट्रेसी बन गये थे। माटेस्न्यू की भाँति ही वह भी विचाराधीन संविधान के केवल सक्रमणकारी रूप की ही समझ सकता है। वास्तव में स्टोइक विचारों के रोम में स्थानान्तरण के क्षेत्र में मिश्रित शासन का मिथ्यान्त केवल स्थायी महत्त्व रखता था। इसमें कोई सन्देह नहीं कि रोमन गणराज्य के बाद के दिनों में रोमन कुलीनों को इस बात पर नाज था कि उनके पूर्वजों के संविधान ने अपनी सहजात वृत्ति में यूनान के राजनैतिक विज्ञान की सबसे बड़ी खोज का अनुकरण किया था। इसमें भी कोई सन्देह नहीं है कि स्टोइकों के विश्व-राज्य ने एक प्रकार के भावात्मक साम्राज्यवाद की स्थापना की थी। इस भावना के अन्तर्गत विजेता यह समझ बैठे थे कि वे अपने कंधों पर ध्वज जातियों का भार उठा रहे हैं और राजनैतिक दृष्टि से अयोग्य मनुष्यों को शान्ति तथा सुखद्वय के दान दे रहे हैं।

ई० पू० दूसरी शताब्दी के अन्त में एक विशेष ऐतिहासिक परिस्थिति थी। ई० पू० १३३ में टाइबेरियस ग्रेचस (Tiberius Gracchus) ने आर्थिक वर्गों के विरोधी शक्तों से अपील कर सुधार करने का प्रयास किया था। इसके फलस्वरूप 'युनीवर्सल' शब्द गणराज्य के विरुद्ध सन्तुलित शासन-व्यवस्था के पक्ष में प्रतिक्रिया हो गई थी।

मिश्रित राज्य का मिथ्यान्त सिमरो की विचारधारा में बहुत अधिक महत्त्व रखा था लेकिन यह गणराज्य की भंग आशा थी। साम्राज्य के अधीन विकास की सीधी रेखा विद्वद्वापी रोमन नागरिकता की दिशा में थी। ई० बाद २१० में काराकाला के आदेश (Edict of Caracalla) और वर्गभेदों के उन्मूलन द्वारा इसे प्राप्त किया गया था। इस आन्दोलन का यथार्थ समतावाद रोमन स्टोइसिज्म की आत्मा के अधिन अनुसृत था। पानेटियस और पोलीबियस के प्रभाव ने अधीन स्टोइसिज्म ने जो स्थायी रूप ग्रहण किया था, वह वस्तुतः रोम की आत्मा के पूरी तरह अनुसृत नहीं था।

स्किपोनिक मण्डली

(The Scipionic Circle)

स्किपोनिक मण्डली पर स्टोइसिज्म के प्रभाव का स्थायी महत्त्व यह है कि उसने कुछ ऐसे व्यक्तियों को प्रभावित किया जिन्होंने रोमन न्यायशास्त्र का पहले-पहल अध्ययन शुरू किया था। पानेटियस (Panaetius) ने स्टोइसिज्म का जो

पुनराख्यान किया था, वह शायद वगैरे इन रोमनों को रोम के पुराने धादनों की रक्षा के लिए सर्वश्रेष्ठ साधन प्रतीत होना था। स्टोइसिज्म ने रोम के पुराने धादनों को परिष्कृत किया, उनमें कलात्मक और साहित्यिकता का संचार किया, उन्हें सहाय्य भूति, सद्भावना और उदारता की भावना दी। रोमनों ने इसका नाम ह्यूमेनिटास (humanitas) रखा। वे दो सत्ता के नये में मस्त समाज के लिए, जिसकी प्रतीति कोई अभिरचि थी और न विचार, एक उपचार समझते थे। वे इसके द्वारा अपनी विजय की भादों रूप भी देना चाहते थे। स्किपोनिक मण्डली के द्वारा उन व्यक्तियों के द्वारा जिनका इस मण्डली के सदस्यों से घनिष्ठ सम्बन्ध था, यह भादों रोमन विधि के अध्ययन के एक महत्त्वपूर्ण घात में प्रभावी हुआ। इसने कोई सन्देह नहीं है कि रोमन न्यायशास्त्र के अध्ययन का योगरोध करने वाले थे व्यक्ति स्टोइसिज्म (Stoicism) से बहुत अधिक प्रभावित थे।¹

स्टोइसिज्म के रोम में प्रवेश करने के पहले ही विधि के इतिहास ने रास्ता तय्यार कर दिया था। रोम की विधि भी प्राचीन काल की अनेक विधियों की भाँति शुरू में एक नगर की ही विधि रही थी। नगर में भी वह एक छोटे से नागरिक समुदाय की ही विधि थी। इस विधि के अन्तर्गत कुछ धार्मिक, कुछ औपचारिक और कुछ पैतृक समारोहों का समावेश रहता था। यह विधि केवल उन्हीं लोगों के ऊपर लागू होती थी जो जन्म से रोमन होते थे। जब रोम की राजनैतिक शक्ति और सम्पत्ति बढ़ने लगी, तो बहुत से विदेशी भी रोम में आकर रहने लगे। इन विदेशियों की आपस में भी कुछ व्यवहार रखने पड़ते थे और रोमनों के साथ भी। इन व्यवहारों को किसी न किसी प्रकार कानूनी आधार देना भी आवश्यक हो गया। ई० पू० तीसरी शताब्दी के बीच में रोमनों ने इस प्रकार के मामलों को निपटाने के लिए एक विशेष प्रकार के न्यायाधीश (the praetor peregrinus) की नियुक्ति की। चूँकि, इस प्रकार के मामलों में कोई औपचारिक विधि लागू नहीं होती थी, इसलिए प्रक्रिया सम्बन्धी अनेक औपचारिकताओं की अनुमति देनी पड़ी। औपचारिक विधि को वहाँ तो न्याय भावना, वहाँ उचित व्यवहार और वही व्यवहार बुद्धि के आधार पर निर्मित करना पड़ा। इस विधि का मुख्य आधार व्यापारिक व्यवहार की सहाय्य और ईमानदारी थी। इन प्रकार से एक कारगर विधि संहिता में औपचारिकता नहीं थी। यह सार्वजनिक उपयोगिता और सम्मानजनक व्यवहारों के सम्बन्ध में प्रचलित नियमों के अनुसार थी। यकीनों ने इसका नाम *ius gentium* प्रदाया राट्रो की समान विधि रखा था। इसने निर्माण की प्रक्रिया भी प्रायः वही रही थी जो कि अंग्रेजी व्यापारिक विधि (English Mercantile Law) के निर्माण की रही थी। जिस प्रकार कि इंग्लैंड की व्यापारिक विधि को इंग्लैंड की प्रमुख विधि संहिता में शामिल कर लिया गया था, इसी प्रकार *ius gentium* ने रोम की विधि के विकास पर प्रसर डाला था। चूँकि, वह प्राचीन काल के कठोर कानून की अपेक्षा अधिक न्याय-

1. See Cicero on the Commonwealth, ed. by Sabine and Smith (1929), Introduction, p. 36

पूर्ण, अधिक युक्तिसंगत और अधिक उपयुक्त था, अतः उसने रोम के कानून को चमकाने में अन्य तत्त्वों के साथ सहयोग किया।¹

जस जेंटियस एक वैधानिक सत्त्वना थी। इसका कोई विशेष दार्शनिक ग्रंथ नहीं था। इसने विपरीत जस नेचुरेल एव दार्शनिक शब्द था। जब ग्रीस के स्टोइक साहित्य का लैटिन में अनुवाद हुआ, उस समय इस शब्द की रचना हुई थी। वास्तव में, ये दोनों शब्द एक दूसरे के पूरक थे। इन दोनों सत्त्वनाओं ने एक दूसरे के ऊपर लाभदायक प्रभाव डाला। उन्हें जनता ने सामान्य रूप से स्वीकार कर लिया था। इनका क्रियान्वयन भी कुछ इस प्रकार हुआ कि स्थानीय लोकाचार की तुलना में इनसे न्याय की अधिक आशा थी। इन्होंने भी विवेक के नियम की व्यावहारिक जीवन के सगर्भ में ला खड़ा किया। इस प्रकार स्टोइकों की प्रादुर्भाव विधि और राज्यों की भावनात्मक विधि (positive law) में सहयोग स्थापित हो गया। इससे न्यायशास्त्र के ऊपर अत्यधिक लाभदायक प्रभाव पड़ा। प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त ने लोकाचारों की प्रबुद्ध चालोचना की। इसने विधि के धार्मिक और धर्मोपचारिक स्वरूप को नष्ट कर दिया। इसने विधि के समस्त समानता के विचार की अभिवृद्धि की। इसने मन्तव्य (intent) के तत्त्व पर जोर दिया। इसने युक्तिहीन कठोरता को कम किया। संक्षेप में इसने रोमन वकीलों के सामने प्रादुर्भाव रखा कि वे अपने व्यवसाय को उच्च नैतिक धरातल पर प्रतिष्ठित करें।

स्टोइक राजनैतिक दर्शन की पूरी उपलब्धि को समझने के लिए यह आवश्यक है कि हम दो सौ वर्षों के उस लम्बे रास्ते पर विचार कर लें जिस पर भरस्तू की मृत्यु के बाद राजनैतिक समाज चलता आया था। ३२२ के एथेंस की तुलना में दो शताब्दियों बाद का भूमध्यसागरीय संसार प्राधुनिकता का था। यह एक ऐसा ज्ञात समाज था जिसमें उस समय का सारा ज्ञात संसार समाविष्ट था। इसकी यातायात व्यवस्था बड़ी समृद्ध थी और इसमें स्थानीय भेदों का कोई विशेष महत्त्व नहीं था। स्टोइसिज्म ने यह समझ लिया था कि नगर-राज्य का पूरा विनाश हो चुका है। नगर-राज्यों का आत्म-केंद्रित प्रदेशवाद तथा नागरिकों और विदेशियों के बीच का कठोर भेदभाव अनुचित है। वह इस बात को भी व्यावहारिक मानता था कि नागरिकता केवल उन्हीं थोड़े से व्यक्तियों तक सीमित रहे जो शासन के कार्यकलापों में भाग लेते हैं। स्टोइसिज्म ने राजनैतिक प्रादुर्भावों का इस प्रकार पुनराख्यान किया जिससे कि वे महान् रोमन राज्य में अनुकूल हो सकें। इसने एक विश्वव्यापी भ्रातृत्व के सिद्धान्त की रूपरेखा प्रस्तुत की। इसमें सभी लोग न्याय के कानून द्वारा आपस में बंधे हुए थे। न्याय का क्षेत्र इतना व्यापक था कि इसमें सभी लोग समाविष्ट हो सकते थे। स्टोइसिज्म ने यह सिद्धान्त सामने रखा था कि जाति, पद और सम्पत्ति के भेदों के बावजूद मनुष्य समान हैं। उसका

1. See "The Development of Law Under the Republic" by F. de Zulueta, *Cambridge Ancient History*, Vol. IX (1932), pp. 860ff.

आग्रह था कि नगर-राज्य की तरह महान् राज्य भी एक नैतिक सप है। वह भी नैतिक आधार पर अपने प्रजाजनो ने निष्ठा की मांग कर सकता है। उसके लिए यह आवश्यक नहीं है कि वह अपने पाशविक बल के द्वारा नागरिकों से अपने आदेशों का पालन कराए। यद्यपि इन आदर्शों की व्यवहार में अनेक बार अवहेलना हुई, तथापि यूरोपीय जनता के राजनैतिक आदर्शों से वह सदैव के लिए कभी निरस्त नहीं हुए।

Selected Bibliography

- "Roman Religion and the Advent of Philosophy." By Cyril Bailey in the *Cambridge Ancient History*, Vol VIII (1930) Ch. 14
- Cyruspe* By Emile Brehier, Paris, 1910.
- "The Law of Nature" By James Bryce in *Studies in History and Jurisprudence*, Oxford 1901.
- Alexander and the Greeks* By Victor Ehrenberg. Trans. by Ruth F. Von Velsen Oxford, 1938.
- "Legalized Absolutism en route from Greece to Rome" By W. S. Ferguson in the *American Historical Review*, Vol. XVIII (1912-13), pp. 298
- Hellenistic Athens*. By W. S. Ferguson, London, 1911.
- "The Leading Ideas of the New Period." By W. S. Ferguson, in the *Cambridge Ancient History*, Vol. VII (1928) Ch. I.
- "Polybius." By T. R. Glover, in the *Cambridge Ancient History*, Vol. VIII (1930), Ch. I.
- "The Political Philosophy of the Hellenistic Kingship." By E. R. Goodenough, in *Yale Classical Studies*, Vol. I, New Haven, 1928.
- The Politics of Philo Judaeus* By E. R. Goodenough, New Haven, 1938.
- Stoic and Epicurean*. By R. D. Hicks, London, 1910, Chs. III, IV, VIII.
- The Greek Sceptics* By Mary Mill's Patrick, New York, 1929.
- "The History of the Law of Nature" By Sir Frederick Pollock in *Essays in the Law*, London, 1922
- Die Philosophie der Mittleren Stoa*, By A. Schmekel, Berlin, 1902
- Hellenistic Civilization* By W. W. Tarn London, 1927.
- "The Development of Law Under The Republic". By F. de Zulueta, in *The Cambridge Ancient History*, Vol. IX (1932), Ch. 21

सिसरो और रोमन विधिवेत्ता

(Cicero and the Roman Lawyers)

ईसापूर्व पहली शताब्दी के आदि तक के राजनैतिक प्रक्रियाएँ जो सिकन्दर की पूर्व-विजय के साथ प्रारम्भ हुई थी, काफी हद तक पूरी हो चुकी थी। सम्पूर्ण भूमध्यसागरीय विश्व में व्यापक उथल-पुथल शुरू हो गई थी और उसने प्रायः एक समाज का सा रूप धारण कर लिया था। नगर-राज्य का कोई महत्त्व नहीं रहा था। उस समय आजकल की तरह राजनैतिक दृष्टि से प्रबुद्ध राष्ट्र नहीं थे। यह दिखाई देने लगा था कि मक्दूनिया, मिथ्र और एशियाई राज्यों का उत्तराधिकारी रोम होगा और समस्त ज्ञात समस्त ससार एक राजनैतिक शासन के अधीन समुक्त होगा। आगामी शताब्दी में ही यह बात सच भी सिद्ध हुई। परन्ती शताब्दी के शुरू होने तक स्टोइक दर्शन ने विश्व राज्य, प्राकृतिक न्याय, और सार्वभौम नागरिकता के विचारों का प्रसार कर दिया था, यद्यपि इन शब्दों का अर्थ वैधानिक की अपेक्षा नैतिक अधिक था। अब इन दार्शनिक विचारों के और विकास तथा स्पष्टीकरण के लिए पृष्ठभूमि तैयार हो चुकी थी। एपीक्यूरियनों और स्केप्टिक्सों का नकारात्मक नीतिशास्त्र—‘प्रकृति’ का व्यक्तिगत स्वार्थ के साथ समीकरण—अब भी चल रहा था, तथापि सरकाल भविष्य स्टोइकों द्वारा विकसित विचारों के साथ था। स्टोइक विचारों का अब इसना प्रचार हो गया था कि वे किसी भी दार्शनिक सम्प्रदाय में पुनः-मिल सकते थे और शिक्षित व्यक्तियों की भांजी सम्पत्ति हो सकते थे।

इन विचारों में बड़ी गैले निश्चय से जिनका नैतिक या धार्मिक धर्म तो था लेकिन जिनमें दार्शनिक ग्रहणमयता की कमी थी। इस समय की एक प्रधान प्रवृत्ति यह थी कि विभिन्न सम्प्रदाय एक दूसरे के विचारों को उदार भाव से ग्रहण करते थे। इसके परिणामस्वरूप स्टोइसिज्म का भी शुद्ध स्वरूप, जो क्रिसिप्पस (Chrysippus) की रचनाशीलता में मिलता है, विकृत हो गया। यह स्वभाविक भी था क्योंकि इससे जुनिपादी विचार विश्व-मस्कृति में घुल-मिल गये। इन विचारों में एक विचार यह भी था कि ससार पर ईश्वर का दिव्य शासन है, ईश्वर महा विवेकशील और प्रच्छा है। ईश्वर का मनुष्यों के साथ वंसा ही सम्बन्ध है जैसा पिता का पुत्रों के साथ होता है। एक विश्वास यह भी था कि सब मनुष्य धारस में भाई हैं और वे एक समान मानव परिवार के सदस्य हैं यद्यपि उनमें भाषा तथा स्थानीय भाषा की विविधता होती है। इसलिए, आचरण में नैतिकता, न्याय और विवेकशीलता के कुछ नियम होते हैं जो सभी मनुष्यों के ऊपर बंधनकारी होते हैं। इन नियमों के मान्य होने का कारण यह नहीं है कि वे भावात्मक विधि (positive law) में निहित हैं और न यह कारण है कि उनका उत्पन्न होने पर धर मिलता है। उनके मान्य होने का कारण यह है कि वे न्यायपूर्ण होते हैं और

मादर के पात्र होते हैं। मूलतः, मनुष्य की प्रकृति 'नामाजिव' होनी है। इस विचार में इतनी मयातप्यता नहीं थी जितनी कि अरस्तू के इन सिद्धान्त में थी कि मनुष्य एक ऐसा प्राणी है जो नगर-राज्य की मम्यता में अपना उच्चतम विकास कर सकता है। इस विचार में सिर्फ यह कहा गया था कि मनुष्य की यह स्वभाविक प्रवृत्ति है कि वह ईश्वर और मनुष्य द्वारा निर्मित बानूनों का पालन करे। इन बानूनों का पालन करके मनुष्य अपनी प्रवृत्ति को पूरा करता है। यदि वह इनके विपरीत कार्य करता है, तो वह अपने को उपहासास्पद बनाता है।

ईसा से एक शताब्दी पहले और ईसा से दो शताब्दी बाद इन विचारों के विकास की दो धाराएँ रही थीं। एक धारा रोमन न्यायशास्त्र पर स्टोइसिज्म के प्रभाव के सदृश में आने लगी रही। इसने प्राकृतिक विधि को रोमन विधि के दार्शनिक सन्त्र में समाविष्ट कर लिया। दूसरी विचारधारा इन सिद्धान्त के साथ गुम्फित रही कि विधि और मानव संबंधों विधान में अन्तर्निहित हैं और वे मानव जीवन का पथप्रदर्शन करने के लिए हैं। इन दोनों ही अवस्थाओं में राजनैतिक दर्शन में विकास आनुपमिक रीति से हुआ। इस युग के जिन रचनाकारों पर विचार किया जा सकता है, उनमें अकेले सिमरो का ही महत्त्व है। सिमरो ने रोमन गणराज्य की कुछ विशिष्ट राजनैतिक समस्याओं पर विचार किया है। लेकिन, उनका यह कार्य सर्वत्र कम महत्वपूर्ण था। इस काल का राजनैतिक सिद्धान्त सामान्य सिद्धान्तों का आनुपमिक था। एक ओर तो विधि और न्यायशास्त्र का निर्माण किया गया और दूसरी ओर धर्मशास्त्र तथा धार्मिक संगठन का। इस प्रवृत्ति के परिणामस्वरूप जिस राजनैतिक दर्शन का निर्माण हुआ, वह यूनान के राजनैतिक दर्शन से बहुत भिन्न था। तथापि, इस राजनैतिक दर्शन का बाद की शताब्दियों के राजनैतिक दर्शन पर गहरा असर पड़ा। यूनान की विचारधारा में विधिवाद (Legalism) का कोई स्थान नहीं था। विधिवाद का अन्विष्ट है कि राज्य विधि की सृष्टि है और उस पर समाजशास्त्रीय न्याय या नैतिक ज्ञान की दृष्टि में नहीं, प्रत्युत वैधिक मसलता और अधिकारों की दृष्टि में विचार होना चाहिए। विधिवाद का विचार रोमन काल से अब तक राजनैतिक दर्शन का एक अन्विष्ट भाग रहा है। यूनानियों के लिए यह कोई समस्या नहीं थी कि राज्य का धार्मिक समस्याओं में और राजनैतिक दर्शन का धर्मशास्त्र से क्या सम्बन्ध हो। लेकिन रोमन काल में यह एक प्रमुख समस्या रही। यह समस्या मध्ययुग की प्रत्येक समस्या के ऊपर छाई रही और आधुनिक काल तक फैली आई है। इसलिए, ईसाई गवर्न के शुरू होने के समय और उनके कुछ शताब्दियों बाद तक राजनैतिक दर्शन में जो परिवर्तन हुए, वे अत्यन्त महत्वपूर्ण थे यद्यपि इनके कारण राजनैतिक दर्शन पर किसी व्यवस्थित चर्चा का निर्माण नहीं हुआ।

इस अध्याय में और इसके बाद के अध्याय में इन दो प्रवृत्तियों—बानूनी और धर्मशास्त्रीय प्रवृत्तियों—पर विचार किया जायेगा। दोनों प्रवृत्तियाँ एक ही समय में प्रचलित थीं। हम पहले सिमरो पर और बाद में सिनेका पर विचार करेंगे। इस तरह हम काल-क्रम का कुछ उत्पन्न कर रहे हैं। इस सम्बन्ध में कुछ स्पष्टीकरण देना जरूरी है। विधिवेत्ताओं के साथ सिमरो पर विचार करने का कारण यह नहीं है कि

यह कोई महान् न्यायशास्त्री रहा हो। ऐसी बात नहीं है। न यहाँ है कि उसकी रचनाओं को भिन्न-वकीसों ने ही पढ़ा हो। सिसरो पर विधिवेत्ताओं के साथ विचार करने का कारण यही है कि उनकी विचारधारा धर्मनिरपेक्ष थी और न विधि-वेत्ताओं की विचारधारा से काफी साम्य रखती है। इसने विपरीत सिनेका के दर्शन पर धर्म की स्पष्ट छाप है। सिनेका को ईसाई धर्म स्थापना के साथ रखने का कारण यह प्रगट करना है कि जब ईसाई धर्म शुरू हुआ था उसका कोई नया राज-नैतिक दर्शन नहीं था। ईसाई धर्म स्वयं ही और बाद में साम्राज्य के कानूनी धर्म के रूप में उसकी स्थापना उन सामाजिक और बौद्धिक परिवर्तनों का फल थी जो काफी लम्बे समय से काम कर रहे थे और जिन्होंने उन विचारकों को समान रूप से प्रभावित किया था जिन्होंने नए धर्म को कभी स्वीकार नहीं किया। इस प्रकार ईसाई धर्म के स्थापकों के राजनैतिक विचार प्रायः यही थे जो सिसरो और सिनेका के थे। ऐतिहासिक दृष्टि से इस बात को मानने का कोई कारण नहीं है कि ईसाई सदैव ने राजनैतिक दर्शन के क्षेत्र में एक नये युग का समारम्भ किया।

सिसरो

(Cicero)

सिसरो का राजनैतिक दर्शन अपनी मौलिकता के कारण महत्वपूर्ण नहीं है। उसकी पुस्तकें सप्रह मान हैं। इस बात को उसने स्वयं भी स्वीकार किया है। तथापि सिसरो की रचनाओं में एक गुण है और यह गुण काफी महत्व रखता है। सिसरो की कृतियों को सभी पढ़ते थे। जहाँ कोई विचार सिसरो की लेखनी द्वारा लिपिबद्ध हो जाता था, वह भविष्य के लिए सुरक्षित समझा जाता था। सिसरो का राजनैतिक दर्शन उस स्टोइसिज्म का एक रूप है जिसे पानेटियस ने रोमन जनता के लिए प्रस्तुत किया था और स्किपोनिक मण्डली को सप्रचित किया था। ईसा की पहली शताब्दी के शुरू में इस दर्शन का क्या रूप था, यह हम सिसरो की रचनाओं से ही ज्ञात कर सकते हैं। सिसरो ने अपने दो राजनैतिक ग्रन्थों रिपब्लिक और लॉय की रचना शताब्दी के मध्यकाल में की थी। गणराज्य के अन्तिम दिनों में, विशेषकर अनुदार और अभिजातीय क्षत्रियों में रोम का क्या राजनैतिक दर्शन था, इसका सर्वश्रेष्ठ दर्पण सिसरो का राजनैतिक साहित्य है।

सिसरो का और उसके राजनैतिक दर्शन को समझने के लिए हमें दो बातें ध्यान ध्यान से समझ लेनी चाहिए—पहली यह कि सिसरो की रचना का तात्कालिक उद्देश्य क्या था और दूसरी यह कि उसका दीर्घकालीन प्रभाव क्या रहा। सिसरो का प्रभाव बहुत अधिक रहा है लेकिन समय की दृष्टि से देखते हुए उसका सारा कृतित्व यदि भ्रमणित नहीं तो पूर्ण भ्रमणितता अवश्य थी। सिसरो की रचना का नैतिक उद्देश्य यह बताना था कि सामंजसिक सेवा के सम्बन्ध में रोम ने परम्परागत गुण बहुत खोए हैं और राजनेता का जीवन बहुत भ्रष्ट होता है। वह इन बातों को यूनानी राजदर्शन का पुट देकर रोमन जनता के समक्ष उपस्थित करना चाहता था। सिसरो का राजनैतिक उद्देश्य समय के प्रवाह को पीछे पकड़ना था। वह गणराज्य के संविधान

को उस रूप में स्थापित करना चाहता था जिस रूप में वह टाइबेरियस प्रेषर के क्रांतिकारी ट्रिब्युनेट के पहले रहा था। इसी कारण उसने अपने रिपब्लिकन प्रवृत्ति के निष्ठ स्किपियो और सैलियस को सवादों का पात्र चुना है। जिस समय सिसरो ने लिखा था, उस समय इस चीज में वास्तविकता बहुत कम थी और उसकी मूल्य के एक पोटी बाद विलकुल वास्तविकता नहीं रही थी।

सिसरो के राजनैतिक दर्शन के इस भ्रम में दो विचार प्रमुख थे। सिसरो इन विचारों को बहुत महत्त्व देता था। लेकिन उसके दुःख में इन विचारों का केवल ऐतिहासिक महत्त्व ही रह गया था। यह विचार थे—मिश्रित सविधान की अपेक्षा में विश्वास और सविधानों के ऐतिहासिक चक्र का मिश्रण। सिसरो ने इन दोनों विचारों को पोलीबियस से और समस्त पानेटियस से ग्रहण किया था। हाँ, उसने इन विचारों को रोमन इतिहास के सम्बन्ध में अपने ज्ञान के सद्वर्ण में सजो-बिजो करने की अवश्य कोशिश की। वास्तव में सिसरो की योजना बहुत घबड़ी थी लेकिन वह योजना को कार्यरूप में परिणत करने के लिए उसके पास दार्शनिक क्षमता नहीं थी। सिसरो का उद्देश्य एक पूर्ण राज्य (मिश्रित सविधान) के सिद्धान्त का निरूपण करना था। वह इसके सिद्धान्तों को रोमन सविधान (यह सिद्धान्त के अनुसार) के विचार के सद्वर्ण में स्थापित करना चाहता था। सिसरो का विचार था कि रोम का सविधान सबसे अधिक स्थायी और पूर्ण सविधान था। इस सविधान का निर्माण विभिन्न व्यक्तियों ने विभिन्न परिस्थितियों में, पर्वो-पर्वों राजनैतिक समरपाएँ उठती गई थी, उनके समाधान के लिए किया था। राज्य के विकास का वर्णन कर और उसके विविध भागों का एक दूसरे से साथ सम्बन्ध बताने से राज्य के एक सिद्धान्त का निर्माण संभव है, जिसमें कल्पना का पुट कम से कम रहे। लेकिन दुर्भाग्यवश सिस्सरो ने रोमन अनुभव के अनुसार एक ऐसा नया सिद्धान्त निकालने की क्षमता नहीं दी जो उसके यूनानी स्रोतों की अवहेलना करता हो। सविधानों के चक्र के सम्बन्ध में पोलीबियस ने भी एक सिद्धान्त प्रस्तुत किया था। उसका कहना था कि घनद्ध और दृढ़ सविधान धीरे-धीरे से बनता रहता है। राजतन्त्र के बाद प्रजातन्त्र प्रारम्भ होता है। प्रजातन्त्र के बाद कुलीनतन्त्र, कुलीनतन्त्र के बाद अल्पजनतन्त्र, अल्पजनतन्त्र के बाद सीम्य प्रजातन्त्र और फिर सीम्य प्रजातन्त्र के बाद भीड़ का शासन आता है। तर्क की दृष्टि से यह चक्र ठीक था तथापि यह विचार मुख्यतः गणराज्यों के अनुभव के ऊपर आधारित था। सिसरो को यह अच्छी तरह ज्ञात था कि यह विचार रोम के इतिहास के सम्बन्ध में उसके विचारों से मेल नहीं खाता। परन्तु यह हुआ कि वह सविधानों के चक्र के सिद्धान्त की प्रशंसा तो करता रहा तथापि उसने उसकी तार्किक सुन्दरता को भी नष्ट कर दिया। इसी तरह सिसरो मिश्रित सविधान के गुणों की प्रशंसा करता था। उसका खयाल था कि रोम का सविधान भी मिश्रित सविधान है। तथापि, उसने यह स्पष्ट नहीं किया कि रोम की कौनसी सत्ताएँ मिश्रित सविधान के विलसत्त्व को प्रगट करती हैं। इस सम्बन्ध में उसका विवरण टैंप्लस की इस व्याख्यानित को सच्चा सिद्ध कर देता है कि मिश्रित सविधान की प्रशंसा करना उसको बायीं-बायें करने की अपेक्षा आसान है। रोम की सत्ताओं के इतिहास

के सदर्भ में राज्य के एक सिद्धान्त को प्रस्तुत करना बहुत श्रेष्ठ कार्य था। लेकिन, इसे एक ऐसा व्यक्ति नहीं कर सकता था जिसने अपना सिद्धान्त यूनानी स्रोतों से बना बनाया से लिया और उसे रोम के इतिहास के विवरण पर लागू किया।

राजनैतिक दर्शन के इतिहास में सिसरो का वास्तविक महत्त्व यह है, कि उसने स्टोइकों के प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त की ऐसी व्याख्या की जो उसके समय से १६वीं शताब्दी तक सम्पूर्ण पश्चिमी यूरोप में सब को ज्ञात रही। यह व्याख्या सिसरो के पास से रोम के विधिबेत्ताओं के पास गई और वहाँ से जर्मेन के सत्यापकों के पास। इस व्याख्या के महत्त्वपूर्ण अंशों को सम्पूर्ण मध्ययुग में अनेक बार पुनरापा गया। यह ध्यान देने योग्य है कि यद्यपि रिचमिन्स की मूल पुस्तक बारहवीं शताब्दी के बाद ही गई थी और उतना पता केवल १६वीं शताब्दी में ही चला, उसने महत्त्वपूर्ण अंश प्रागस्टाइन और सैकटान्टियस की पुस्तकों में समाविष्ट हो गए थे। इस तरह से सबको ही उनकी जानकारी हो गई थी। यद्यपि सिसरो के ये विचार मौलिक नहीं थे लेकिन सिसरो ने उन्हें उत्कृष्ट साहित्यिक शैली में प्रस्तुत किया था। सिसरो की रचनाएँ मॉडर्न साहित्य की अक्षय निधि हैं। पश्चिमी यूरोप में सिसरो के विचारों के प्रसार का एक प्रमुख कारण उनकी साहित्यिकता भी है। जो कोई भी व्यक्ति बाद की शताब्दियों के राजनैतिक दर्शन का अध्ययन करना चाहता है, उसे सिसरो के ध्येष्ठ अवतरणों को अवश्य ध्यान में रखना चाहिए।

सिसरो की विचारधारा में पहली बात प्रकृति की एक सार्वभौम विधि के सम्बन्ध में है। इस विधि के दो स्रोत हैं। ईश्वर का सत्कार पर दयापूर्ण शासन और मनुष्य की दौड़िक तथा सामाजिक प्रकृति। अपनी इस प्रकृति के कारण मनुष्य ईश्वर के निकट है। विषय राज्य का यही सविधान है। यह अपरिवर्तनशील है। यह सब मनुष्यों और सब राष्ट्रों के ऊपर लागू होता है। इसका उत्पत्ति करने वाला कोई भी विधान विधि की सजा पाने का अधिकारी नहीं हो सकता। किसी भी शासक अथवा राष्ट्र में यह शक्ति नहीं है कि वह वस्तु चीज को सही कर सके।

“कानून: केवल एक ही कानून है और वह सभी विवेक है। वह प्रकृति के अनुसार है, वह सब मनुष्यों के ऊपर लागू होता है और अपरिवर्तनशील तथा शाश्वत है। यह कानून मनुष्यों को आदेश देता है कि वे अपने कर्तव्यों का पालन करें। यह कानून मनुष्य को गलत काम करने से रोकता है। इसके आदेश और प्रतिषेध अन्धे अन्धियों के ऊपर असर डालते हैं। लेकिन धनका बुरे आदमियों के ऊपर कोई असर नहीं करता। इस कानून को मानवी विधान द्वारा अन्वेष करना नैतिक दृष्टि से कमो छद्म नहीं है। इसके संचालन को सीमित करना भी उचित नहीं है। इसको पूरा तरह रद्द कर देना सम्भव है। सीनेट का जनता इसे पर दृष्ट नहीं है। सफ़थी कि हम इसके पालन के अधिकार से बच जायें। इसकी व्याख्या करने के लिए किसी सेम्प्टसपेलिकस को जरूरत नहीं है। यह ऐसा नहीं करता कि एक नियम तो रोम में बनाए और दूसरा अन्धे में। यह ऐसा भी नहीं करता कि आज एक नियम बनाए और कल दूसरा। सिर्फ एक कानून होता है। वह शाश्वत और अपरिवर्तनशील है। वह सब कालों में सब मनुष्यों के ऊपर बंधनकारी है। मनुष्यों का केवल एक समान स्वामी और शासक है। वह ईश्वर है। यही इस कानून का निर्माता, व्याख्याता और प्रयोजक है। जो व्यक्ति इस कानून का पालन

नहीं करता वह अपने अदृष्ट स्वरूप से वंचित हो जाता है। जो व्यक्ति अपने वास्तविक स्वरूप से वंचित होगा उसे कठोरतम दण्ड मिलेगा। यह दूसरी बात है कि वह व्यक्ति ऐसे कुछ परिणामों से बच जाये जिन्हें लोग साधारणतया दण्ड कहते हैं।¹

जैसा कि सिसरो ने निश्चित शब्दावली में आग्रह किया है, इस शास्त्र के कानून के अनुसार सभी मनुष्य समान हैं। वे विद्या बुद्धि में समान नहीं हैं। राज्य के लिए भी यह उचित नहीं है कि वह उनकी सम्पत्ति बराबर कर दे। लेकिन जहाँ तक विदक का सम्बन्ध है, मनुष्यों की मनोवैज्ञानिक रचना का सम्बन्ध है, उनकी उत्तम और अधम सम्बन्धी धारणाओं का सम्बन्ध है, सभी मनुष्य समान हैं। सिसरो का कहना है जो चीज मनुष्य की समानता में बाधा डालती है, वह भूल है, खराब आदत है और झूठी राय है। सभी मनुष्य और मनुष्यों की सभी जातियाँ एक से अनुभव की क्षमता रखती हैं और उचित तथा अनुचित के बीच भेद करने की भी उनमें समान क्षमता है।

“दागलिकों की समस्त धारणाओं का सबसे महत्वपूर्ण निष्कर्ष यह है कि इन न्याय के लिए उपलब्ध हुए हैं। न्याय का आधार मनुष्य के विचार नहीं प्रत्युत प्रकृति है। यदि भार मनुष्य के अन्तर्गत और साथी मनुष्यों के साथ उसकी एकता को समझ लें तो यह तथ्य बिलकुल स्पष्ट हो जायेगा। मनुष्यों की भावना में वैसी समानता है वैसी समानता और किन्हीं चीजों में नहीं मिलती। यदि बुरी आदतें और गलत विश्वास दुर्लभ मस्तिष्कों को नबर्हें दिएगा में न जो दते तो मानवबन्धुत्व और समानता का सिद्धान्त बिलकुल स्पष्ट होता।”

प्रो० ए० जे० कार्लायल ने कहा है कि राजनैतिक दर्शन में कोई नौ परिवर्तन इतना आश्चर्यजनक नहीं है जितना आश्चर्यजनक परिवर्तन अस्तु के इस तरह के अवतरण में दिखाई देता है।² अस्तु ने जिस तर्क-पद्धति का उपयोग किया था यह तर्क-पद्धति उससे बिलकुल उलटी है। अस्तु का विचार था कि स्वतंत्र नागरिकता केवल समान व्यक्तियों के बीच ही रह सकती है। लेकिन चूंकि मनुष्य समान नहीं हैं इसलिए नागरिकता केवल थोड़े से और सावधानी से चुने हुए व्यक्तियों तक ही सीमित रहनी चाहिए। इसके विपरीत सिसरो का विचार है कि चूंकि सभी मनुष्य कानून के अधीन हैं, इसलिए वे साथ ही नागरिक हैं और उन्हें एक अर्थ में समान होना चाहिए। सिसरो के लिए समानता एक तथ्य नहीं प्रत्युत एक नैतिक आवश्यकता है। नैतिक शब्दावली में यह कुछ ऐसा ही भाव प्रकट करती है जैसा कि किमी ईसाई का यह कथन कि ईश्वर व्यक्तियों का आदरकर्ता नहीं है। इतना राजनैतिक लोकतन्त्र का कोई निहितार्थ नहीं है यद्यपि इस तरह की नैतिक धारणा के अभाव में लोकतन्त्र की रक्षा करना बठिन हो जाएगा। सिसरो के कथन का सिर्फ यही तात्पर्य है कि प्रत्येक मनुष्य गरिमा और आदर का पात्र है। मनुष्य

1 Republic, III 22 Trans by Sabine and Smith

2 Laws, I, 10 28 29 (Trans. by C. W. Keys)

3 A History of Mediaeval Political Theory in the West, Vol 1 (1903), p 8

मानवी बन्धुत्व के दायरे में बाहर नहीं है, उनके भीतर है। यदि वह एक दास भी होता तो अरस्तू के बयानानुसार एक सजीव उपकरण नहीं होता बल्कि त्रिसिप्पस के बयानानुसार जीवन के लिए बिराये पर लिया गया एक मजदूर होता है। इसी बात की घटारह दाताधियो पश्चात् काट ने अपने इस सूत्र में व्यक्त किया था कि मनुष्य को एक साधन नहीं प्रत्युत माध्य समझना चाहिए। आदर्श की बात है कि त्रिसिप्पस और सिसरो अरस्तू की अपेक्षा काट के अधिक नजदीक हैं। सिसरो ने अपने इस नैतिक सिद्धान्त में यह राजनैतिक निष्कर्ष निकलता है कि कोई राज्य उस समय तक स्थायी रूप में नहीं रह सकता जब तक कि वह उन पारस्परिक दायित्वों और पारस्परिक अधिकारों को मान्यता न दे जो नागरिकों को एक सूत्र में बांधे रखते हैं। वस्तुतः, पारस्परिक अधिकारों और दायित्वों की यह स्वीकृति ही राज्य का मूल आधार है। राज्य एक नैतिक समाज है। वह उन व्यक्तियों का एक समुदाय है जिनके पास सामूहिक रूप से राज्य है और उसका कानून है। इसी कारण सिसरो ने राज्य को जनता का मामला कहा है। यह अंग्रेजों के पुराने शब्द कॉमनवेल्थ (Commonwealth) के साम्य रखता है। एपीक्यूरियन विचारकों और स्केटिकों के विरोध में सिसरो का यह भी तर्क है। सिसरो की विचारधारा का मूल तत्त्व है कि न्याय एक अन्तर्भूत सद्गुण है। जब तक राज्य नैतिक प्रयोजनों वाला समाज न हो और जब तक वह नैतिक बंधनों से न बंधा हो तब तक यह कुछ नहीं है। उस अवस्था में जैसा कि बाद में आंगस्टाइन ने कहा, वह एक बड़े पैमाने पर भुली जावेजनी है। नैतिक कानून अनैतिकता को असम्भव नहीं करता। राज्य भी आयाकारी हो सकता है और अपने प्रजाजनो पर बल के द्वारा शासन कर सकता है लेकिन जिस सीमा तक राज्य यह करता है, उस सीमा तक वह अपने वास्तविक स्वरूप से वंचित हो जाता है।

“तब फिर राज्य जनता का मामला है। जनता मनुष्यों का प्रत्येक समूह नहीं होती, जिसका किन दंग से चाहे संगठन कर लिया जाए। जनता का निर्माण उन समय होता है जब मनुष्य पर्याप्त न्याय में एक दूसरे के नजदीक जायें। इन मनुष्यों में कानून और अधिकारों के बारे में कुछ समझौता होना चाहिए और उनमें यह इच्छा भी होनी चाहिए कि वे एक दूसरे के साथ के लिए कार्य कर सकें।”¹

इस प्रकार राज्य एक सामूहिक गस्था है। इस मदक्षता का द्वार सभी सदस्यों के लिए खुला हुआ है। इसका उद्देश्य अपने सदस्यों की पारस्परिक सहायता और न्यायपूर्ण शासन के साथ प्रदान करना है। इस विचार के तीन परिणाम निकलते हैं। पहला, चूंकि राज्य और उसका कानून जनता की समान सम्पत्ति है इसलिए उसकी सत्ता का आधार जनता की सामूहिक शक्ति है। जनता अपना शासन अपने पास कर सकती है। उसमें अपनी रक्षा करने की शक्ति है। दूसरे, राजनैतिक शक्ति जनता की सामूहिक शक्ति उसी समय होती है जब कि उसका न्यायपूर्ण और

वैधानिक ढंग से प्रयोग हो। जो शासक राजनैतिक शक्ति का प्रयोग करता है, वह अपने पद के कारण करता है। उसका आदेश कानून है और वह कानून की सृष्टि है।

“जिन प्रकार, कानून शासन पर शासन करते हैं, शासक जनता पर शासन करता है। यह कहना सही है कि शासन बोलता हुआ कानून है और कानून मूक शासक है।”¹

तीसरे, स्वयं राज्य और उसका कानून ईश्वरीय कानून नैतिक कानून अथवा प्राकृतिक कानून के अंगीन है। यह कानून उच्चतर कानून है और मनुष्य की इच्छा व मनुष्य की समस्याओं से परे है। राज्य में बल का प्रयोग बहुत कम होना चाहिए और अनिवार्य होने पर उसका प्रयोग उसी समय होना चाहिए जब न्याय और औचित्य के सिद्धान्तों की कार्यान्वित करने के लिए यह अपरिहार्य हो।

शासन के ये सामान्य सिद्धान्त—सत्ता का आधार जनहित होना चाहिए, उसका प्रयोग कानून के अनुसार होना चाहिए और उसका औचित्य केवल नैतिक आधार पर ही सिद्ध किया जा सकता है—सिसरो के रचना काल के कुछ समय बाद ही सर्वत्र स्वीकार कर लिये गये। ये कई शताब्दियों तक राजनैतिक दर्शन के सामान्य सिद्धान्त रहे। सम्पूर्ण मध्ययुग में इन सिद्धान्तों के बारे में कोई मतभेद नहीं था। ये राजनैतिक विचारकों की समान सम्पत्ति बन गये थे। यह प्रबल संभव है कि इन सिद्धान्तों के प्रयोग के बारे में लोगो में, उन लोगो में भी जिनको इन सिद्धान्तों में दृढ़ आस्था थी, कुछ मतभेद रहा हो। खदाहरण के लिए इस बात से सभी सहमत हैं कि अत्याचारी तिरस्कार के योग्य होते हैं। उसका अत्याचार जनता के ऊपर भारी अत्याचार है। लेकिन, सिसरो यह स्पष्ट नहीं कर पाता कि लोग अत्याचारी शासन की स्थिति में क्या करें, या लोगो की ओर से कौन व्यक्ति कार्य करे या यह अत्याचार कितना निकृष्ट होना चाहिए जब कि इसके खिलाफ कोई कार्य-वाही की जाये। सिसरो यह अवश्य मानता था कि राजनैतिक शक्ति-जनता से प्राप्त होनी चाहिए। लेकिन, उसके इस कथन का अभिप्राय वे राजनैतिक धारणाएँ नहीं थी जो आजकल प्रचलित की गई हैं। सिसरो ने हमें यह नहीं बताया है कि जनता का कौन प्रतिनिधि है, वह जनता का प्रतिनिधि कैसे बन जाता है, या वह जनता ही कौन है जिसका वह प्रतिनिधान करता है। ये सारे प्रश्न व्यावहारिक दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। राजनैतिक सत्ता का स्रोत जनता है—प्राधुनिक प्रतिनिधि शासन-प्रणालियों की समझने के लिए इस प्राचीन सिद्धान्त का प्रयोग, एक पुनर् विचार की नई स्थिति में ग्रहण करना भर था।

रोम के विधिवेत्ता

(The Roman Lawyers)

रोम के न्यायशास्त्र के विकास का स्वर्णयुग ईसा के बाद की दूसरी और तीसरी शताब्दियों के बीच में था। इस युग के महान् विधिवेत्ताओं की रचनाओं का संग्रह

और सक्लन *Digest* (या *Pandects*) के रूप में किया गया। सम्राट् जस्टीनियन (*Emperor Justinian*) ने इस संग्रह को ५२९ में प्रकाशित किया। इस वैधानिक साहित्य के अनुशीला से जिस राजनैतिक दर्शन का साक्षात्कार होता है वह सिसरो के सिद्धान्तों की पुनरावृत्ति और पुनराख्यान मात्र है।

राजनैतिक सिद्धान्त इस सम्पूर्ण रचना का बहुत ही महत्वहीन अंश है। राजनैतिक दर्शनों से सम्बन्ध अवतरणों की संख्या में तो बहुत अधिक है और न वे बहुत विस्तृत हैं। विधिवेत्ता न्यायशास्त्री थे, दार्शनिक नहीं। इसलिए, यह कहना कठिन है कि जब कभी कोई दार्शनिक विचार आता है, तो उस विचार को सम्भारता से ग्रहण किया जाये। पाठक के लिए यह समझना कठिन हो जाता है कि क्या लेखक उसे अनवरण मात्र समझता था या इससे लेखन के अधिक निर्णय पर वास्तव में प्रभाव डाला। विधिवेत्ताओं का यह उद्देश्य कदापि नहीं था कि वे किसी राजनैतिक दर्शन का निर्माण करें या विधि में दर्शन का समावेश करें। रोम के विधिवेत्ताओं का दर्शन किसी पारिभाषिक अर्थ में दर्शन नहीं था। यह केवल कुछ सामान्य नैतिक और सामाजिक सिद्धान्तों का संग्रह मात्र था। ये सामाजिक और नैतिक सिद्धान्त अभी बुद्धिमान् व्यक्तियों को ज्ञात थे। वे इन सिद्धान्तों को अपने न्यायिक प्रयोजनों के लिए उपयोगी समझते थे। उन्होंने इतिहासों और सिसरो की परम्परा के दार्शनिक विचारों को समान रूप से चुना था। इससे रोमन विधिवेत्ताओं की विचारधारा कुछ और भी आश्चर्यजनक लगती है। यदि रोमन विधिवेत्ता चाहते, तो वे ऐसीक्यूटियन और स्वेष्टिक विचारकों की रचनाओं में निहित ग्रन्थारपूर्ण व्यक्तिवाद से भी लाभ उठा सकते थे, लेकिन उन्होंने इनका कोई उपयोग नहीं समझा। रोमन विधिवेत्ताओं की राजनीतिक दर्शन में रुचि यही असम्बद्ध और अव्यवस्थित थी इसका प्रभाव यह नहीं है कि उनके इतिहास का कोई मूल्य ही नहीं है। सम्पूर्ण पश्चिमी यूरोप में रोमन विधि की आदर की दृष्टि से देखा जाता था। इसलिए, जो भी विचार इस विधि का माध्यम हो, उसे भी सम्मान का पात्र समझा जाता था। पुनश्च, यदि कोई सामान्य सिद्धान्त विधि में निहित होता था, तो उसे सारे सिद्धित व्यक्ति और विधिवेत्ता जान जाते थे। धीरे-धीरे एक दूसरे के कहने सुनने से यह ऐसे व्यक्तियों की जानकारी में भी आ जाता था जो बिलकुल विद्वान् नहीं होते थे। अतः, रोमन विधि यूरोप की सम्यता के इतिहास में एक बहुत बड़ी बौद्धिक शक्ति बन गई। इस विधि ने ऐसे सिद्धान्त और ऐसी श्रुतियाँ प्रदान कीं जिनके दायरे में मनुष्य सभी विषयों के बारे में सोचते थे। राजनीति भी इनमें एक विषय था। वैधानिक आधार पर विचार-विनिमय करना, मनुष्य के अधिकारों और नागरिकों की शक्तियों के सम्बन्ध में तर्क वितर्क करना, राजनैतिक दर्शन निर्माण की एक सर्वसोप्यत पद्धति बन गई।

डाइजेस्ट (*Digest*) में संकलित विधिवेत्ताओं और जस्टीनियन के इन्स्टीट्यूट्स (*Justinian's Institutes*) की रचना करने वाले विधिवेत्ताओं ने विधि के तीन मुख्य प्रकारों को स्वीकार किया—दीवानी विधि (*ius civile*), अंतर्राष्ट्रीय विधि (*ius gentium*) और प्राकृतिक विधि (*ius naturale*)। दीवानी विधि किसी राज्य विशेष के अधिनियम (*enactments*) या परम्परागत विधि (*customary law*)

है। अब इस विधि को भावात्मक राष्ट्रीय विधि (positive municipal law) कहा जाता है। शेष दोनों विधियों का संग स्पष्ट नहीं है। न तो अन्तराष्ट्रीय विधि (ius gentium) और प्राकृतिक विधि (ius naturale) का पारस्परिक सम्बन्ध स्पष्ट है और न यही पता चलता है कि इन दोनों का दीवानी विधि (ius civile) में क्या सम्बन्ध है। मिसरो ने इन दोनों शब्दों का प्रयोग किया था, लेकिन उन्हें इन शब्दों के भेद को स्पष्ट नहीं किया। जैसा कि हम पहले अध्याय में कह चुके हैं, अन्तराष्ट्रीय विधि (ius gentium) विधिवेत्ताओं का शब्द था। इसके विपरीत प्राकृतिक विधि (ius naturale) शब्द यूनान की दार्शनिक शम्भावली का संज्ञित रूपान्तर था। धारम्भिक विधिवेत्ता और मिसरो दोनों ही उनका समान अर्थ समझते थे। इन शब्दों के दो अर्थ मनभे जाते थे। इनका एक अर्थ तो वे सिद्धान्त थे जो सामान्य रूप से मान्य थे और इसलिए विभिन्न राष्ट्रों में समान रूप से प्रचलित थे। इन से उन सिद्धान्तों का भी आशय ग्रहण किया जाता था जो बुद्धिगत तथा सही रहे हो चहे वे किसी भी विधि पद्धति में आये हों। इस भेद की उपेक्षा करना आसान था क्योंकि समान सहमति वैधता की कमीटो थी। यह धारणा काफी ठीक मान्य पड़ती थी कि जिस निष्कर्ष पर बहुत से राष्ट्र स्वतन्त्रतापूर्वक पहुँचे हैं, वह किसी एक राष्ट्र विशेष के निष्कर्ष से अवश्य ही बेहतर होगा।

ज्यो-ज्यो समय बीतता गया, विधिवेत्ताओं को यह भावश्यक प्रतीत होने लगा कि अन्तराष्ट्रीय विधि (ius gentium) और प्राकृतिक विधि (ius naturale) में भेद स्थापित किया जाए। दूसरी शताब्दी के रचनाकार गैयस (Gaius) ने इन शब्दों को एक ही अर्थ में प्रयुक्त किया था। लेकिन, तीसरी शताब्दी में अल्लियन (Ulpian) और बाद के लेखकों ने तथा छठी शताब्दी में इन्स्टीट्यूट्स (Institutes) की रचना करने वाले विधिवेत्ताओं ने इन दोनों के बीच भेद करना धारम्भ कर दिया था।¹ इस भेद ने वैधानिक परिभाषा में यथावश्यकता का समावेश किया, लेकिन इसमें विधि की सूक्ष्म नैतिक आलोचना भी निहित थी। जिस चीज का सामान्य रूप में व्यवहार किया जाता है, हो सकता है कि वह अन्यायपूर्ण और अनुचित हो। अन्तराष्ट्रीय विधि (ius gentium) और प्राकृतिक विधि (ius naturale) के भेद का प्रधान आधार दासता है। प्रकृत्या, सब मनुष्य स्वतन्त्र और समान उत्पन्न होते हैं। लेकिन, अन्तराष्ट्रीय विधि के अनुसार दासता की अनुमति दी जाती है।² यह बताना जरा कठिन है कि विधिवेत्ताओं की दृष्टि में प्राकृतिक स्वतन्त्रता का क्या अभिप्राय था। वे प्राकृतिक स्वतन्त्रता का बड़े आग्रह से प्रतिपादन करते थे। उन्होंने दासों तथा अन्य दलित वर्गों को अनक वैधानिक परिचारा देने का प्रयत्न किया। इन प्रयत्नों में उन्हें सफलता भी मिली। इसमें ज्ञात होता है कि वे कुछ ऐसी प्रथाओं में जिनकी वैधानिकता उम्र समय की समस्त ज्ञात संहिताओं के अनुसार अस्तिथि थी, नैतिक सन्देह रखते थे। प्रो० कार्लायल के अनुसार विचार कुछ ऐसा था कि

1 A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Vol I (1903), pp 38ff.

2 Digest, 1, 1, 4, 1, 5, 4, 4, 12, 6, 64, Institutes, 1, 2, 2.

अधिक शुद्ध या अधिक बेहतर समाज में दासता नहीं थी या नहीं होगी। ईसाई धर्म ने मनुष्य के पतन की कहानी को सामान्य विश्वास की वस्तु बना दिया था। इस स्थिति में इस प्रकार के उद्धरणों का यही अभिप्राय समझा जाता था।

रोम के विधिवेत्ता अन्तर्राष्ट्रीय विधि (*ius gentium*) और प्राकृतिक विधि (*ius naturale*) में कोई अन्तर करते हो या न करते हो, परन्तु इसमें किसी को संदेह नहीं था कि राज्य विशेष की विधियों से ऊपर भी एक विधि है। सिसरो की भाँति ही उनका विचार था कि औचित्य और न्याय के मुख्य सिद्धान्तों की दृष्टि से विधि युक्तिसंगत, सार्वदेशिक, अपरिवर्तनशील और दिव्य होती है। इंग्लैंड की सामान्य विधि (*common law*) की भाँति रोम की विधि भी केवल अशत ही राज्य के द्वारा निर्मित हुई थी। इसलिए रोम के विधिवेत्ताओं ने यह कभी नहीं कहा कि विधि केवल एक सक्षम विधान सभा की इच्छा को ही व्यक्त करती है। यह विचार तो केवल अभी हाल में ही उत्पन्न हुआ है। रोम के विधिवेत्ताओं का विचार था कि प्रकृति कुछ ऐसे आदर्शों निश्चित कर देती है जिनका सम्स्त भावात्मक विधि को पालन करना चाहिए। सिसरो की भाँति वे यह मानते थे कि कोई 'पर्यय' कानून कानून नहीं होता। सम्पूर्ण मध्ययुग में और प्राधुनिक काल तक इस उच्चतर कानून की बंधनता पर सब लोगों का विश्वास था। सर फ्रेडरिक पोलक (Sir Frederick Pollock) के शब्दों में "रोमन गणराज्य से आज तक प्राकृतिक विधि का मुख्य विचार यह रहा है कि मनुष्य प्रकृत्या एक बुद्धियुक्त और सामाजिक प्राणी है। मनुष्य की यह प्रकृति ही प्रत्येक प्रकार की भावात्मक विधि को-जल्मने की बसौटी होनी चाहिए।"¹

इसलिए, सिद्धान्त की दृष्टि से भावात्मक विधि (*positive law*) पूरा न्याय और औचित्य के निकट की वस्तु है। न्याय (*justice*) और औचित्य (*right*) उसके उद्देश्यों को प्रकट करते हैं और उस ने मानकी का निर्माण करते हैं। अल्पियन (Ulpian) के अनुसार सेलसस (Celsus) की सलाहवासी ने यह *res bonae et aequae* है।

"न्याय प्रत्येक भाँति को उसका अधिकार देने का स्थिर और निश्चय प्रकट है। विधि ने आदर्श निम्नलिखित हैं सम्मानपूर्वक रहना, निम्न को नुकसान न पहुँचाना, श्रेष्ठ व्यक्ति को उत्तम अपनी आज्ञा देना। न्यायशास्त्र मानवा और देवी वस्तुओं का, उद्भूत और अनुचित का रक्षण है।"²

इसलिए, विधिवेत्ता 'न्याय का अधिष्ठाता,' 'किसी छाया का अनुवर्त्ता नहीं, प्रत्युत अपने मन्त्रे दर्शन का अभ्यासी' है। हमारे लिए यह आवश्यक नहीं है कि हम अल्पियन (Ulpian) के अतिरिक्त कथन का अंगरेजी सही मानें। लेकिन, यह सही है कि रोम के विधिवेत्ताओं ने उत्कृष्ट विधियों का निर्माण किया। इतनी उत्कृष्ट विधियाँ इतनी पहले कभी नहीं बनी थीं। इन विधियों द्वारा प्रसूत परिवर्तनों के कुछ

1 'The History of the Law of Nature,' in *Essays on the Law* (1922), p. 31

2 *Digest*, 1, 1, 10

धार्मिक और राजनैतिक कारण भी थे। तथापि, यह वहीं कहा जा सकता कि उनका व्यवसाय के आदर्शों से कोई सम्बन्ध नहीं था।

प्राकृतिक विधि का अनिप्राय विधिबोधों का कुछ सुनिश्चित सिद्धान्तों के अनुसार आख्यान करना था। ये सिद्धान्त थे : विधि के समझ समता, बचनबद्धों (engagements) का पालन, न्याययुक्त व्यवहार या न्याय भावना, शत्रुओं या शत्रुओं की अपेक्षा मन्तव्य का अधिक महत्त्व, आश्रितों की रक्षा, और स्वतः सम्बन्ध पर आधारित दावों की मान्यता। न्याय-प्रविष्टा को धीरे-धीरे औपचारिकता से मुक्त कर दिया गया, सविदाएँ (contracts) प्रतिज्ञाओं पर नहीं, प्रत्युत बतों (agreements) पर आधारित होने लगीं, सम्पत्ति और बच्चों पर पिता का निरीक्षण नियन्त्रण नहीं रहा, विवाहित स्त्रियों की सम्पत्ति और बच्चों पर अपने पतिव्रतों के बराबर अधिकार प्राप्त हो गए, दासों की रक्षा के लिए अनेक परिवारा बनाए गए। कुछ नियम तो उन्हें निर्दयता से बचाने के लिए बनाए गए और कुछ उनके शारीरिक श्रम को कम-से-कम करने के लिए। 'न्यायपूर्ण विधि' के एक आधुनिक व्याख्याता रुडोल्फ स्टैम्लर (Rudolf Stammler) का मन है कि न्यायविषयक यह आस्था रोम के न्यायशास्त्र का गौरव मुकुट है।

"मेरे विचार से रोम के प्राच्य न्यायशास्त्रियों का यह सांकेतिक महत्त्व है, यह उनका सत्य मूल्य है। उनमें यह साहस था ■■■ ये अस्पृश्य महत्त्व के कारण प्रलोभित अपनी आत्मा की ऊपर उठाकर स्वामी महत्त्व के प्रलोभन पर विचार कर सके। जब कोई किन्हीं सीमित मामलों पर विचार करना होता था, वे अपने सामने सम्पूर्ण विधि के समस्त सिद्धान्त को रखते थे। यह निश्चित था—बचन में न्याय की अनुभूति।"¹

यह स्मरण रखना चाहिए कि यद्यपि रोमन विधि में ये सुधार ईसाई सन्तों के बाद किए गए थे, तथापि वे ईसाई धर्म के कारण नहीं किए गए थे। इन सुधारों के ऊपर स्टोइसिज्म (stoicism) ने उदार प्रभाव डाला था। इस बात का कोई साक्ष्य नहीं मिलता कि ईसाई समाजों ने दूसरी और तीसरी शताब्दियों के महान् न्यायशास्त्रियों के ऊपर कोई असर डाला हो। बाद में कन्स्टेन्टाइन (Constantine) और उसके बाद ईसाई प्रभाव धन्य हो जा सकता है, लेकिन वह उपर्युक्त दिशाओं में नहीं था। इसका उद्देश्य किसी-न-किसी प्रकार चर्च अथवा अधिकारियों के लिए एक वैधानिक स्थिति प्राप्त करना अथवा चर्च की नीतियों की कानूनीकरण करने के लिए कुछ सहायता प्राप्त करना था। चर्च ने अपने अधिकारों की रक्षा के लिए निम्नलिखित कानूनी परिवर्तन कराए—वसीयत के द्वारा सम्पत्ति प्राप्त करने का अधिकार, विधियों की मर्यादों के क्षेत्राधिकार की स्थापना, दान-दना के कानूनों का निरीक्षण करने की शक्ति, गृहचर्य-विरोधी कानूनों का निरसन, नास्तिकता और धर्मत्याग के विरुद्ध कानूनों का निर्माण।

अतः, रोम की विधि ने सीसरो (Cicero) द्वारा प्रतिपादित इस सिद्धान्त को मूर्त रूप दिया कि शासक की सत्ता जनता से प्राप्त होती है। इन सिद्धान्तों को

अल्पियन (Ulpian) ने निम्नलिखित एक वाक्य में उपस्थित किया है। डाइजेस्ट (Digest) या इंस्टीट्यूट्स (Institutes) में से किसी का भी कोई विधिवेत्ता इसके असहमत नहीं है :

“सम्राट् की इच्छा विधि की शक्ति रखती है, क्योंकि राजविधि के पारण द्वारा जनता अपनी सम्पूर्ण शक्ति और सत्ता उसे सौंप देती है।”^१

हमें इन मिद्दान्त को विद्युद् वैधानिक अर्थ में समझना चाहिए। यह कुछ ऐसी राजावली में व्यक्त किया गया है जिसका निश्चित रूप में कुछ पारिभाषिक महत्त्व है। यह राजावली न तो राजा की निरपेक्षता की हो, जो कभी-कभी पहले खण्ड पर आधारित की जाती है, उचित ठहराती है और न यह प्रतिनिधिक शासन की हो, जो जनता की प्रभुसत्ता द्वारा बाद में व्यक्त होने लगा, प्रकट करती है। रोम के साम्राज्य-कास में जबकि अल्पियन (Ulpian) ने इसे लिखा, बाद का अर्थ बिलकुल पूर्वोदात्तपूर्ण होता। अल्पियन के बक्तव्य के भूत अभिप्राय को सिस्त्रो ने व्यक्त किया है। सिस्त्रो के अनुसार विधि जनता की अपनी सामूहिक क्षमता (Corporate Capacity) में समान सम्पत्ति है। यह विचार इस मिद्दान्त में भी प्रकट होता है कि प्रयोग्य विधि जनता की गहमति पर आधारित होती है। प्रथा की सत्ता सामान्य रीति-रिवाजों में होती है। यह विचार विधि के श्रोतों के वर्गीकरण में भी प्रकट होता है। विधि जनसभा के अधिनियमन द्वारा, प्लेबियन असेम्बली (plebsciti) जैसे जनता के किसी अधिवृत्त अंग द्वारा, सीनेट की आज्ञाति (Senatus Consulta) द्वारा, सम्राट् की आज्ञाति (Constitutions) द्वारा, या अध्यादेश निवातने वाले किसी अधिकारी के आदेश द्वारा बनती है। लेकिन, सभी अवस्थामों में विधि का श्रोत प्राधिकृत होना चाहिए। अन्तिम विवेचण में विधि के सभी रूप राजनैतिक दृष्टि से समष्टित जनता की कानूनी गतिविधि में निहित हैं। एक दृष्टि से शासन का प्रत्येक स्थापित अंग किसी-न-किसी मात्रा में और किसी न किसी क्षमता में जनता का प्रतिनिधित्व करता है। लेकिन, यही प्रतिनिधित्व का अभिप्राय न तो मतदान के कार्य से है और न मतदान के अधिकार से। ‘जनता’ एक विशिष्ट सत्ता है। वह उन व्यक्तियों से बिलगुल भिन्न है जो किसी समय उसका निर्माण करते हैं।

प्राचीन मिद्दान्त के अनुसार विधि एक ‘निर्व्यक्तिक दृष्टि (impersonal reason)’ है। इस मिद्दान्त का कुछ तत्त्व अब भी बचा हुआ है। परिणामतः, विधिगत शासन और सफल अत्याचारी शासन के बीच स्पष्ट नैतिक अन्तर है। हो सकता है कि कभी-कभी कानून सराब हो और अत्याचारी शासन कुशल हो। लेकिन, कानून की अधीनता नैतिक स्वतन्त्रता और मानव गरिमा के प्रतिकूल नहीं है। इनके विपरीत दयालु से दयालु स्वामी की अधीनता नैतिक दृष्टि से पतनकारी होती है। रोम की विधि ने सिस्त्रो के इस महत्त्वपूर्ण सूत्र की आत्मा को अदृश्य रखा था, “हम विधि के सेवक इसलिए हैं जिससे कि हम स्वतन्त्र रह सकें।”^२ यह विद्वान

1. Digest, 1, 4, 1.

2. Pro Cluentio, 5 3, 140.

यूरोप के नीतिशास्त्र में जब तक पहुँच गया था। यह उस विधिशास्त्र में प्रयुक्त रहा जिसका चरमोत्कर्ष सम्राटों की व्यक्तिगत निरंकुशता के मध्याह्नकाल में हुआ। उस समय सम्राटों की शक्ति केवल वक्त पर आधारित होती थी। यह इस विश्वास की शक्ति का सबसे बड़ा प्रमाण है। फिर भी यह एक तथ्य है कि विधि में निहित यह भावना यूरोप की राजनीतिक सम्प्रदाय में एक स्थायी तत्त्व था। यह भावना नाराज्य के प्राचीन स्वतन्त्र जीवन से घनते घनते आया था। जब रोम में प्रारम्भ करने की सी बढोरतम निष्कृण्णता कायम हो गई थी यह भावना उस समय भी कायम रही और उसके बाद भी।

Selected Bibliography

- Roman Stoicism* By E V Arnold, Cambridge, 1911, Ch 12
A Text Book of Roman Law from Augustus to Justinian By W W Buckland Cambridge 1921 Ch I
Classical Roman Law By W W Buckland in the *Cambridge Ancient History* Vol XI (1936) Ch 21
A History of Medieval Political Theory in the West By R W Carlyle and A J Carlyle 6 Vols London 1903 36 Vol 1 (1903) parts I and II
On the Commonwealth Marcus Tullius Cicero Trans. by George H Sabine and Stanley B Smith Columbus 1929 Introduction
The Higher Law Background of American Constitutional Law By Edward S Corwin *Harvard Law Review* Vol XLII (1928 29) pp 149 363
Rome the Law-giver By J Declercq Trans by E A Parker London 1927 Prolegomena
Historical Introduction to the Study of Roman Law By H F Jolowicz Cambridge 1932 Ch XXX
Original Elements in Cicero's Ideal Constitution By C W Heyes
American Journal of Philology, Vol XLII (1921) p 309
The Idea of Majesty in Roman Political Thought By Floyd S Lippin *Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain*, Cambridge Mass., 1936
The Growth of Political Thought in the West By Charles H McIlwain New York 1932 Ch IX
Cicero a Biography By Tonsten Petersen Berkeley 1920
Can Institutions or Institutes of Roman Law by Garrod Trans by Edward Poste Fourth edition revised and enlarged by E A Whittuck with an Historical Introduction by A H J Freeman Oxford 1904
Roman Law in the Modern World 3 Vols by Charles P Sherman Boston 1917 Vol I History
History of Roman Legal Science By Fritz Schultz Oxford 1946

सेनेका तथा चर्च के संस्थापक

(Seneca and the Fathers of the Church)

रोम के मायशास्त्रियों ने मनुष्य की सुमानता तथा मानव जाति की एकता के विचार को विवक्षित किया था। यह विचार नगर राज्य के प्रचलित मूल्या से बिलकुल भिन्न था। तथापि एक ही दृष्टि से नगर राज्य के विचारों तथा मायशास्त्रियों के विचारों को एक अविविच्छिन्न परम्परा में माना जा सकता है। प्लेटो की भाँति सिसरो का भी यह विचार था कि आदर्श व्यक्ति राज्य की स्थापना करने के लिये राज्य का शासन करने में देवोपम गुणों का परिचय देता है। राजनैतिक सेवा का जीवन मानव जीवन की धरम संपन्नता है। रोम की विधि में एक केन्द्रित शक्ति व्यवस्था का दिग्दर्शन होता है। इससे साम्राज्य की प्रशासनिक एकता का पता चलता है और इस पुराने विश्वास की पुष्टि होती है कि राज्य मानव सत्त्वों में सब से ऊँचा है। इस परम्परा में विभक्त निष्ठा का कोई विचार नहीं था। यहाँ सेन्ट्रोप के प्रिय नगर (dear city of Cocrops) और ईश्वर के प्रिय नगर (dear city of God) के बीच किसी प्रकार की समझभ्रम नहीं थी। फिर भी अपने युग के राज से प्रमुक्त रोमन साम्राट् ने पृथ्वी के नगर और स्वर्ग के नगर के बीच जो विभाजन रेखा खींची थी वह उम्र दरार की प्रतीक थी जो मनुष्यों के नैतिक अनुभव में आती जा रहा थी। मारकस आरेलियस (Marcus Aurelius) ने ईश्वर द्वारा विहित अपने कर्तव्य के प्रति अपूर्व निष्ठा का परिचय दिया है और अधिकांश सत्त्वोपजनक जीवन के प्रति अपनी उत्कृष्ट प्रवृत्ति की है। इससे ज्ञात होता है कि एक पगन आत्मा (pagan soul) भी सिसरो के दिमाग से कितनी आगे बढ़ गई थी। सिसरो ने स्वपिप्पों के स्वप्न (Dream of the Scipio) में कल्पना की थी कि स्वर्ग का पुरस्कार करने प्रनिष्ठित राजनेतृत्व के लिए ही सुरक्षित रहता है। मारकस की सात्त्विक विज्ञान का परिचय फल सच था। वह सामाजिक जीवन में वही उच्च आध्यात्मिक जीवन का प्रयत्न था। लेकिन यह फल एक ऐसी भूमि में उत्पन्न हुआ था जो उसके लिए समस्त समय से नैवार कर ली गई थी।

सेनेका

(Seneca)

सिसरो ने रोमन गणराज्य के अन्तिम दिना में अपने विचार प्रस्तुत किए थे। सेनेका ने सिसरो के प्रायः एक शताब्दी बाद रोमन साम्राज्य के प्रारम्भिक दिनों में रचनाएँ की थीं। इन दोनों मनीषियों के विचारों की तुलना करने पर ज्ञात हो जाता है कि एक राजनेतृत्व की इस भूमिका के सम्बन्ध में कि यह सामाजिक समस्याओं को नहीं तब सफलतापूर्वक सुलभ करता है लोगों के विचार बिलकुल

बदल गए थे। यह विरोध इसलिए और भी महत्वपूर्ण है क्योंकि दोनों व्यक्तियों के दार्शनिक विचारों में कोई आधारभूत भ्रन्तर नहीं है। दोनों का ही परिष्कृत उदारवाद में विश्वास था। इस विश्वास के अनुसार प्रकृति भलाई और विवेकशीलता से परिपूर्ण है। दोनों ही व्यक्ति गणराज्य के महान् युग को एक ऐसा समय समझते थे जब रोम ने अपनी राजनैतिक परिपक्वता प्राप्त कर ली थी और इसके बाद उन्हा पतन होना आरम्भ हो गया था। उनमें एक महत्वपूर्ण भ्रन्तर है। सिसरो को यह भ्रम है कि वह महान् दिव्य किरण सार्वता है। नीरो के मन्त्री को ऐसा कोई भ्रम नहीं है। उसके मत से रोम का पतन हो गया है, सब जगह भ्रष्टाचार है और निरकुशता धपरिहाय है। सामाजिक और राजनैतिक मामलों में सेनेका (Seneca) बहुत अधिक निराशा का परिचय देता है। निराशा की यह भावना ईसा की दूसरी शताब्दी में सम्पूर्ण लैटिन साहित्य में व्याप्त है।¹ प्रश्न यह नहीं है कि क्या निरकुश शासन की स्थापना होगी। प्रश्न केवल यह है कि कौन निरकुश शासन होगा। जनता के ऊपर निर्भर रहने की अपेक्षा निरकुश शासक के ऊपर निर्भर रहना ज्यादा अच्छा है क्योंकि जनता का गुण्ड इतना दुष्ट और निर्भय होता है कि वह भ्रष्टाचार से अधिक क्रूर हो सकता है। इसलिए, राजनैतिक जीवन से अच्छे शासकी की कुछ नहीं मिलता। उल्टे उसे अपनी अच्छाई से हाथ धोना पड़ता है। राजनैतिक पद धारण करने से अच्छा शासकी अपने साधियों की कोई भलाई नहीं कर सकता। इसी प्रकार, सेनेका ने विभिन्न शासन प्रणालियों के भ्रन्तरो को भी महत्वहीन माना है। वे शासन प्रणालियाँ प्रायः एक-सी अच्छी-बुरी हैं। कोई भी शासन-प्रणाली विशेष कार्य नहीं कर सकती। फिर भी, सेनेका (Seneca) का यह दृष्टिकोण कदापि नहीं है कि बुद्धिमान् व्यक्ति समाज से विरक्त हो जाए। सिसरो की भाँति उसने भी इस बात का आग्रह किया है कि श्रेष्ठ व्यक्ति को कितनी-कितनी समता में अपनी सेवाएँ अवश्य प्रदान करने चाहिए। सिसरो की भाँति सेनेका ने भी एपीक्यूरियन विचारकों के इस दृष्टिकोण को अस्वीकार कर दिया है कि व्यक्ति को सार्वजनिक हितों की अपेक्षा कर अपने व्यक्तिगत सन्तोष का प्रयत्न करना चाहिए। लेकिन, सिसरो के विपरीत और अपने से पहले के समस्त सामाजिक और राजनैतिक विचारकों के विपरीत, सेनेका ने एक ऐसी सामाजिक सेवा की कल्पना की है जिसके अनुसार न तो राज्य में कोई पद धारण करना ही आवश्यक है और न कोई राजनैतिक कार्य करना ही आवश्यक है। स्टोइकों का प्राचीन सिद्धान्त था कि प्रत्येक व्यक्ति दो राज्यों का सदस्य होता है। इनमें से एक सिविल राज्य है जिसकी वह प्रजा होता है। दूसरा एक बृहत्तर राज्य है। यह बृहत्तर राज्य समस्त बुद्धिमान् व्यक्तियों से मिलकर बनता है। व्यक्ति इस राज्य का सदस्य अपनी मानवता के कारण होता है। सेनेका ने स्टोइकों के इस प्राचीन सिद्धान्त को एक नया रूप दिया। सेनेका के अनुसार बृहत्तर राज्य एक राज्य नहीं, प्रत्युत एक समाज है। इस समाज

1. See Samuel Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, (1904), Bk. III, Ch. I.

के ब्रह्मण नैतिक धर्मवा धार्मिक हैं, कानूनी धर्मवा राजनैतिक नहीं। इस सिद्धान्त के अनुसार बुद्धिमान् और श्रेष्ठ व्यक्ति अपने हाथ में राजनैतिक शक्ति रखने पर भी मानवता की सेवा करता है। वह यह अपने साधियों के साथ नैतिक सम्बन्ध होने के कारण या केवल अपने दार्शनिक चिन्तन के द्वारा ही करता है। अपने सद्बिचारों के कारण मानव जाति का शिक्षक होने वाला व्यक्ति राजनैतिक शासक की भूमिका अधिक भद्र और अधिक प्रभावशाली होता है। ईसाई विचारकों का कहना है कि मनुष्य की उपायना ही ईश्वर की सच्ची सेवा है। सेनेका का भी इसी सिद्धान्त में विश्वास था।

इस दृष्टि से सेनेका के विचार की जितना महत्त्व दिया जाए कम है। एक शताब्दी बाद मारकस आरेलियस (Marcus Aurelius) के स्टोइसिज्म की भाँति सेनेका का स्टोइसिज्म भी एक धार्मिक विश्वास था। उसने इस सगर में शक्ति और सन्तोष प्रदान करने के साथ-साथ आध्यात्मिक चिन्तन का भी द्वार उन्मुक्त किया। ईसाई धर्म मूर्तिपूजक साम्राज में विकसित हुआ था। उसमें सासारिक और आध्यात्मिक स्वार्थों को अलग अलग माना जाता था। उसका विचार था कि 'शरीर आत्मा के लिए जंजीर और ग्रन्थकार है' अथवा "आत्मा को शरीर के भार में निरन्तर सपर्यं करते रहना चाहिए।" आध्यात्मिक सन्तोष की जड़ों हुई आवश्यकता ने धर्म को मनुष्य के जीवन में उच्चतर स्थान दिया और उसे लौकिक स्वार्थों से अलग रखा। उन्होंने उसे ऊँची वास्तविकताओं से सम्बन्ध स्थापित करने का एक मात्र साधन माना। धर्म प्राचीन काल के लौकिक जीवन की एकता टूट रही थी। धर्म निरन्तर स्वतन्त्र स्थान प्राप्त करता जा रहा था। उसका महत्त्व राजनैतिक जीवन से अधिक था। उस समय की स्थिति में यह स्वभाविक भी था। धर्म के स्वार्थ उसकी अपनी एक संस्था में व्यक्त होने लगे थे। वह पृथ्वी पर ऐसे अधिकारों और कर्तव्यों को प्रकट करता था जिनका मनुष्य को स्वर्गिक नगर का सदस्य होने के लिये पालन करना पड़ता था। यह संस्था मनुष्य की निष्ठा पर अधिार रखती थी। इस सम्बन्ध में वह राज्य को हस्तक्षेप करने की बिलकुल अनुमति नहीं देती थी। दो राज्यों के सम्बन्ध में सेनेका की यह व्याख्या ईसाइयों के सिद्धान्तों में मिलती-जुलती है। सेनेका और ईसाई विचारकों में और भी कई बातों में साम्य है। इन समानताओं के कारण प्राचीन काल में यह कल्पना की जाने लगी थी कि सेनेका तथा पल (St. Paul) के बीच पत्र-व्यवहार हुआ था। लेकिन, यह बात गलत है।

सेनेका की विचारधारा के दो पहलू और एग हैं जिनका उसके दर्शन के धार्मिक तत्त्व से सम्बन्ध था। एक ओर तो वह मानता था कि मनुष्य की प्रकृति में पाप भरा हुआ है। दूसरी ओर उसने नैतिशास्त्र में मानववाद की प्रकृति थी। बाद के स्टोइसिज्म में यह प्रकृति और स्पष्ट हो गई। यद्यपि सेनेका स्टोइसिज्म के इन पुराने मूलों को बार-बार दुहराता है कि बुद्धिमान् व्यक्ति धार्मिक निर्भर होता है, लेकिन उसकी रचनाओं में धार्मिक स्टोइसिज्म का अभिमान और कटोरता काफी कम हो गई है। मनुष्य की दुष्टता का भाव सेनेका को बार-बार परदेखाने पड़ता है।

यह दुष्टता समाप्त नहीं होती। इससे कोई भी व्यक्ति बच नहीं सकता। वास्तविक सद्गुणों की प्राप्ति करने में नहीं, प्रत्युत भुक्ति के लिए अनन्त संघर्ष करने में है। सेनेका ने पाप और दुःख की चेतना को सार्वदेशिक मनुभूति के कारण ही मानवी सहानुभूति और उदारता को बहुत अधिक महत्त्व दिया है। ये गुण स्टोइज्म के कठोर रूपान्तर में नहीं मिलते। ईश्वर के पितृत्व और मानव के भ्रातृत्व का एक अर्थ यह भी हो गया कि मनुष्य सम्पूर्ण मानव जाति के प्रति दया और सह-सयता की भावना रखे। ईसाई धर्म में इन चीजों पर विशेष जोर दिया जाता है। ज्यो-ज्यो नागरिक और राजनैतिक गुणों का स्थान नगण्य होता गया, दया, करुणा, दानशीलता, उदारता, सहिष्णुता और प्रेम का महत्त्व बढ़ता गया। इसके साथ ही आधितो तथा छोटी के प्रति निर्दयता, क्रोध और कठोरता के भाव की नैतिक दृष्टि से निन्दा की जाने लगी। रोम के प्राचीन कानून (classical law) पर इस मानववाद का असर पड़ा। नम्पति, स्त्रियो, बच्चों और दामो की जीवन रक्षा, अपराधियों के साथ अधिक सद्-व्यवहार, अमहायो की रक्षा आदि ने अन्तर्गत इन मानववाद की भूलक देखी जाती है। यह आश्चर्य की ही बात है कि नैतिक अप्टाचार की बढ़ती हुई भावना के साथ ही सशक्त मानववादी भावनाओं का उदय हुआ। ये दोनों ही बातें पूर्वपाल की नैतिक धारणाओं में अलग थी। ये दोनों ही जीवन के अधिक चिन्तनपरक दृष्टिकोण के पदमू ये। उन दृष्टिकोण ने जीवन सम्बन्धी उन पुराने विश्वास को रद्द कर दिया था कि सर्वश्रेष्ठ गुण राज्य की सेवा है।

सेनेका ने यह स्वीकार नहीं किया कि राज्य नैतिक परिवर्तन का सर्वोच्च साधन है। इसके साथ ही उसने सम्यता के आह्वानपूर्ण युग के पहले के एक स्वर्ण युग की भी कल्पना की है। अपने उन्नीसवें पत्र में सेनेका ने प्राकृतिक अवस्था का आशय उल्लाह के प्रत्यक्षपूर्ण वर्णन किया है। यह वर्णन रूमो (१२वीं शताब्दी) के वर्णन में मिलता जुलता है। सेनेका का विचार है कि स्वर्ण युग में मनुष्य बहुत सुखी और प्रबोध थे। वे सम्यता की विलास वस्तुओं के बिना ही सादा जीवन पसन्द करते थे। वे न तो बुद्धिमान ही थे और न नैतिक दृष्टि में पूरा ही थे। उनके सदाचरण का कारण प्रज्ञान की प्रबोधना थी, गुण का अभ्यास नहीं। प्राकृतिक अवस्था में मनुष्य के पान व्यभिचार सम्पत्ति नहीं थी और इसलिए वह लोभी नहीं था। लोभ ने मनुष्य की प्रादि निष्पत्तियों को नष्ट कर दिया। जब तक मनुष्य स्वतन्त्र थे, उन्हें शासन की या कानून की आवश्यकता नहीं थी। वे अपनी मर्जी में मर में बुद्धिमान और सब से अच्छे आदमी की आज्ञा का पालन करते थे। ये व्यक्ति अपने माथियों पर शासन करने में अपने स्वतन्त्र स्वर्य की पूर्ति का कोई प्रयास नहीं करते थे। लेकिन जैसे ही मनुष्यों में अपना-तेरी का भाव आया, वे स्वार्थ और शासन प्रयासों में लगे पड़े। बला की उन्नति ने विलास तथा अप्टाचार को जन्म दिया। इस प्रवृत्ति ने मानव प्रकृति के अप्टाचार और बुराईयों को दवाने के लिए कानून और सब प्रयोग भी आवश्यक हो गया। नक्षेप में, सामन्य दुष्टता का आवश्यक इलाज है।

प्लेटो ने अपनी साँझ (Laws) पुस्तक में प्राकृतिक अवस्था का औरवर्णन किया है। सेनेका (Seneca) ने इस विषय का विस्तार से वर्णन किया है। प्राकृतिक

अवस्था के इस गौरवमान ने काल्पनिक राजदर्शन (utopian political theory) के क्षेत्र में महत्वपूर्ण भूमिका निभायी है। इस दर्शन के दो रूप रहे हैं। एक तो इसने सेनेका और अस्तो की भाँति अतीत का गौरवमान किया है। दूसरे, इसने काल्पनिक समाजवादियों की भाँति भविष्य में स्वर्ग-राज्य की स्थापना का स्वप्न देखा है। लेकिन, दोनों ही अवस्थाओं में उसने मानव जाति के दुर्गुणों और भ्रष्टाचारों का उद्घाटन किया है तथा युग की राजनैतिक और आर्थिक विषमताओं की निन्दा की है। सेनेका या स्वर्ण युग का वर्णन नीरो के शासन-काल में रोमन समाज के पतन के सम्बन्ध में उसके विचारों की अभिव्यक्ति मात्र है। सेनेका का विचार था कि प्राकृतिक अवस्था में व्यक्तिगत सम्पत्ति नहीं थी। लेकिन, विधिबेता इस विचार से सहमत नहीं थे। वे व्यक्तिगत सम्पत्ति को प्राकृतिक विधि के अनुसार मानने थे। विधिबेता व्यक्तिगत सम्पत्ति की तुलना दासता से किया करते थे। जैसा कि पहले अध्याय में कहा जा चुका है, वे दासता को कभी तो अन्तर्राष्ट्रीय विधि (ius gentium) की वस्तु समझते थे और कभी प्राकृतिक विधि (ius naturale) की। जहाँ सेनेका विधि की पाप का उपचार मानता था, अल्पियन ने उसे सच्चा दर्शन माना है। इस प्रकार, सेनेका और अल्पियन के विचारों में काफी मतभेद है। मनुष्य के पतन की कहानी से यह विचार भी व्युत्पन्न होता था कि शुरू-शुरू में मनुष्य पवित्र रहा था। ईसाई लेखकों ने मनुष्य की आदिम अवस्था की स्थिति को साम्यवाद माना है। इस स्थिति में बस की आवश्यकता नहीं थी। यदि यह स्वीकार कर लिया जाए कि गरीबी भरीबी से अच्छी है और सम्यक्त का जीवन सौख्य जीवन से अच्छा है, तो इस प्रकार का दृष्टिकोण बिलकुल आवश्यक होगा।

तथापि, हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि यह सिद्धान्त चाहे तो इसका निरूपण सेनेका ने किया हो या ईसाई लेखकों ने किया हो, किसी भी प्रकार सम्पत्ति अथवा विधि और शासन की निरावश्यकता को नहीं करता। इस सिद्धान्त का अभिप्राय केवल यह है कि यह केवल द्वितीय सर्वश्रेष्ठ नैतिक आदर्श (ethical second best) की ही प्रवृत्ति करता है। पूर्ण समाज में या मानव की प्रकृति परिष्कृत होने पर इनकी कोई आवश्यकता नहीं रहेगी। लेकिन, मानव जाति की जैसी दुष्ट प्रकृति है, उसको ध्यान में रखते हुए व्यक्तिगत सम्पत्ति उपयोगी सत्ता हो सकती है और बल द्वारा समर्थित विधि भी अपरिहार्य है। यद्यपि शासन के निर्माण का कारण मनुष्य की दुष्टता है लेकिन वह मानव जाति की पतित अवस्था में उस पर शासन करने का ही साधन है। इसलिए, सभी अच्छे आदर्शों को उसने आदेशों का पालन करना चाहिए। ईसाइयों का यह एक सामान्य विश्वास बन गया था।

सेनेका ने शासन की मनुष्य की बुराइयों का एक अवस्था ही स्वीकार माना है। इसके ज्ञात होता है कि राजनैतिक समस्याओं के सम्बन्ध में यूनानियों ने जो विचार थे अथवा सिसरो के जो विचार थे, समाज उनसे कितनी दूर हट गया था। राज्य के सम्बन्ध में सेनेका के दृष्टिकोण में और अरस्तू के दृष्टिकोण में कितना अन्तर है। वहाँ तो सेनेका का यह विचार है कि शासन मानव की बुराइयों का अवस्था ही अथवा वहाँ अरस्तू का यह विश्वास है कि नगर-राज्य मनुष्य जीवन की एक

मावश्यक शक्त है और वह मानव समताओं के सर्वोच्च विकास का एकमात्र साधन है। सेनेका ने राज्य के कार्य के सम्बन्ध में जो परिवर्तन किया है, उसकी तुलना मानव समानता के सम्बन्ध में सिसरो के परिवर्तन से की जा सकती है। यदि इन दोनों विचारों को एक साथ ले लिया जाए, तो वे राजनीति के सम्बन्ध में प्राचीन मूल्यों को एकदम बदल देते हैं। नगर-राज्य में नागरिकता की उच्चतम मूल्य माना जाता था। यहाँ नागरिकता किसी विशेष वर्ग का अधिकार नहीं है, प्रत्युत उन्हा द्वार सब के लिए खुला हुआ है। नगर-राज्य में राज्य को मनुष्य के विकास की एक मूर्त सत्ता माना जाता था। लेकिन, यहाँ राज्य को एक वलप्रवर्ती शक्ति माना गया है जो सांसारिक जीवन को सहा बनाने के लिए प्रभावहीन ढंग से सपर्य करती है। यद्यपि मूल्यों के मान में क्रांतिकारी परिवर्तन यहाँ केवल ध्वनित है, लेकिन इसके निहितार्थों पर बाद में भूमोस्ता से विचार किया गया और धीरे-धीरे वे ईसाई धर्म के सत्पापकों के राजदर्शन में समाविष्ट हो गये।

ईसाई धर्म में आज्ञापालन का तत्त्व

(Christian Obedience)

पश्चिमी यूरोप के इतिहास में, राजनीति और राजनैतिक दर्शन दोनों की दृष्टियों से, ईसाई धर्म का अम्युदय सब से महत्वपूर्ण घटना थी। ईसाई धर्म ने यह दावा किया कि वह मानव जाति की आध्यात्मिक चिन्ताओं को राज्य से स्वतन्त्र होकर बहिन करेगा। इसका यह भविष्यवाणी नहीं है कि प्रारम्भिक ईसाइयों की राजनैतिक धारणाएँ कुछ खास प्रकार की थी और वे अन्य व्यक्तियों से बिलकुल भिन्न थी। ईसाइयों का निर्माण करने वाले स्वायं धार्मिक थे। ईसाई धर्म युक्ति का सिद्धान्त था, वह कोई दर्शन अथवा राजनैतिक सिद्धान्त नहीं था। दर्शन अथवा राजनैतिक सिद्धान्त के सम्बन्ध में ईसाइयों के विचार पैगम्बरों के विचारों से बहुत भिन्न नहीं थे। स्टोइको की भाँति ईसाई विचारक भी प्राकृतिक विधि (Law of Nature), ससार के ईश्वरीय शासन, न्याय के सम्बन्ध में विधि और शासन के सम्बन्ध, तथा ईश्वर की दृष्टि में सभी मनुष्यों की समानता में विश्वास रखते थे। इस प्रकार के विचार ईसाई धर्म के उदय के पूर्व ही व्यापक रूप से प्रचलित थे। न्यू टेस्टामेंट (New Testament) में ऐसे अनेक अवतरण आते हैं जिनसे ज्ञात होता है कि वे विचार ईसाई धर्म के एकदम से समाविष्ट कर लिये गये थे। एक्स्ट (The Acts) के रचयिता ने एपेंस के व्यक्ति को प्रति सत्र पाल (St Paul) का यह प्रवचन उद्धृत किया है। यह प्रवचन पढ़ते समय ऐसा प्रतीत होता है मानो कोई व्यक्ति स्टोइकों के भाषण को सुन रहा हो। “हम उसमें ही रहते हैं, उसमें ही मग्न रहते हैं और उसमें ही हमारा अस्तित्व है।”¹ मृतों के पुनर्जीवन के सम्बन्ध में नई धार्मिक शिक्षा ही एपेंसवासियों के लिए बोधगम्य नहीं है। इसी प्रकार, सत्र पाल ने गैलेथियन्स (Galatians) को सिखा है कि धर्म अथवा धार्मिक स्थिति के अन्तर्गत कोई स्वीकार नहीं करता :

“न कोई यहूदी है और न यूनानी, न कोई दाम है और न स्वतन्त्र, न कोई स्त्री है और न पुरुष । ईसा की दृष्टि में सब बराबर हैं ।”²

संत पाल ने यहूदियों के कानून के विरुद्ध मानव प्रकृति में अन्तर्निहित कानून पर जोर देते हुए कहा है :

“जैसाई के पास कोई कानून नहीं है लेकिन जब वे प्रकृति कानून जैसे कार्य करते हैं, तो वे कार्य कानून न होने पर या कानून मन जाते हैं ।”³

साधारण रूप से यह कहा जा सकता है कि प्राकृतिक विधि, मानव समानता और राज्य में न्याय की आवश्यकता के सम्बन्ध में चर्च के संस्थापक सिसरो (Cicero) और सेनेका से सहमत थे ।⁴ यह सही है कि पैगम लेखक उस अन्तर्निहित विधि से परिचित थे, जो ईसाइयों के विचार से यहूदी या ईसाई परम्पराओं में निहित है । लेकिन, अन्तर्प्रेरणा का विश्वास इस विद्वान से असंगत नहीं था कि प्राकृतिक विधि ईश्वरीय विधि है । -

ईसाई धर्म के संस्थापक ने ईसाइयों के लिए यह आवश्यक ठहरा दिया था कि वे बहिष्कृत सत्ता का आदेश शिरोधार्य करें । जब पारसियों ने ईसा को रोम की शक्ति में तिलाक लड़ा करने का प्रयास किया था, ईसा ने वे स्मरणीय वचन कहे थे :

“जो आगे सौतर की है, मे सौतर को दे दीजिए और जो नीचे ईश्वर की है, वे ईश्वर को दे दीजिए ।”⁵

संत पाल ने रोमनों को लिखे गए अपने पत्र में न्यू टेस्टामेंट की सबसे महत्वपूर्ण राजनैतिक घोषणा की थी :

“प्रत्येक आत्मा को उच्चतर शक्तों के अधीन होना चाहिए । ईश्वर के अतिरिक्त अन्य कोई शक्ति नहीं है । जो आ शक्तिवा है, वे ईश्वर से ही निकलती हैं । जो कोई शक्ति का प्रतिरोध करता है वह ईश्वर के आदेश का प्रतिरोध करता है । जो प्रतिरोध करते हैं, उन्हें दण्ड मिलेगा । शासक अच्छे काम के लिए आनन्द नहीं हैं । वे सिर्फें बुरे कामों के लिए ही आनन्द हैं । क्या आप शक्ति से नहीं डरेंगे ? आप अच्छा कार्य कीजिए । इसके लिए आपको प्रार्थना होगी । अच्छे काम के लिए वह ईश्वर का मन्त्री है । लेकिन, यदि आप बुरा काम करते हैं, तो आप डरिए । उसके पास तलवार आपके लिए नहीं है । वह ईश्वर का मन्त्री है । जो लोग पण्य काम करते हैं, उन्हें वह दण्ड देता है । इसलिए आपको उसके अधीन रहना चाहिए, केवल रोष के कारण नहीं, प्रत्युत्तरात्मता के कारण । इस कारण आप उसे भेंट भी दीजिए । वे ईश्वर के मन्त्री हैं । वे हमेशा सही कार्य करते रहते हैं । उनका जो कुछ भी प्राप्य हो, उन्हें दीजिए । जिन्हें भेंट चाहिए उन्हें भेंट दीजिए । जिन्हें शुल्क चाहिए उन्हें शुल्क दीजिए । जिन्हें डर चाहिए उन्हें डर दीजिए । जिन्हें हठवत्ता चाहिए उन्हें हठवत्ता दीजिए ।”⁶

1. Galatians, III, 28.

2. Romans II, 14.

3. Carlyle, op. cit., Vol. I (1903), Part III.

4. Matthew, XXII, 21, cf. Mark, XII, 17, Luke, XX, 25

5. Romans, XIII, 1-7; cf. 1 Peter, II, 13-17.

कुछ इतिहासकारों का कथन है और उनका यह कथन सही हो सकता है कि यह भवतरण तथा इसी प्रकार के कुछ और भवतरण आरम्भिक ईसाई सनातनों की भराजकतावादी प्रवृत्तियों को रोकने के लिए लिखे गये थे ।¹ यदि ऐसा है तो वे अपने उद्देश्य में सफल हुए । सत पाल के वचन ईसाई धर्म के मान्य सिद्धान्त बन गये । राज्य की आज्ञा का पालन करना ईसाइयों का एक ऐसा गुरा बन गया जिसे चर्च के किसी भी उत्तरदायी नेता ने अस्वीकार नहीं किया । सम्भव है कि सेनेका की नाति सत पाल का भी यह विचार रहा हो कि शासक की शक्ति मनुष्य के पाप का आवश्यक परिणाम है । शासक का कार्य बुराई को दबाना और भलाई को बढ़ाना है । तथापि, जैसा कि पहले कहा जा चुका है, इसका यह अतिप्राय नहीं हो जाता कि शासक के प्रति सम्मान का भाव किसी भी प्रकार से कम बघनकारी दायित्व है ।

सत पाल और न्यू टेस्टामेंट के अन्य लेखकों ने इस बात पर जोर दिया है कि आदेशपालन ईश्वर द्वारा आरोपित कर्तव्य है । इस तथ्य के कारण ईसा की रिजा रोम के सर्वप्रधानिक सिद्धान्त से कुछ भिन्न हो जाती है । रोम के विधिवेत्ताओं का कहना था कि शासक की सत्ता जनता से प्राप्त होती है । जहाँ एक बार यहूदी धर्मियों की मान्यता प्राप्त हो जाती है, मोल्ड टेस्टामेंट में यहूदी राज्य की उत्पत्ति के विवरण से यह दृष्टिकोण और भी पुष्ट हो जाता है ।² यहूदियों का राजा ईश्वर का अधिकार पित्त माना जाता है । परम्परा के अनुसार राजतन्त्र की स्थापना जनता के विद्रोह के परिणामस्वरूप ईश्वर ने की थी । बाद के धार्मिक लेखकों ने भी इस तथ्य की ओर संकेत किया है । इस राजा को एक देवदूत ने अभिषिक्त कर प्रतिष्ठित किया था । एक दृष्टि से ईसाइयों की राज्यत्व सम्बन्धी मान्यता में सदा से ही ईश्वरी अधिकार का सिद्धान्त निहित है क्योंकि शासक ईश्वर का मन्त्री है । लेकिन, आधुनिक नव धार्मिक वाद विवादों ने इन दोनों दृष्टिकोणों के भेद को इतना अधिक बढ़ा दिया है कि पहले भयवा कई सताब्दियों बाद तक इस बारे में किसी का ध्यान ही नहीं रूपा था । यद्यपि सत्ता का मूल आधार जनता थी, इस बात का कोई कारण नहीं था कि उसका सम्मान करना एक धार्मिक कर्तव्य क्यों न हो । इस बात को उल्टे ढंग से यों भी कहा जा सकता है कि यद्यपि शासक ईश्वर की ओर से आदिष्ट होता था लेकिन फिर भी वह अपने पद के किसी विशेष प्रकार के लिए जनता की स्वाभाविक सत्ताओं के प्रति ऋणी हो सकता था । वस्तुतः, इन दोनों सत्ताओं का मूल मूल उद्देश्य एक सा समझा जा सकता है । सत पाल तथा समस्त ईसाइयों के लिए पद धारण करने वाला व्यक्ति नहीं, प्रत्युत पद ही सम्मान का पात्र था । शासक के व्यक्तिगत गुण-दोषों का विषय से कोई सम्बन्ध नहीं है । निरदृष्ट शासक जनता के पाप का दण्ड होता है और उसका भी आदेश पालन होना चाहिए । विधि-वेत्ताओं के लिए जनता की पसंद प्रयुक्त की जाने वाली शक्ति के सर्वप्रधान धर्म

1. See Carlyle *op cit*, Vol I, pp. 93 ff

2. See. I Samuel, VIII—X.

बंधित स्वरूप को प्रकट करती थी। दोनों ही दृष्टिकोणों ने—विधि के दृष्टिकोण ने और धर्मशास्त्र के दृष्टिकोण ने सत्ता में निहित सत्ता तथा व्यक्ति की स्वेच्छाचारी सत्ता के अंतर को स्वीकार कर लिया था। इसी कारण बिना किसी घमण्ड के ये दोनों दृष्टिकोण एक साथ निभ सकते थे।

विभक्त राजभक्ति

(Divided Loyalty)

इसलिए, विधिसम्मत सत्ता के प्रति चाहे एक ऐसा कर्तव्य था, जिसकी कोई भी ईसाई अवहेलना नहीं कर सकता था। लेकिन, फिर भी यह एक अत्यन्त महत्व का तथ्य है कि ईसाई दो प्रकार के कर्तव्यों से बंधा हुआ था। यह बात पुरानी पैगम विचारधारा में बिलकुल नहीं पायी जाती थी। ईसाई मतावलम्बी को केवल सीजर की ओर ही सीजर को नहीं देनी चाहिए प्रत्युत ईश्वर की ओर ईश्वर को भी देनी चाहिए। यदि इन दोनों में विरोध हो, तो इसमें सन्देह नहीं कि उसे मनुष्य का नहीं, प्रत्युत ईश्वर का आदेश पालन करना चाहिए। इस प्रकार के सपप की समाप्ति किसी भी दृष्टिकोण में हो सकती थी। सेनेका ने नागरिक कर्तव्यों को दूसरे दर्जे पर रखा है। लेकिन, इस बात का कोई साक्ष्य नहीं है कि सेनेका इस सम्भावना से अवगत था। ईसाई धीरे-धीरे अल्पसंख्यक वर्ग का सदस्य था। इसलिए वह इस सम्भावना से अवश्य अवगत रहा होगा। इस बात को भी अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि मार्कस ओरेलियस (Marcus Aurelius) जैसा प्रबुद्ध सम्राट् जिसके शासन काल में उत्पीड़न अपने चरम उत्कर्ष पर था, अपने इस विश्वास में मग्न था—हालांकि यह बात कुछ अस्पष्ट है कि ईसाई धर्म राज्य के प्रति धर्म तथा अधिभक्त निष्ठा के रोमन सद्गुण से असंगत था। इसके विपरीत, ईसाई यह समझता था कि उसका धर्म ईश्वर ने उसके पथप्रदर्शन के लिए प्रकट किया है। यह धर्म उसे भक्ति प्रदान करने वाला है। वह उसे एक ऐसे भवितव्य की ओर ले जा सकता है, जो सांसारिक शक्ति से परे है। इस दशा में ईसाई के लिए यह विश्वास करना स्वाभाविक था कि धर्म ने उसके ऊपर कुछ ऐसे कर्तव्य आरोपित कर रखे हैं जिनसे कोई भी सम्राट् उसे विरत नहीं कर सकता। नागरिक दायित्वों के सम्बन्ध में धर्म भावना को ध्यान में रख कर ही विचार करना चाहिए। इस दृष्टि से यह सिद्धान्त कि प्रत्येक मनुष्य दो राज्यों का नागरिक है, पुराना ही था। लेकिन इस सिद्धान्त का प्रयोग नया था। ईसाई के लिए बृहत्तर राज्य, केवल मानव परिवार नहीं था, प्रत्युत साम्प्रतिक राज्य, ईश्वर का राज्य था। इस राज्य में मनुष्य शाश्वत जीवन का उत्तराधिकारी था। इस राज्य के अन्तर्गत वह एक ऐसे भवितव्य की प्राप्ति कर सकता था जिसे देने में कोई भी सांसारिक राज्य असमर्थ था।

यह सही है कि इस प्रकार की समस्या अकेले ईसाई धर्म ने ही प्रस्तुत नहीं की थी। रोमन सम्राट के अन्य धर्मों में भी ईसाइयत की ये विशेषताएँ पायी जाती थीं। यूनान और रोम के पुराने देशज सम्प्रदाय, यद्यपि उनका विकास राजनैतिक

प्रमोजनो से हुआ था, दूसरी सतान्दी के अन्त तक, पूर्वी देशों में उत्पन्न होने वाले विविध धर्मों के धाने पराभूत हो चुके थे। ईसाई धर्म इन धर्मों में से केवल एक धर्म था। पापग्रस्त और ससार से बलात् पीड़ी को मुक्ति और शाश्वत जीवन प्रदान करने तथा आध्यात्मिक सन्तोष देने की कला में निपुण पुरोहितों के एक वर्ग ने सदा करने की दृष्टि से ये सभी धर्म एक से थे।

“दमन तथा शक्तिहीनता के बोझिल वातावरण में मनुष्यों की इतनी आत्माएँ भरन असाह से स्वर्ग के आशापूर्ण आश्रय के लिए तालाबित रहती थी।”¹

उस युग की यही वह सामाजिक अवस्था थी जिसके ऊपर ईसाइयत तथा धर्म्य आश्रय धर्मों का प्रसार निर्भर था। धार्मिक तथा ससारोत्तर स्वार्थ की तथा धार्मिक सत्ताओं की स्वतन्त्रता की वृद्धि के साथ ही उस पुरानी परम्परा ने साम बिस्ते धर्म को राज्य का पिछलगू बना रखा था, सम्बन्ध-विच्छेद अपरिहार्य हो गया था। ईसाइयत—राज्य के अतिरिक्त चर्च—ने पुराने साम्राज्यिक विचार का अन्तिम ध्वज तथा एक नये क्रांतिकारी विकास का प्रस्थान-चिह्न प्रकट किया।

विश्व साम्राज्य धर्म के समर्पण के बिना सर्वहो भ्रमम्भव था। प्राचीन काल में लोगो, बर्बली और नगरों के भूद में राष्ट्रीयता जैसा कोई प्राधुनिक भाव नहीं था। उस समय लोगो को एकता के सूत्र में बाँधने वाला एकमात्र संपन्न तत्व धर्म ही था। सिकन्दर और उसके उत्तराधिकारियों ने प्रारम्भ से ही इस विद्या में पूर्ण को प्रयास अनुसरण किया था। रोम को भी इसी रास्ते पर चलने के लिए विवश किया गया। पूर्वी प्रान्तों में प्रारम्भिक सम्राटों की जीवन-काल में भी पूजा होती थी और मृत्यु के बाद भी। लेकिन, गणराज्य से साम्राज्य तक धाने वाले मर्वादात्मिक प्रविद्यो ने इन्हीं में इस प्रक्रिया को रोक लिया। लेकिन, सविधानवाद धीरे-धीरे भूला पड़ता गया। दायोक्लेटियन (Diocletian) की धर्महीनता में साम्राज्य के पुनर्गठन के साथ और इस सम्राट् द्वारा मिथ्रेय्ज्म (Mithraism) को राजधर्म बना लेने के परिणामस्वरूप रोम में भी एक प्रकार की खिलाफत की स्थापना हो गई। लेकिन, यह अवस्था भी केवल कुछ ही समय के लिए उपयोगी प्रमाणित हुई। धर्म की शक्ति की वृद्धि ने पहले तो सम्राट् की पूजा का वष प्रशस्त किया लेकिन, धर्म में सम्राट् की पूजा को भ्रमम्भव कर दिया। इस समय धर्म का स्वरूप बदल गया था। अब धर्म राज्य का अनुचर मात्र नहीं रहा था। धार्मिक संपन्न स्वायत्ततापूर्ण था। वह राज्य के साम समानता के घराबल पर खड़ा था और एक प्रकार से राज अधिक महत्त्वपूर्ण हितों का प्रतिनिधित्व करता था। धर्मो धर्म-भावना के कारण ईसाई यह नहीं मान सकता था कि प्राध्यात्मिक मामलों में सम्राट् का निर्णय अन्तिम निर्णय है। जहाँ धार्मिक और प्राध्यात्मिक सत्ता के स्रोत के रूप में रोम के दावे में एकराणी रद्द दिया जाए, वह साम्राज्य के नागरिक अवस्था संज्ञिक के रूप में निष्ठ

1. Franz Cumont, *After Life in Roman Paganism* (1922), 140 एता लेखक का *The Oriental Religions in Roman Paganism*, Ed. trans. (1911), Ch. II भी देखिए।

पूर्वक सहयोग कर सकता था। चर्च इस बात के लिए तैयार था कि वह लौकिक सत्ता का समर्थन करे, राजभक्ति और आदेशपालन के गुराँ की शिक्षा दे तथा अपने सदस्यों को नागरिकता के कर्तव्यों में प्रशिक्षित करे।

ईसाई धर्म की स्थिति की विचित्रता का कारण यह था कि उसने मनुष्य की प्रकृति के दो रूप माने थे तथा मनुष्य के जीवन के ऊपर दो प्रकार का नियन्त्रण स्वीकार किया था। ईसाई धर्म की दृष्टि से आध्यात्मिक और लौकिक हितों में आधारभूत अन्तर था। इसीलिए, ईसाइयों के लिए आध्यात्मिक और राजनैतिक सत्ताओं का सम्बन्ध एक नई समस्या थी। इस विषय पर उसने विचार राजनैतिक दायित्व के सम्बन्ध में पुराने साम्राज्यिक विचार की दृष्टि से राजप्रोहारमक ही ठहराए जाते। इसी प्रकार, साम्राज्यिक विचार ईसाई धर्म के दृष्टिकोण से मूलतः पैगन और अधार्मिक था। पैगन की दृष्टि में धर्म और नैतिकता के उच्चतम कर्तव्य राज्य में प्रतीकारमक रूप में सम्राट के व्यक्तित्व में निहित थे। सम्राट सर्वोच्च नागरिक सत्ता होने के साथ साथ दिव्य भी था। ईसाई की दृष्टि में धर्म के कर्तव्य सबसे ऊँचे कर्तव्य थे और इनके लिए वह सीधे ईश्वर के निकट ऋणी था। ईसाई इस बात को स्वीकार नहीं करना था कि ईश्वर और मनुष्य के सम्बन्ध के क्षेत्र में कोई लौकिक सत्ता हस्तक्षेप करे। इसीलिए, ईसाई इस बात के लिए प्रस्तुत नहीं था कि वह सम्राट के व्यक्तित्व को धार्मिक सम्मान भी प्रदान करे। वह सत्ता, जो इस उच्चतर सम्बन्ध पर जार देती थी और जो आत्मा और परमात्मा के बीच समक स्थापित करने का साधन प्रदान करती थी उन सत्ताओं से भिन्न और स्वतन्त्र थी, जिनका उद्देश्य केवल भौतिक और लौकिक जीवन यात्रा का निर्वाह करना था। इसीलिए, ईसाई धर्म ने एक ऐसी समस्या को उत्पन्न किया जिससे प्राचीन सत्ता परिचित नहीं था। यह समस्या चर्च और राज्य की थी। इस समस्या में निष्ठाओं का एक ऐसा विभाजन निहित था, जो नागरिकता सम्बन्धी प्राचीन विचार में नहीं पाया जाता था। यदि नैतिक और धार्मिक सत्ताओं को राज्य तथा कानूनी व्यवस्था से स्वतन्त्र और उच्चतर न माना जाता, तो इस बात की कल्पना करना मुश्किल है कि स्वतन्त्रता ने यूरोप के राजनैतिक दर्शन में इतना महत्वपूर्ण भाग लिया होता।

स्थिति यह थी कि कानूनी स्थापना के पूर्व ही चर्च सिद्धान्त तथा धार्मिक संगठन की दृष्टि में बहुत सक्रियशाली हो गया था। इस तथ्य में उसे साम्राज्य का महत्वपूर्ण भाग बना दिया था। जब तक वह एक ऐच्छिक और अव्यवस्थित संगठन था, राज्य के साथ उसने सम्बन्ध के किसी सिद्धान्त की आवश्यकता नहीं थी। जब उसकी स्थापना हो गई, आध्यात्मिक मामलों में उसकी स्वतन्त्रता अधिक स्पष्ट दिखाई देने लगी। किसी भी धार्मिक राजनीतिज्ञ ने यह कभी नहीं कहा कि चर्च और राज्य सदैव ही एक-दूसरे से अलग रहकर काम करता सकते हैं। यद्यपि शरीर और आत्मा अलग-अलग हैं, फिर भी उनका घनिष्ठ सम्बन्ध है। इसी प्रकार चर्च और राज्य भी एक-दूसरे में अलग अलग होने पर आपस में सम्बन्धित हैं। राज्य और चर्च एक-दूसरे से स्वतन्त्र थे, फिर भी, वे एक-दूसरे के सहायक थे। ये दोनों ही सत्ताएँ हम समय में और हम संसार के परचातु मानव जीवन का सामल करने के लिए ईश्वर

को धोर से नियुक्त की गई थीं। ईसाई की दृष्टि में राज्य की धात्ता का पामन करना निश्चित रूप से एक गुण था जो ईश्वर ने अन्य किसी नैतिक दायित्व की भांति ही मनुष्य के ऊपर आरोपित किया है। फिर भी यह एक निरपेक्ष दायित्व नहीं है। कोस्टेन्टाइन (Constantine) ने वैधिक रूप से चर्च की स्थापना इसलिए की थी क्योंकि उसका अनुशासन राज्य की सहायता कर सकता था। इसी प्रकार, ईसाई शासक का कर्त्तव्य था कि वह चर्च को पुष्ट करे और उसकी रक्षा करे। उसके कर्त्तव्य में यह भी शामिल था कि वह चर्च के सिद्धान्त की पवित्रता की रक्षा करे। यह कर्त्तव्य शासक के लौकिक स्वरूप से प्रतिकूल नहीं था। इसका अभिप्राय यह भी नहीं था कि शासक को सिद्धान्त का निर्णायक बना दिया गया हो। ईसाई धर्म के अनुसार दो प्रकार के कर्त्तव्य थे, प्राध्यात्मिक और लौकिक। इन दोनों में यदा कदा विरोध हो सकता था लेकिन, अन्तिम रूप से ये दोनों एक-दूसरे से अलग नहीं थे। इसके अनुसार दो संस्थागत संगठन भी आवश्यक थे। ये दोनों संगठन एक-दूसरे से अलग-अलग थे, फिर भी उन्हें एक-दूसरे की आवश्यकता थी। सामान्य अवस्थाओं में ये संगठन एक-दूसरे की सहायता भी करते थे।

इस सिद्धान्त में सत्य और स्पष्टता की सम्भावनाएँ स्पष्ट हैं। हम ऐसे किसी ईसाई समाज की कल्पना नहीं कर सकते जिसमें इस प्रकार की कठिनाइयाँ उत्पन्न न हों। ये कठिनाइयाँ स्वयं नैतिक जीवन की जटिलता को ही व्यक्त करती हैं। इसलिए, यह प्रदर्शित करना बहुत सामान है कि चर्च और राज्य वास्तव में स्वतन्त्र नहीं थे। जिस समय चर्च की स्थापना हुई थी, उस समय वह सम्राट की सहायता के ऊपर निर्भर था। बाद में उसकी शक्ति बढ़ गई और वह लौकिक सत्ता के लिए खतरा बन गया। सन्त आगस्टाइन जैसे विचारक में धार्मिक सहिष्णुता के सम्बन्ध में जो अलग-अलग मिलती हैं, उनसे इस समस्या की कठिनाइयों का अनुमान किया जा सकता है। सिद्धान्त रूप से ईसाई धर्म केवल बल के ऊपर आधारित नहीं रह सकता था। ईसाई राजनीतिज्ञ हृदय से यह स्वीकार करता था कि नास्तिकता घोर पाप है। लेकिन, वह ईसाई धर्म का प्रचार उन लोगों के प्रतिरोध में नहीं कर सकता था जो अपने प्रजाजनों के सांसारिक और शासक कल्याण के लिए उत्तरदायी थे। अपने जीवन के प्रारम्भ में आगस्टाइन (Augustine) ने मनेचियनों के खिलाफ बल प्रयोग का विरोध किया था। लेकिन बाद में डोनेटिस्टो (Donatists) के साथ अपने बाद विवाद में उसने कहा था कि नास्तिक के स्वयं उसकी आत्मा को भर्साई के लिए ही ईसाई धर्म स्वीकार करने के लिए विवश किया जाना चाहिए। इसी प्रकार, यह एक सादा ऐतिहासिक तथ्य था कि कौंसिल ऑफ निक्काया (Council of Nicaea) में एरियनों (Arians) को पराजित करने में कोस्टेन्टाइन (Constantine) का प्रभाव निर्णायक रहा था। लेकिन, कोई भी ईसाई अपने धर्म की हत्या किए बिना यह स्वीकार नहीं कर सकता था कि त्रिदेव (Trinity) का परम्परागत सिद्धान्त सम्राट के आदेश के द्वारा निर्मित हो गया था। समस्या का केन्द्रबिन्दु यह था कि चर्च और राज्य के क्षेत्राधिकारों को निश्चित कर दिया जाए। यद्यपि, मध्य युग के अन्त तक क्षेत्राधिकार सम्बन्धी प्रश्न उठते रहे थे, तथापि सामान्य परिस्थितियों के लिए

सेनाधिकार की सीमाएँ काफी हद तक स्पष्ट कर दी गई थी। शुरु में मुख्य आवश्यकता धार्मिक मामलों में चर्च की स्वतन्त्रता पर जोर देना था।

अम्ब्रोजे, आगस्टाइन और ग्रेगोरी

(Ambrose, Augustine, And Gregory)

इन प्रश्नों के सम्बन्ध में चर्च के अधिकारियों का क्या दृष्टिकोण था और विविध संकल्पनाओं में सूक्ष्म भेद का कितना अभाव था, इस बात को हम चर्च की स्थापना के बाद की दो शताब्दियों के तीन महान् विचारकों के सन्दर्भ से समझ सकते हैं। ये तीन विचारक थे चौथी शताब्दी के उत्तरार्द्ध में मिलान का सन्त अम्ब्रोजे, पाँचवीं शताब्दी के शुरु में सन्त आगस्टाइन और छठी शताब्दी के उत्तरार्द्ध में सन्त ग्रेगोरी। इनमें से किसी भी व्यक्ति ने चर्च तथा राज्य के साथ उसके सम्बन्ध के बारे में किसी व्यवस्थित दर्शन का निर्माण नहीं किया। वे ईसाई विचारधारा के निर्माणकारी युग के व्यक्ति थे और उन्होंने तत्काल बहुत्व के प्रश्नों पर ही विचार किया है। लेकिन, उन सबने ऐसे विचारों को व्यक्त किया है जो ईसाई विश्वासों के आवश्यक भाग थे और जो चर्च तथा धर्म के सम्बन्धों के विषय में ईसाई विचारधारा के एक अभिन्न भग्न बन गए। सन्त अम्ब्रोजे ने धार्मिक मामलों में चर्च की स्वतन्त्रता पर प्राथमिक बल दिया है। यह मानने का कोई कारण नहीं है कि इस दिशा में वह अपने युग के ईसाइयों से भिन्न विचार रखता था। लेकिन, सिद्धान्त के सम्बन्ध में उसकी स्पष्टीकृत ने और विरोध के बावजूद उसकी उत्साहपूर्ण निष्ठा ने उसे एक ऐसी अधिकारपूर्ण स्थिति प्रदान कर दी है कि बाद में बाद-विवादों में जब कभी यह प्रश्न उठा, ईसाई लेखकों ने उसका सहारा लिया। उदाहरण के लिए सन्त अम्ब्रोजे ने स्पष्ट रूप से कहा है कि धार्मिक मामलों में चर्च का सभी ईसाइयों के ऊपर, सम्राट के ऊपर भी अधिकार है। अग्य किसी ईसाई की भाँति सम्राट भी चर्च का ही पुत्र है। वह "चर्च के अन्दर है, चर्च से ऊपर नहीं है।"¹ उसने सम्राट वलेंटिनियन (Emperor Valentinian) को अपने एक पत्र में लिखा था, "विशेष ईसाई सम्राटों के निर्णायक हैं, सम्राट विषयों के नहीं।" उसने यह कभी नहीं कहा कि नागरिक सत्ता का आदेश नहीं मानना चाहिए। लेकिन, उसने यह अवश्य कहा कि धर्माचार्यों का यह न केवल अधिकार है प्रत्युत् कर्तव्य भी है कि वे आचार्यों के सम्बन्ध में सौकन शासकों का नियमन करेंगे। उसने इस व्यवस्था की न केवल शिक्षा दी, प्रत्युत् इसका पालन भी किया। एक प्रसिद्ध अवसर पर उसने सम्राट थियोडोसियस (Emperor Theodosius) की उपस्थिति में यूकलिस्ट (Eucharist) का समारोह करने से इनकार कर दिया था। इसका कारण यह था कि सम्राट थियोडोसियस ने थेसालोनिक् (Thessalonica) में हत्याकांड करवाया था। एक अन्य अवसर पर उसने इस समारोह को उस समय तक स्थगित रखा जब तक सम्राट ने एक ऐसे आदेश को

1. ये उद्धरण कालांदल में दिए गए हैं, *op cit*, Vol I, pp 180 में तथा बाद रिपब्लिश।

वापस नहीं ले लिया जिसे अम्ब्रोजे एक बिशप के विशेषाधिकारों के लिए हानिकर समझता था। एक और भवसर पर उसने सम्राट् बेंतेनटिनियन के आदेश पर एरियनों के प्रयोग के लिए चर्च देना नामजूर किया। उसने कहा, "महत्तों पर सम्राटों का अधिकार है, चर्चों पर बिशपों का।" उसने लौकिक सम्पत्ति पर बिशपों के अधिकारों की भी शर्त थी। सम्राट् का अधिकार स्वीकार किया। लेकिन, उसने कहा कि चर्च की इमारतें आध्यात्मिक उपयोग के लिए हैं और सम्राट् को उन्हें ध्वस्त करने का अधिकार नहीं है। तथापि, उसने यह भी नहीं माना कि सम्राट् के आदेशों का बलपूर्वक विरोध किया जाए। वह तर्क करने और भावबोध करने के लिए तैयार है लेकिन वह जनता को विद्रोह करने के लिए प्रेरित नहीं करता। इसलिए, अम्ब्रोजे के अनुसार लौकिक शासक आध्यात्मिक मामलों में चर्च के आदेश के अधीन हैं और कम-से-कम धार्मिक सम्पत्ति के सम्बन्ध में सम्राट् का अधिकार सीमित है। लेकिन, चर्च के अधिकार की रक्षा आध्यात्मिक साधनों द्वारा होनी चाहिए, प्रतिरोध द्वारा नहीं। अम्ब्रोजे ने सम्पत्ति के दोनो प्रकारों के बीच स्पष्ट सीमा विभाजन नहीं किया है।

समीक्ष्य युग का सबसे महत्वपूर्ण ईसाई विचारक अम्ब्रोजे का महान् शिष्य सेंट ऑगस्टाइन था। उसका दर्शन केवल थोड़ा सा ही व्यक्तित्व था। लेकिन, उसने प्राचीन काल के समस्त ज्ञान-विज्ञान को आत्मसात् कर लिया था। यह ज्ञान-विज्ञान उसके द्वारा ही मध्ययुग में पहुँचा। उसकी रचनाएँ विचारों की सान्धियों के बाद के नैतिक और प्रोटेस्टेंट विचारों ने खोदा है। यहाँ उन सारी बातों को दुहराने की आवश्यकता नहीं है जिनके बारे में वह सामान्य रूप से ईसाई विचारधारा से सहमत था और जिनका इस अध्याय में पहले ही उल्लेख किया जा चुका है। उसका सबसे महत्वपूर्ण विचार एक ईसाई राज्य का सिद्धान्त है। उसने इतिहास के एक विविष्ट दर्शन का भी प्रतिपादन किया है। इस दर्शन के अनुसार यह राज्य मनुष्य के आध्यात्मिक विकास का चरमोत्कर्ष है। ऑगस्टाइन की प्रामाणिकता के कारण यह सिद्धान्त ईसाई विचारधारा का एक अविच्छेद्य भग्न बन गया। यह सिद्धान्त मध्ययुग में तो चला ही चला, आधुनिक काल तक चलता आया है। इस विषय पर रोमन नैतिक ही नहीं, प्रत्युत् प्रोटेस्टेंट भी सेंट ऑगस्टाइन के विचारों से प्रभावित रहे हैं।

ऑगस्टाइन ने अपने महान् पुस्तक 'City of God' एक विशेष उद्देश्य को लेकर लिखी थी। पंगनों ने ईसाई धर्म के ऊपर यह आरोप लगाया था कि वह रोम की शक्ति के पतन के लिए और ४१० ई० में एलारिक (Alaric) द्वारा रोम के विनाश के लिए उत्तरदायी है। ऑगस्टाइन का मुख्य उद्देश्य इस आरोप का खण्डन करना था। प्रसंगवशात् उसने इस पुस्तक में अपने सभी दार्शनिक विचारों का विधान किया। उसने मानव इतिहास के महत्त्व और लक्ष्य के सम्बन्ध में अपने सिद्धान्त का निरूपण किया और इसी सिद्धान्त के अनुसार रोम के इतिहास को उसके उचित सदर्भ में रखने की चेष्टा की। इसके लिए यह आवश्यक था कि इस प्राचीन विचार को फिर से प्रस्तुत किया जाए कि मनुष्य दो नगरों का नागरिक है— अपने जन्म के नगर का और ईश्वर के नगर का। सेनेका और मार्कस ने इस के

वा जो धार्मिक धर्म बताया था, वह प्रॉगस्टाइन की रचनाओं में बिल्कुल स्पष्ट हो जाता है। मनुष्य की प्रकृति के दो रूप हैं—आत्मा और शरीर। इसलिये, मनुष्य इस ससार का नागरिक है और ईश्वरीय नगर का भी। मानव जीवन का आधार-भूत तथ्य मानव हितों का विभाजन है। मनुष्य के लौकिक हित उससे शरीर से सम्बन्ध रखते हैं, मनुष्य के पारलौकिक हित उसकी आत्मा से सम्बन्ध रखते हैं। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, यह भेद नीतिशास्त्र और राजनीति सम्बन्धी सम्पूर्ण ईसाई विचारधारा के मूल में निहित था।

संत प्रॉगस्टाइन ने इस भेद को मानव इतिहास का ज्ञान प्राप्त करने की कुंजी मान लिया है। मानव इतिहास सदैव ही दो समाजों के पारस्परिक सम्पर्क द्वारा नियन्त्रित होता है। एक और ससार का नगर है। यह मनुष्य की अधोमुखी प्रवृत्ति धर्म, क्रोध, मद, लोभ, मोह आदि के ऊपर आधारित है। दूसरी और ईश्वर का नगर है। वह स्वर्गीय शांति और आध्यात्मिक मुक्ति की आशा के ऊपर आधारित है। पहला संतान का राज्य है। इसका इतिहास उस समय से प्रारम्भ होता है जब से संतान ने देवदूतों की अवज्ञा प्रारम्भ कर दी। इसके मूलतत्त्व धर्सीरिया और रोम के वंगन साम्राज्यों में विशेष रूप से पाये जाते हैं। दूसरा साम्राज्य ईसा का है। यह पहले हिब्रू राष्ट्र में और फिर बाद में चर्च में तथा ईसाई धर्म की समीकृत करने वाले साम्राज्य में निहित रहा है। इतिहास इन दो समाजों के सम्पर्क की नाटकीय कथा है। अंत में विजय ईश्वरीय नगर की ही होगी। शांति केवल ईश्वरीय नगर में ही सम्भव है। केवल आध्यात्मिक राज्य ही स्थायी है। रोम के पतन के सम्बन्ध में प्रॉगस्टाइन की यह व्याख्या है। सभी सासारिक राज्यों का नाश होना जरूरी है। सासारिक शक्ति नश्वर और क्षणभंगुर है। यह मानव प्रकृति के उन पक्षों पर आधारित है जिनके कारण निश्चित रूप से सड़ाई तथा साम्राज्य विस्तार की लिप्ता उत्पन्न होती है।

तथापि, इस सिद्धान्त की व्याख्या करते समय और विशेष रूप से इसे ऐतिहासिक तथ्यों के ऊपर लागू करते समय एक सावधानी की आवश्यकता है। प्रॉगस्टाइन का यह मन्तव्य नहीं था कि सासारिक नगर को अवशय ईश्वरीय नगर की वर्तमान मानव संस्थाओं के साथ सटीक ढंग से समीकृत किया जा सकता है। जब एक हर्ष-मान मानव संगठन था। लेकिन वह ईश्वर का राज्य नहीं था। लौकिक शासन तो बुराई की शक्तियों के साथ और भी कम समीकृत किया जा सकता था। धार्मिक राजनीतिज्ञ जो नश्वरता के दमन के लिए साम्राज्य की शक्ति का सहारा लेता था, शासन को संतान के राज्य का प्रतिनिधि नहीं बता सकता था। समस्त ईसाइयों की भाँति प्रॉगस्टाइन का भी यह विश्वास था कि 'समस्त शक्तियाँ ईश्वर की हैं।' उसका यह भी विश्वास था कि शासन में बल का प्रयोग पाप के कारण आवश्यक हो जाता है और यह पाप का ईश्वर की ओर से निर्धारित उपचार है। इसी कारण प्रॉगस्टाइन ने दोनों नगरों को देखने में अलग-अलग नहीं माना। सासारिक नगर संतान का और सभी दुष्ट मनुष्यों का राज्य है। स्वर्गीय नगर इस सार में और परलोक में मुक्त आत्माओं का समय है। सासारिक जीवन में ये दोनों

समाज एक दूसरे से मिले हुए हैं। वे केवल अंतिम निर्णय के अवसर पर ही प्रत्यक्ष होंगे।

लेकिन, इसके साथ ही मॉगस्टाइन का यह विचार अवश्य था कि पंगन साम्राज्य बुराई के राज्य से कुछ मिलते अवश्य हैं यद्यपि वे उसके साथ पूरी तरह समोह्य नहीं हैं। वह चर्च को ईश्वरीय नगर का प्रतिनिधि भी समझता था यद्यपि ईश्वरीय नगर धार्मिक संगठन के साथ समीकृत नहीं किया जा सकता। मॉगस्टाइन की विचार-धारा का एक सबसे महत्वपूर्ण तत्त्व यह है कि उसने चर्च को एक संगठित संस्था के रूप में मान्यता दी। मॉगस्टाइन का कहना था कि मनुष्य की मुक्ति और ईश्वरीय जीवन का साक्षात्कार तभी सम्भव है जब हम चर्च को समस्त विश्वव्यापी व्यक्तियों का एक सामाजिक सघ स्वीकार करें। मानव इतिहास में ईश्वर की करारा चर्च के माध्यम से ही कार्य करती है। इसी कारण ईसाई चर्च के उदय को वह एक युगांतकारी घटना समझता था। ईसाई चर्च का उदय सत् और असत् की शक्तियों के संघर्ष में एक नये युग का सूचक है। अब मनुष्य की मुक्ति चर्च के हितों के साथ जुड़ी हुई है। ये हित अन्य सभी हितों से ऊपर हैं।

इसलिए, मॉगस्टाइन के लिए चर्च का इतिहास अक्षरशः "सत्तार में ईश्वर का प्रयाण" (The March of God in the World) था। इस कथन को हीगेल (Hegel) ने कुछ सगढ़े ढंग से राज्य के ऊपर लागू किया था। मानव जाति एक परिवार है लेकिन उसका अन्तिम भविष्य इन पृथ्वी पर नहीं, प्रत्युत स्वर्ग में प्राप्त होता है। मानव जीवन में हमेशा ही एक संघर्ष—ईश्वर की धृष्टाई और विशाल आत्माओं की बुराई के बीच संघर्ष—चलता रहता है। समस्त मानवीय इतिहास ईश्वरी मुक्ति की योजना का महान् उद्घाटन है। इस योजना में चर्च का उदय एक निरालोक्य सण है। अब जाति की एकाता का अभिप्राय चर्च के नेतृत्व में ईसाई धर्म की एकता है। इनसे यह अनुमान निकालना आसान होगा कि तर्क की दृष्टि से राज्य को चर्च की 'लौकिक भुजा' (secular arm) बन जाना चाहिए। लेकिन, यह अनुमान आवश्यक नहीं है और परिस्थितियाँ ऐसी थीं कि मॉगस्टाइन संभवतः इस अनुमान को निवाल भी नहीं सकता था। लौकिक और धार्मिक शासकों के सम्बन्ध के बारे में उसका सिद्धान्त अपने युग के अन्य लेखकों की ही भाँति प्रत्यक्ष था। इसलिए, इस विषय पर बाद में जो वाद-विवाद हुए, उनमें दोनों पक्ष समान रूप से उसका प्रमाण दे सकते थे। लेकिन कुछ बातें ऐसी हैं जिन्हें उनसे सदियों तक के लिए सुलझा दिया—राज्य को ईसाई राज्य होना चाहिए, उसे एक ऐसे समाज की सेवा करनी चाहिए जो समान ईसाई धर्म के कारण एक हो, उसे एक ऐसे जीवन की व्यवस्था करनी चाहिए जिसमें आध्यात्मिक हित अन्य समस्त हितों से ऊपर हो। इस राज्य को धर्म

1. यह स्वतंत्र करना चाहिए कि मॉगस्टाइन के विचार का एक अन्य पक्ष भी है। उसका चरित्र दो पक्षों में बँटा हुआ था—धार्मिक राजनीतिज्ञ और ईसाई रहस्यवादी। दूसरे पक्ष में वह ईश्वरपूजा की व्यक्तिगत प्रवृत्ति था। परन्तु इनके साथ सम्बन्ध मानता था। प्रोटेस्टेंट प्रवृत्ति के लेखक उनकी इसी रूप में व्याख्या करेंगे। लेकिन, ऐतिहासिक दृष्टिकोण से और नये युग पर उनके प्रभाव का दृष्टि से पुस्तक में दिया गया वर्णन नहीं दे।

की पवित्रता की रक्षा करते हुए मानव मुक्ति का प्रयास करना चाहिए। जेम्स ब्राइस (James Bryce) का यह कहना नहीं है कि पवित्र रोमन साम्राज्य (Holy Roman Empire) का गिद्दान्त ऑगस्टाइन ने ईश्वरीय नगर का ऊपर निर्मित हुआ था। लेकिन, यह गिद्दान्त साम्राज्य के पतन के साथ ही लुप्त नहीं हो गया। मध्यवीं शताब्दी के विचारकों के लिए यह समझना बड़ा कठिन था कि राज्य धार्मिक विद्वानों के समस्त प्रश्नों में अन्तर्गत नहीं हो सकता है। उन्नीसवीं शताब्दी तक म. ग्लैडस्टन (Gladstone) यह तर्क कर सकते थे कि राज्य की एक अन्तरात्मा होती है जिसकी वजह से यह धार्मिक मूल्यों और अमूल्यों की पहचान कर सकता है। एक अच्छे राज्य को अनिवार्यतः ईसाई धर्मावलम्बी होना चाहिए, ऑगस्टाइन ने इस तथ्य का अत्यन्त महत्त्व देकर प्रतिपादन किया है। उनमें मिमरो तथा ईसा में पहले के अन्य लेखकों के इन विचारों को स्वीकार नहीं किया कि अच्छे राज्य का मध्य न्याय को प्राप्त करना है। ऑगस्टाइन का आचार यह था कि सम्भव कोई भी पवित्र साम्राज्य यह नहीं कर सकता। जब तक राज्य का सम्बन्ध ईश्वर की उपस्थिति नहीं करता, जो उसे करनी चाहिए, तब तक यह कहना विरोधी है कि राज्य प्रत्येक व्यक्ति को उगका दे दे सकता है।¹ ऑगस्टाइन ने अपने इतिहास विषयक दर्शन के कारण यह स्वीकार किया कि ईसा में पहले के साम्राज्य कुछ वर्षों में राज्य अस्तित्व रहे थे लेकिन उगका स्पष्ट मत है कि वे पूरी तरह से राज्य नहीं थे। पूर्ण राज्यों की स्थापना तो ईसाई धर्म के उद्देश्य के पदचान्त्र ही हुई है। वास्तव में राज्य बही है जिसमें अच्छे धर्म में विद्वानों का समावेश होता है और इस विद्वानों की विधि तथा सत्ता के द्वारा कार्य करना जाता है (बाद की बात ऑगस्टाइन ने माफ-माफ नहीं की है)। ईसाई धर्म के अस्तित्व के पदचान्त्र कोई भी राज्य उग समय तक न्यायपूर्ण नहीं हो सकता जब तक कि वह ईसाई धर्म का अन्तर्गत नहीं हो। जिस साम्राज्य का धर्म से कोई सम्बन्ध नहीं होता, वह न्यायविहीन होता है। राज्य का ईसाई स्वरूप इस धार्मिक गिद्दान्त में निहित है कि राज्य का उद्देश्य न्याय तथा सत्ता को प्राप्त करना है। विभिन्न विभिन्न प्रकार के राज्य का अस्तित्व होना आवश्यक है। कारण यह है कि सामाजिक संगठन का अन्तिम रूप धार्मिक है। हाँ, इस विषय पर वाद-विवाद हो सकता है कि यह सत्य क्या रूप धारण करेगा।

सन्त अम्ब्रोस (St. Ambrose) और सन्त ऑगस्टाइन के राजनैतिक विचारों का यह तर्क जो विचारण दिया गया है, उनमें मुख्य प्राप्ति इसी बात पर है कि धार्मिक साम्राज्यों में धर्म को स्वतन्त्र होना चाहिए और सामान्य दो व्यवस्थाओं में विभक्त रहता है—राजनैतिक तथा धार्मिक। इस स्थिति का अभिप्राय यह था कि केवल धर्म ही स्वतन्त्र न रहे, प्रत्युत सीविक शासन भी उस समय तक स्वतन्त्र रहे जब तक कि वह अपने उचित अधिकार-क्षेत्र में कार्य करता है। सन्त पाव ने रोमन

1. ऑगस्टाइन ने मिमरो की राज्य-विषयक परिभाषा पर जो आपत्ति की है, उसके अर्थ के अन्तर्गत में विद्वानों में मतभेद रहा है। डॉ० एच० डेकार्ड ने अपने *The Growth of Political Thought in the West*, 1932, pp 154 में नामक धर्म में डॉ० सी० कार्लोविक और डॉ० एन० डिग्ले की व्याख्या पर टीका की आपत्ति की है।

के तेरहवें अध्याय में नागरिक आदेशपालन के, सत्तारूढ़ पक्ष के प्रति घबोहता के कर्तव्य का अत्यन्त आग्रहपूर्वक प्रतिपादन किया था। चर्च की बढ़ती हुई शक्ति से इस धारणा पर कोई आघात नहीं पहुँचा। इस युग के धर्माचार्य नागरिक शासन के परमाधिकारों (prerogatives) में कोई हस्तक्षेप नहीं करना चाहते थे। लैटिन शासकों की पवित्रता के सम्बन्ध में सबसे जोरदार दावा उस महान् और शक्तिशाली पोप की रचनाओं में उपलब्ध होता है जिसे मध्ययुगीन पोपशाही का जनक कहा गया है। सन्त गिगोरी (St. Gregory) ने सोम्वार्ड्स के खिलाफ इतनी की रक्षा करने में अपूर्व सफलता प्राप्त की। पश्चिमी यूरोप और उत्तरी अफ्रीका में ग्याप और सुशासन के समर्थक के रूप में उसका प्रभाव भी बहुत बड़ा हुआ था। उसने प्रभाव के फलस्वरूप रोमन चर्च की प्रतिष्ठा बहुत अधिक बढ़ गई। लैटिन शासकों को दुर्बलता में उसे इस बात के लिए भी विवश कर दिया कि वह राजनैतिक शासकों के कर्तव्यों को धारण करे। लेकिन धर्माचार्यों में एकमात्र गिगोरी ही ऐसा विचारक है जो राजनैतिक शक्ति के आदेशों का सविनय भाव से पालन करने पर जोर देता है।

गिगोरी का विचार यह मालूम पड़ता है कि एक दुष्ट शासक की आज्ञा का भी मूक होकर सविनय भाव से पालन करना चाहिए। इस बात को तो अन्य ईसाई लेखक भी स्वीकार कर लेते कि दुष्ट शासक की आज्ञा का पालन होना चाहिए लेकिन यह आशीर्वादन प्रुपचाप निष्क्रिय भाव से हो, इसको कोई स्वीकार नहीं करता। गिगोरी ने अपने *Pastoral Rule* नामक ग्रन्थ में इस बात पर विचार किया है कि बिना अपने अनुयायियों को किस प्रकार की शिक्षा दें। इस पुस्तक में उसने यह भी जोर देकर कहा है कि प्रजाजनो को न केवल अपने शासकों की आज्ञाओं का पालन ही करना चाहिए प्रत्युत् उन्हें अपने शासकों के जीवन की न तो आलोचना ही करनी चाहिए और न उनके सम्बन्ध में कोई निर्णय ही देना चाहिए।

“यदि शासकों के कार्य दोषपूर्ण हों, तब भी उन्हें मूँह की तलवार से काटना नहीं चाहिए। यदि कभी भूल चूक से जबान उनकी आलोचना भी करने लगे तो हृदय को परचाताप की भावना से नत हो जाना चाहिए जिससे कि जबान भी अपनी गतती मान ले। यदि जबान अपने से ऊपर की शक्ति की आलोचना करती है, तो उसे उस ईश्वर के निर्णय से डरना चाहिए जिसने उस शक्ति को स्थापित किया है।”¹

एक ऐसे युग में जब कि सम्राटों द्वारा चर्च के नियन्त्रण की अपेक्षा पराजय अधिक बढ़ा खतरा हो गया था, शासन की पवित्रता का यह सिद्धान्त अस्वाभाविक नहीं था। यह सही है कि गिगोरी ने पाप दोषों, लैटिन और धार्मिक एक प्रकार से राजनैतिक शक्ति थी, लेकिन फिर भी सम्राटों को तबसे गए उसके पक्ष में तथा सन्त चम्रोले की अशान्ति और विरोधों में स्पष्ट अन्तर है।² गिगोरी उन कार्यों का विरोध करता है जिन्हें वह धार्मिक समझता है लेकिन वह आज्ञा का पालन करने से मूँह नहीं मोड़ता। उसका विचार यह मालूम पड़ता है कि सम्राट् को धर्म का

¹ Quoted by Carlyle, *op cit*, Vol I, p 152, n 2

² See Letters quoted by Carlyle, *op cit*, Vol I, pp 153 ff

करने का भी अधिकार है वगैरह कि वह निन्दा महने के लिए तय्यार हो। 'गामक' की शक्ति ईश्वर की शक्ति है। सम्राट् से बड़ा केवल ईश्वर है और कोई नहीं। शासक के कार्य अन्तिम रूप से ईश्वर तथा उनकी अन्तरात्मा के जीव में हैं।

दो तलवारें

(The Two Swords)

चर्च के संस्थापकों के युग में ईसाई विचारकों ने जिस विचारधारा का विकास किया था, उसके अनुसार एक दुन्देरे संगठन की आवश्यकता थी। यह दुन्देरा संगठन दो प्रकार के धर्मों की रक्षा के लिए आवश्यक था। प्राप्यात्मिक हित और साम्प्रदायिक हित के विषय हैं और वे धर्माचार्यों की विद्या के अन्तर्गत आते हैं। साम्प्रदायिक अथवा लौकिक हित तथा शान्ति, व्यवस्था और न्याय की रक्षा नागरिक शासन के विषय हैं। शासक इन उद्देश्यों की पूर्ति का प्रयास करते हैं। धर्माचार्यों और नागरिक अधिकारियों के बीच पारस्परिक सहायता का भाव रहना चाहिए। पारस्परिक सहायता के भाव का यह अभिप्राय बड़ा नहीं था कि यदि सराजबत्ता उत्पन्न हो, तो चर्च हस्तक्षेप न करे या यदि चर्च में भ्रष्टाचार आ जाए, तो राजसत्ता हस्तक्षेप न करे। तथापि, सामान्य धारणा यह थी कि दोनों धर्म-अधिकारों को अलग-अलग रहना चाहिए तथा उन्हें एक दूसरे की मर्यादा की रक्षा करनी चाहिए।

इस सिद्धान्त की अकसर दो तलवारी अथवा दो सत्ताओं का सिद्धान्त बना जाता है। पाँचवीं शताब्दी के अन्त में पोप गेलेशियस प्रथम (Pope Gelasius I) ने इस सिद्धान्त का प्रामाणिक विवेचन उपस्थित किया था। आरम्भिक मध्य युगों की यह स्वीकृत परम्परा रही। लेकिन, आगे चल कर जब धर्माचार्यों और शासकों के सम्बन्धों में वाद-विवाद उत्पन्न हुआ, तब यह सिद्धान्त टूटने-ना लगा। वाद-विवाद के युग में भी उदार विचारों के व्यक्ति दुन्देरे नियन्त्रण के इस सिद्धान्त को अपना आदर्श मानते रहे थे। वे व्यक्ति दोनों विरोधी पक्षा के अतिवादी दावों को स्वीकार नहीं करते थे। बूकि गेलेशियस कुस्तुनानिया के सम्राट् को लिख रहा था और उसका उद्देश्य पूर्व में बंदूती हुई नास्तिकता के विरुद्ध पश्चिम में बंदूक सिद्धान्त की रक्षा करना था, अतः उसने स्वभावतः सन्त अम्ब्रोस (St. Ambrose) द्वारा निर्दिष्ट पद्धति का अनुसरण किया। सैद्धांतिक मामला में सम्राट् को अपनी मर्जी धर्माचार्यों के अधीन रखनी चाहिए और उसे सिद्धान्त का नहीं, प्रत्युत् सीसों का प्रयोग करना चाहिए। इसका अभिप्राय यह है कि चर्च को अपने शासकों तथा पदाधिकारियों के माध्यम से समस्त धर्माचार्यों के ऊपर नियन्त्रण रखना चाहिए। यह हमारे अनिर्दिष्ट अन्य किसी उपाय से स्वतन्त्र तथा स्वातन्त्र्य सत्ता नहीं हो सकता।

"सर्वसत्तित्वमात्र ईश्वर की यह इच्छा है कि ईसाई धर्म के सिद्धांत और पादरी नागरिक विधि अथवा लौकिक अधिकारियों द्वारा नहीं, प्रत्युत् बिशपों और पादरियों द्वारा शासित होंगे।"¹

इस सिद्धान्त के अनुसार ही गेलेसियस (Gelasius) का प्राप्य है कि जहाँ आध्यात्मिक मामलों का सम्बन्ध हो, धर्माचार्यों पर उनके अपराधों के लिए शक्ति प्रदानतो में मुकदमा चटना चाहिए, लौकिक प्रदाततो में नहीं।

इस व्यावहारिक निष्कर्ष के पीछे जो दार्शनिक सिद्धान्त था, वह सन् प्रांगेस्टाइन की शिक्षा के अनुसार था। सन् प्रांगेस्टाइन के मत में आध्यात्मिक शासन और लौकिक शासन का भेद ईसाई धर्म का एक आवश्यक भग था। फलस्वरूप ईसाई धर्म का अनुसरण करने वाले प्रत्येक शासन के लिए यह एक नियम था। आध्यात्मिक और लौकिक सत्ता का एक ही हाथों में सम्मिश्रण ईसाई धर्म के विरुद्ध है। ईसा के अवतार के पूर्व तो यह सम्भवतः विधिसम्मत हो सकता था, लेकिन अब यह स्पष्ट रूप से संतान का कार्य है। मनुष्य की दुर्बलता और प्राकृतिक अभिमान तथा झूठार को कुचलने के लिए ईसा ने दोनों शक्तियों को घसत-घसत कर दिया था। ईसा मसीह ने स्वयं राजकीय और आध्यात्मिक शक्ति का एक साथ प्रयोग नहीं किया। ईसाई धर्म के अनुसार एक व्यक्ति का एक ही समय में राजा और पादरी होना नैर-वातुकी है। हाँ, यह अवश्य है कि दोनों शक्तियों को एक दूसरे को जम्बरत है।

“ईसाई मजहब को गारंटी अबन के लिए दिनों का उद्भूत है और विरात नमस्ते मानतो में स्वरथा स्थापित करने के लिए आश्रय के विनियम का उपयोग करते हैं।”¹

लेकिन, पादरी का उत्तरदायित्व लौकिक शासक की अवेक्षा अधिक भारी है। इसका कारण यह है कि पादरी निर्णय-दिवस (Day of Judgement) पर सभी ईसाइयों, भिन्ने शासक भी सम्मिलित हैं, की धारना के लिए उत्तरदायी हैं। शासक की पादरी की और पादरी की शासक की शक्ति का कदापि प्रयोग नहीं करना चाहिए।

इसलिए, सार्वदेशिक ईसाई समाज का सिद्धान्त, जो चर्च के महापण्डित से मध्ययुग में प्राण, प्राचीन काल के विद्वद्वाचो समाज के विचार में वितरित भिन्न था। वह धातव्य के चर्च और राज्य के विचारों से भी वितरित भिन्न था। वह धातव्य के विचारों में इसलिए भिन्न था क्योंकि धर्माचार्यों की दृष्टि में चर्च ऐसे व्यक्तियों का विशिष्ट समुदाय नहीं था जो अपनी मर्जी से ईसाई धर्म को स्वीकार कर आपस में मिले हो। उनके विचार से चर्च साम्राज्य की तरह ही सार्वदेशिक था क्योंकि दोनों में ही सभी मनुष्य शामिल थे। मानव जाति दो शासनों के प्रत्यक्ष एक समाज था। इनमें से प्रत्येक शासन का अपना कानून, विधान और प्रशासन के अपने भग और अपना विशिष्ट अधिकारक्षेत्र था। यह सिद्धान्त ईसा से पहले के सिद्धान्त से बिल्कुल भिन्न था। इसका कारण यह था कि इसने मनुष्यों की निष्ठा और आशाकारिता को दो धाराओं तथा दो शासनों के बीच विभक्त कर दिया था। ईसाई धर्म ने सार्वभौम समाज को धार्मिक व्याख्या प्रस्तुत की। उसने बताया कि मानव समाज का चरम उद्देश्य सुखी-की प्राप्त करना है। साधारण राज्य में शासकों की उपासना ही पवित्रता कायम रखनी चाहिए। ऐसा होने पर स्वयं का द्वार उन्मुख

1. Gelasius, *Tractatus*, op. cit., Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I., pp. 190 f., n. 1.

रहेगा। अपनी इस व्यवस्था से ईसाइयत ने ससार में न्याय का पक्ष लीया। अपने सांसारिक अधिकार के विचार के ऊपर ईसाई वर्तमान का भाव आरोपित किया। राज्य की नागरिकता के साथ ही साथ, बल्कि उसके ऊपर, स्वर्गीय समाज की सदस्यता का भाव प्रतिष्ठित किया। इस प्रकार, उसने ईसाई को दुहरे कानून और दुहरे शासन के अधीन कर दिया। ईसाई समाज के इस द्वंद्व पक्ष ने एक अनुपम समस्या को उत्पन्न किया। यूरोप के राजनैतिक दर्शन की प्रमुख विशेषताओं को निर्धारित करने में इस समस्या का सबसे अधिक हाथ था। मध्ययुग में मुख्य प्रश्न दोनों सत्ताओं के आपसी सम्बन्ध का था। लेकिन इसका प्रभाव सुदूरव्यापी हुआ। प्राध्यात्मिक स्वतन्त्रता के विरुद्ध और प्राध्यात्मिक स्वतन्त्रता के अधिकार में ही प्राधुनिक काल के व्यक्ति अधिकार और व्यक्ति-स्वातन्त्र्य के विचारों को जन्म दिया है।

Selected Bibliography

L' Augustinisme Politique By H X Arquilliere Paris 1934

'The Conception of Empire' By Ernest Barker. In *The Legacy of Rome* Ed Cyril Bailey, Oxford, 1923 (Reprinted in *Church, State and Society*, London 1930)

The Political Ideas of St Augustine & De Civitate Dei By Norman H Baynes Historical Association Pamphlet, No 104 London, 1938

Gregoire le grand By Louis Brohier, Paris 1938

A History of Mediaeval Political Theory in the West By R W Carlyle and A J Carlyle 6 Vols London, 1903 36, Vol 1 (1903), Part III

Christianity and Classical Culture By Charles N Cochrane Oxford, 1940

Roman Society from Nero to Marcus Aurelius By S Dill London 1904

Roman Society in the Last Century of the Western Empire By S Dill London 1898

The Life and Times of St Ambrose By F Homes Dudden 2 Vols Oxford, 1935

The Political Aspects of St Augustine's City of God By John Neville Figgis London, 1921

Introduction à l'étude de Saint Augustine By Etienne Gilson Paris, 1931, Ch IV

'Gregory the Great' By W H Hutton In *The Cambridge Medieval History* Vol 11 (1913) Ch VIII (13)

Paganism to Christianity in the Roman Empire By Walter W Hyde Philadelphia, 1916

'The Triumph of Christianity' By T M Lindsay In *The Cambridge Medieval History*, Vol I (1910), Ch. IV

The Growth of Political Thought in the West. By Charles H McIlwain, New York, 1932 Ch V

The Mind of Latin Christendom By Edward N Pickman. London, 1937 Ch II

The Church in the Roman Empire, By Sir William M Ramsay Second edition, revised, London, 1893, ch XV

Die Staats-und Sociallehre des hl Augustinus, By Otto Schilling Freiburg L B , 1910

'Thoughts and Ideas of the Period' (The Christian Roman Empire) By F H Stewart In *The Cambridge Medieval History* Vol I (1911), Ch XX.

लोक और उसकी विधि

(The Folk and its Law)

जब के संस्थापकों का युग छठी या सातवीं शताब्दी तक आ जाता है। फिर भी, यह प्राचीन युग ही है। ईसा की पहली छ शताब्दियों में विपुल सामाजिक, धार्मिक और राजनैतिक परिवर्तन हुए थे। तथापि सेनेका (Seneca) और सेंट ग्रेगोरी (St Gregory) दोनों ही रोमन थे। इन दोनों विचारकों के लिए साम्राज्य ही एकमात्र राजनैतिक सत्ता थी। राज्य और विधि के सम्बन्ध में दोनों के विचार काफी हद तक एक थे। यद्यपि अब जब एक स्वायत्तशासी सामाजिक संस्था हो गया था और ग्रेगोरी के समय साम्राज्य के पतनोपरान्त उसके रिक्त स्थान को जबर्न ने ग्रहण कर लिया था, फिर भी पुगने सत्ता की अविच्छिन्नता बनी हुई थी। छठी और नवीं शताब्दियों के बीच में पश्चिमी यूरोप का भाग्य हमेशा के लिए जर्मन साम्राज्यवादियों के हाथों में चला गया। इन साम्राज्यवादियों ने साम्राज्य के सगठन को मजबूत कर दिया। मले ही चार्लमैन (Charlemagne) ने सम्राट की शीर्ष प्राण्टस की उपाधि धारण की हो और लेखकों तथा धर्मचारियों ने उसके राज्य को रोम का नया अवतार कहा हो लेकिन न तो चार्लमैन ही रोमन था और न उसके अधीनस्थ शासक ही। रोमन साम्राज्य अब पूर्व में फैल गया था। स्वयं रोम में पश्चिमी प्रान्तों में उसकी सत्ता का बिलकुल नाश हो गया था। भूतिपूजा के प्रभु पर रोमन चर्च में कूट पड़ गई थी। इस स्थिति में रोमन चर्च पश्चिमी यूरोप का चर्च रह गया था। चूंकि लोम्बार्ड का शासन नास्तिक था, अतः रोम के विनाश ने पश्चिमी राज्य के साथ संधि कर ली थी। इस संधि के फलस्वरूप बीच में इटली का लीजिव शासक बन बैठा था। बर्बरों की विजय ने महत्वपूर्ण सामाजिक और धार्मिक परिवर्तन कर दिये थे। इनके कारण विश्वास पमाने पर शासन असम्भव हो गया था। अब पश्चिमी यूरोप राजनैतिक और बौद्धिक दोनों दृष्टियों से बेवस बनने ही केन्द्र के हार्द गिरे घूम रहा था। अब वह सत्ता का अन्तर्देश (binterland) नहीं रहा था। इस समय सत्ता की गतिविधियों का मुख्य केन्द्र भूमध्यसागर का बेसिन था।

छठी शताब्दी से नवीं शताब्दी तक यूरोप की दशा ऐसी नहीं थी जिसमें अधिक दार्शनिक या सैद्धान्तिक चर्चा होती। जर्मन बर्बर प्राचीन ज्ञान विज्ञान की ढीठ से सम्भने भी नहीं पाये थे, उसका विस्तार तो वे क्या करते। चार्लमैन के युग में थोड़ी सी व्यवस्था भी रही थी। उसके समय में ज्ञान का थोड़ा सा पुनरुत्थान भी हुआ था। लेकिन, यह केवल एक घटनामात्र थी। दसवीं और बारहवीं शताब्दियों में उत्तर में नासमैन तथा पूर्व में हर्गों के बर्बर साम्राज्यों ने यूरोप में पुनः

भराजकता का खतरा उत्पन्न कर दिया। ग्यारहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में धार्मिक और लौकिक शक्तियों का महान् वाद-विवाद पुनः प्रारम्भ हुआ। इस समय तक राजनैतिक विचार बिल्कुल निष्क्रिय से रहे थे। यह समय सामाजिक और राजनैतिक इतिहास में एक युगान्तर है। यह प्राचीन युग को समाप्त करता है और मध्ययुग को प्रारम्भ। तथापि, इस सक्रमण-काल में जाने-अनजाने प्राचीन काल के ईसाई विचार ही चलते रहे। धर्मशास्त्रों, चर्च के सत्यापनों और चर्च की परम्परा के प्रति लोगों में श्रद्धाभाव बना रहा। सिसरो जैसे प्राचीन पैगमन लेखकों के प्रति भी लोगों का सम्मान कायम था। प्राकृतिक विधि की वैभवा और शासकों तथा प्रजाजनो के ऊपर उसका बन्धनकारी प्रभाव, न्यायपूर्वक तथा विधि के अनुसार शासन करने का राजाओं का दायित्व, चर्च तथा राज्य दोनों में तबिहित सत्ता की पवित्रता, साम्राज्य (imperium) और चर्च (sacerdotium) की समानान्तर शक्तियों के बीच ईसाई जगत् की एकता—ये कुछ ऐसे प्रश्न थे जिनके ऊपर सभी लोग सहमत थे।

मध्ययुग के शुरू में विधि तथा शासन के सम्बन्ध में नये विचारों का उद्भव हुआ। धीरे-धीरे ये विचार युग के सामान्य विचारों में घुल-मिल गये और उन्होंने पश्चिमी यूरोप के राजनैतिक दर्शन पर महत्वपूर्ण प्रभाव डाला। इनमें से कुछ विचार जर्मनी के लोगों के थे। तथापि, हमें यह नहीं मानना चाहिए कि जर्मनी के लोगों के विचारों में कोई खास बात थी। विधिक सम्बन्ध में जर्मनों के विचार ऐसे अन्य लोगों के विचारों के समान ही थे जिनका संगठन कबाइली होता है और जो यायावर का जीवन व्यतीत करते हैं। ये विचार रोम की विधि के कुछ प्रयोगों के साथ सम्पर्क होने के फलस्वरूप और कुछ ऐसी राजनैतिक और धार्मिक परिस्थितियों के दबाव में विकसित हुए जो पश्चिमी यूरोप के सभी भागों में एक-सी थीं। इस अध्याय का उद्देश्य इन नए विचारों का संक्षिप्त दिग्दर्शन कराना है। ये विचार भी धीरे-धीरे प्रारम्भिक मध्ययुग के विचारों में समाविष्ट हो गये और कालान्तर में सर्वस्वीकृत हो गये।

सर्वव्यापक विधि

(The Omnipresent law)

विधि सम्बन्धी नये विचारों में सबसे महत्वपूर्ण विचार यह था कि विधि लोक से भ्रमदा जनता से भ्रमदा कबीले से सम्बन्ध रखती थी। एक प्रकार से विधि सम्पूर्ण समुदाय की समान सम्पत्ति थी। समुदाय को एकता के सूत्र में बाँधने वाला सत्य विधि ही था। प्रत्येक सदस्य जनता की 'शान्ति' के अन्तर्गत रहता था। विधि का उद्देश्य ऐसे विनियमों की रचना करना था जिनसे शान्ति कायम रहे और वह भग्न न हो सके। आदिम समाज में लोगों को अपराध का दंड यह मिलता था कि उन्हें विधिवाह्य घोषित कर दिया जाता था। इसके फलस्वरूप अपराधी जनता की 'शान्ति' से बाहर कर दिया जाता था। यदि किसी विशेष व्यक्ति भ्रमदा परिवार के साथ भ्रमदा होता, तो अपराधी पीड़ित पक्ष की 'शान्ति' से बाहर कर दिया

जाता था। विधि का उद्देश्य ऐसी व्यवस्था करना था जिसमें मर्त्य को रोका जा सके और शान्ति की स्थापना की जा सके। इस आरम्भिक युग में जर्मनी की विधि लिखी नहीं गई। वह मुख्य रूप से रीति-रिवाजों पर आधारित थी। ये रीति-रिवाज अनुभूतियों पर निर्भर थे। कबीले का जीवन शान्तिपूर्ण ढंग से इसी ज्ञान के सहारे चलता था। 'विधि प्रत्येक व्यवस्था में कबीले की प्रथवा लोक की विधि थी। यह विधि ही लोक प्रथवा कबीले की आदतों की और वह प्रत्येक व्यक्ति के ऊपर इसलिए लागू होती थी क्योंकि व्यक्ति कबीले का सदस्य था।'¹ इन लोगों की स्थिति को देखते हुए यह स्वाभाविक भी था। लोग प्राचीन जमीन से बंधे नहीं थे। उनका जीवन अभी तक यायावर का जीवन था। कृषि का उनके जीवन में अभी अपेक्षाकृत कम महत्त्व था।

जो बर्बर लोग रोमन साम्राज्य के प्रातर्गत आये, वे अपने साथ अपनी विधि भी लाये। यह विधि प्रत्येक सदस्य की व्यक्तिगत मर्यादा बनी रही चाहे वह व्यक्ति ऐसे लोगों के बीच में बस गया हो जो रोमन विधि द्वारा शासित होते थे। जिस समय छठवीं और सातवीं शताब्दियों के बीच में जर्मनी की विधियों को जर्मनी की भाषाओं में नहीं प्रत्युत् सैटिन में लिपिबद्ध किया गया, उस समय की यह स्थिति थी। प्रोस्ट्रोगोथ, लोम्बार्ड, थ्युरिंगियन, विसिगोथ तथा फ्रैंको की विविध शाखाओं के लिए इस प्रकार की 'बर्बर संहिताओं' (barbarian codes) का निर्माण हुआ। इन संहिताओं में न केवल जर्मन रीति-रिवाजों को ही जर्मन निवासियों के लिए देखबद्ध किया गया, प्रत्युत् रोमन निवासियों के लिए रोमन विधि का भी निर्माण हुआ। रोमनों के बीच में रोमन विधि का कुछ घट घब भी प्रशासित होता था। जर्मन उद्भव के लोगों में जर्मन विधि का उपयुक्त प्रकार अब भी प्रचलित था। चूंकि विभिन्न स्थानों की विधि भिन्न भिन्न होती थी, इसलिए इन विधियों में कभी-कभी सम्पर्क हो जाता था। भिन्न-भिन्न विधियों वाले पक्षों के मामलों पर विचार करने के लिए विस्तृत नियमों का निर्माण किया गया। राजकुल भी ऐसे प्रश्न उठाने रहते हैं जिनसे कई राज्यों की विधियों का सम्बन्ध होता है। चलत, प्राधुनिक विधि में ऐसे मामलों को निबटाने के लिए भी नियम रहते हैं।² अब लोक या कबीला अपने इस रूप से विलीन हो गया और उसकी अन्य समुदायों से पृथक् अपनी विशिष्टता न रही, तब भी यह विचार चलता रहा कि विधि लोक या कबीले की सदस्यता का परिणाम है।

ज्यों-ज्यों जर्मन और रोमन लोगों का सम्मिश्रण बढ़ता गया, इस सिद्धान्त के स्थान पर कि विधि एक वैयक्तिक विशेषता है, यह सिद्धान्त सामने आता गया कि विधि स्थान या प्रदेश से सम्बन्ध रखती है। बाद का सिद्धान्त मुख्यतः और

1. Munroe Smith, *The Development of European Law*, 1928, p. 87.

2. बर्बर संहिताओं के सङ्ग्रहित ऐतिहासिक विकास के लिए देखिए Munroe Smith, *op. cit.* Book II.

एकीकृत शासन के लिए अत्यन्त हितकारी है। इस विचार को तीव्र उन्नति का कारण शायद यह है कि राजा प्रशासन को अपने हाथों में केन्द्रित करने में सफल हुए। सातवीं शताब्दी के शुरू में स्पेन के विसिगोथिक राज्य (Visigothic Kingdom) में रोमन तथा गोथिक प्रजाजनों के लिए समान विधि सहिता थी। फ्रैंकिश साम्राज्य में विधियों की विविधता बहुत अधिक थी। वहाँ यह प्रक्रिया बहुत धीमी धीरे प्रगतिमान रही। राजा की विधि सदैव प्रादेशिक (यद्यपि सम्पूर्ण प्रदेश के लिए सदैव एक ही नहीं) होती थी। वह पुरानी (व्यक्तिगत) लोक विधि से बेहतर थी और उससे ज्यादा अच्छे ढंग से स्थापित होती थी। नवीं शताब्दी के आरम्भ में फ्रैंकिश साम्राज्य के कुछ भागों में अपराधों का दंड प्रादेशिक विधियों के अनुसार, जहाँ ये विधियाँ लिखित हो गई थी, दिया जाने लगा था। विवाह जैसे विधि के कुछ अंश ऐसे थे जिनमें चर्च की आवश्यकता थी। चर्च विधियों की विविधता के खिलाफ था। यह परिवर्तन किंग प्रचार हुआ, इसका ठीक-ठीक वर्णन करना असम्भव है। लेकिन धीरे-धीरे विधि का रूप बदल गया। सुनिश्चित समाज में विधि कबाइली नहीं रहती, वह प्रादेशिक हो जाती है। इस समाज में स्थानीय रीति-रिवाज प्रधान रहते हैं। लेकिन उम्र समय स्थानीय रीति-रिवाज न तो राजा की विधि के साथ ही समीकृत थे और न सम्पूर्ण राज्य की सामान्य विधि के साथ ही। विधि की, विशेषकर निजी विधि (private law) की विविधता व्यक्तिगत रूप से सब जगह कायम रही। उसका रूप मुख्यतः राजा की इन सफलता के ऊपर आधारित था कि वह अपनी अदालतों के क्षेत्राधिकार को यहाँ तक बढ़ा सकता था। उदाहरण के लिए फ्रांस में निजी विधि अधिकतर स्थानीय रही यद्यपि वहाँ प्रादेशिक विधि काफी पहले एकीकृत हो गई थी। इसके विपरीत इंग्लैंड में, मुख्यतः रोमन राजाओं की महत्तर शक्ति के कारण विधि ने मूलतः सामान्य विधि का रूप धारण कर लिया था।

इस सम्पूर्ण परिवर्तन में जिसने विधि की कबाइली प्रथा से व्यक्तिगत गुण (personal attribute) तथा व्यक्तिगत गुण में स्थानीय आचार (local custom) का रूप दिया, किसी-न-किसी रूप में यह सिद्धान्त बना रहा कि विधि मूलतः जनता की या लोक की होती है। तथापि, इस विचार का यह अभिप्राय नहीं था कि विधि जनता की सृष्टि होती है, वह उसकी इच्छा के ऊपर निर्भर होता है और वह उसकी इच्छा के अनुसार बनाई या बदली जा सकती है। विचारों का क्रम इससे उल्टा था। लोक (folk) एक सामुदायिक संस्था थी और यह समझा जाता था कि उसका निर्माण विधि ने किया है। यह प्रायः ऐसी स्थिति थी जैसा कि किसी प्राणवान् मत्ता को उसके संगठन के सिद्धान्त के साथ समीकृत किया जाए। तथापि, यह धारणा नहीं थी कि विधि का निर्माण किसी व्यक्ति ने धरवा जनता ने किया है। उनके सम्बन्ध में बसन्त की जाती थी कि वह प्रकृति की किसी भी वस्तु की भाँति स्थायी और अपरिवर्तनशील है। न्यायमूर्ति होम्स (Justice Holmes) ने एक स्थान पर उसे “आकाश में..... उपस्थिति” (brooding omnipresence) कहा है। मध्ययुग में विधि के सम्बन्ध में जो धारणा थी, उसके अनुसार आकाश में वह प्रकृति

नहीं थी। वह उस वातावरण की भाँति थी, जो आकाश से पृथ्वी तक फैला हुआ है और जो मानव मध्यमों के प्रत्येक पक्ष में समाविष्ट है। जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, यह सही है कि मध्ययुग में प्रत्येक व्यक्ति चाहे वह व्यावसायिक विधिवेत्ता हो या जनसाधारण हो, प्राकृतिक विधि की वास्तविकता में विश्वास रखता था। तथापि, इस विश्वास ने उस आसाधारण आदर-महान को समाप्त नहीं कर दिया था जो लोगों में विधि के प्रति था। विधि को शाश्वत रूप से सच्चा और कुछ प्रशो में पवित्र माना जाता था। उसे ईश्वरीय विधान की भाँति सर्वत्र उपस्थित माना जाता था और समझा जाता था कि वह मनुष्य के जीवन की छोटी से छोटी बात में भी सम्बन्ध रखता है। वह आचार जो जनता की जीवनशर्था में निहित था, किसी भी प्रकार प्राकृतिक विधि से दूर नहीं था। वह विधि के उस महान् वृक्ष की एक पतली टहनियों की पृथ्वी से आकाश तक विस्तृत था और जिसकी छाया में सम्पूर्ण मानव-जीवन व्यतीत होता था। जब विधि-व्यवसाय का दुबारा ज़ोर हुआ, उस समय यह बात सिविलियनों और कैनोनिस्टों दोनों के बारे में सही थी। विधि की सन् (right) और न्यायभावना (equity) के साथ समीकृत किया गया तथा मानवी और ईश्वरी विधि को एक ही वस्तु माना गया।¹ लेकिन, यह सिद्धान्त उस वस्तु का शुष्क विवरण मात्र था जिसे प्रत्येक व्यक्ति स्वतः प्रमाणित मानता था।

विधि की खोज और घोषणा

(Finding and Declaring Law)

एक ऐसे युग में जब कि नित्य ही विधि का निर्माण होता है और ऐसी प्रक्रियाओं द्वारा होता है जिन्हें विभी भी प्रकार ईश्वरीय विधान नहीं कहा जा सकता, विधि की इस धारणा को समझना कठिन होगा कि यह जीवन के सभी सम्बन्धों में स्थापित है और एक ऐसा स्थायी संगठन है जिसके अन्तर्गत मनुष्य के सारे कार्यवलाप चलते हैं। तथापि, एक ऐसे सप्तात में जिसमें अधिनियमन के रूप में विधि निर्माण विलकुल नहीं होता था, यह स्वाभाविक नहीं था। जिस समाज का सामाजिक और धार्मिक संगठन सरल होना है, वह धीरे-धीरे बदलता है। वह अपने सदस्यों को तो और भी धीरे-धीरे बदलता हुआ मानूम पहता है। अनादि आचार के अन्तर्गत निर्णय योग्य सारे प्रश्न आ जाते हैं। यह बात एक लम्बे धरम तक सही रही होगी। जब यह बात सही नहीं रहती, उस समय स्वाभाविक व्याख्या यह ज़रूरी है कि नई विधियों के निर्माण की आवश्यकता है, प्रत्युत यह है कि पुरानों विधि के वास्तविक अर्थ का पता लगाना आवश्यक है। जब कोई स्थिति लम्बे समय तक कायम रहती है, तब यह भाव उत्पन्न हो जाता है कि वह विधि सगत है और सही है। जैसा कि प्रोफ़ेसर मनरो स्मिथ (Munroe Smith) ने बताया है, इन्क्वेस्ट (Inquest) की सम्पूर्ण प्रक्रिया का जो फ़ैक्चर और नार्मन विधि में प्रयुक्त होते थे और जिसने

1. कालांगल में इस भाष्य के अनेक उद्धरण दिये गये हैं। *op. cit.* Vol. II (1909), Part I, Ch. II-VI, Part II, Ch. II-VI.

आगे चलकर अंग्रेजी जूरी को जन्म दिया, यही भन्तर्भूत निदान्त या १। इस दृष्टि से यह कहना सही है कि विधि निर्मित नहीं होती, प्रत्युत उसकी खोज होती है। यह कहना अनुचित होगा कि मनुष्यों का एक विशिष्ट वर्ग ऐसा है जिसका कार्य ही विधियों का निर्माण करना है। जब जांच-पड़ताल से या अन्य किसी प्रकार से यह पता चल जाता है कि किसी महत्वपूर्ण प्रश्न पर विधि क्या है, तब राजा या अन्य कोई उपयुक्त सत्ता इस खोज को 'सविधि (statute) अथवा एसाइज (assize)' का रूप दे सकती है, जिससे कि इसे सब जान जायें और इसका सर्वत्र पालन होने लगे। लेकिन, किसी कल्पनाशील व्यक्ति को यह नहीं समझ लेना चाहिए कि सविधि में किसी ऐसी वस्तु का निर्माण किया जो पहले बंध नहीं थी। मध्ययुग में लोकाचार का विधि सम्बन्धी विचारों पर कितना गहरा प्रभाव था, यह इस बात से स्पष्ट हो जाता है कि रोमन विधि के अध्ययन के पुनरुत्थान के पश्चात् भी कुछ विधिवेत्ताओं का विचार था कि लोकाचार लिखित विधि की "स्थापना करता है, उसकी रद्द करता है और उसकी व्याख्या करता है।" तथापि, कुछ ऐसे भी लोग थे, जिनका मत इसके विपरीत था २। फ्रेंच राजाओं की आज्ञाप्तियाँ या व्यवस्थाएँ प्राधुनिक ढंगों में विधियाँ नहीं थीं। वे राजा के प्रतिनिधियों को इस बात का आदेश दे सकती थीं कि सम्पूर्ण राज्य में या उसके किसी भाग में कुछ विशेष मामलों में उन्हें किस प्रकार का आचरण करना चाहिए, लेकिन उन्होंने तत्कालीन ज्ञान के अनुसार विधि का निर्माण नहीं किया। वे सिर्फ यह बता देती थीं कि राजा की परिपक्व तथा प्रचलित प्रथा के अनुसार विधि को किस रूप में पाया गया था।

विधि की यह घोषणा स्वभावतः सम्पूर्ण जनता के नाम पर अथवा कम से कम ऐसे किसी व्यक्ति के नाम पर की जानी थी जो सम्पूर्ण जनता की ओर से बोलने का हकदार समझा जाता था। चूंकि विधि जनता की होती थी और वह अनादि काल से विद्यमान थी, अतः जब कभी उसके महत्वपूर्ण उपबन्धों की घोषणा की जाती, उस समय लोक से परामर्श कर लिया जाता था। उदाहरण के लिए जब छठी शताब्दी के शुरू में ही मेरोविन्गियन राजाओं ने अपनी व्यवस्थाएँ निकालीं, उन्होंने यह भी कहा कि ये आज्ञाप्तियाँ हमारे प्रमुख व्यक्तियों, या बिशपों और कुत्तीनों से परामर्श करने के उपरान्त निकाली गई हैं या निर्णय हमारी सम्पूर्ण जनता द्वारा किया गया है ३। नवीं शताब्दी में भी इस प्रकार की घोषणाएँ लगातार पाई जाती हैं। इन घोषणाओं को देखकर अनुमान होता है कि विधि निश्चित रूप से सारी जनता के नाम से निकाली जाती थी। इसका अभिप्राय यह प्रतीत होता है कि विधि की बंधता में जनता की सहमति एक आवश्यक तत्व रही होगी। 'सहमति' का अभिप्राय इच्छा

1. *Op cit.* p. 143.

2. यह रदही और बारहवीं शताब्दियों में इन प्रश्न पर निविलियनों के जो विचार थे, उनका बालादल में *op. cit.* Vol. II, Part I, Ch. VI; ३ तथा बारहवीं और तेरहवीं शताब्दियों में कैथोलिकों के विचारों का Part II, Ch. VIII में विस्तृत किया है।

3. M. G. H., *Leg. Sect.* II, Vol. I, pp. 8ff. इस प्रकार की आज्ञाप्तियों के अनेक उदाहरण प्राप्त हो सकते हैं।

का कार्य कम था। इसका अभिप्राय यह स्वीकृति थी कि विधि वास्तव में कथित रूप में ही है। उदाहरण के लिए चार्लमैन (Charlemagne) निम्नलिखित अधिनियम-सूत्र (enacting formula) का प्रयोग करता था 'सम्राट् चार्ल्स ने बिशपों, एबदों, काउंटों, इपूको तथा ईसाई धर्म के समस्त अदालत प्रजाजनों के साथ, उनकी सहमति और सलाह से निम्नलिखित व्यवस्था दी है जिससे कि प्रत्येक स्वामि-भक्त प्रजाजन, जिसने स्वयं इन आज्ञापत्रों की अपने हाथों से पुष्टि की है न्याय कर सके और जिससे कि उसके समस्त स्वामिभक्त प्रजाजन विधि की रक्षा करने की इच्छा कर सकें।'¹ ८६४ के एक लेख में इन सिद्धान्त को सामान्य व्यवस्था में व्यक्त किया गया है "चूंकि विधि जनता की सहमति और राजा की घोषणा द्वारा बनाई गई है।" इंग्लैण्ड के इतिहास से बारहवीं शताब्दी का एक उदाहरण यह है: "बुइसदोक में, इंग्लैण्ड के आर्क बिशपों, बिशपों और बैरनों, प्रलों और कुलीनों की सम्मति और स्वीकृति द्वारा बन गया अपनी मृगया के सम्बन्ध में मैटिल्ड के पुत्र, इंग्लैण्ड के राजा लाई हेनरी की यह राजाजा है।"²

मध्य युग के आदिकाल अथवा उत्तरवास से ऐसे अनेक उदाहरण दिए जा सकते हैं जिनसे ज्ञात होता है कि विधि जनता की होती है यह जनता के ऊपर शासन करती है और उसका प्रमाण जनता के द्वारा उसका पालन है। संदेह की अवस्था में विधि एक ऐसी सत्ता द्वारा घोषित की जाती है जो उसके धर्म की निर्धारित करने के लिए उचित ढंग से समझित की गई हो। यहाँ दो उदाहरण देना पर्याप्त होगा। एक कहानी का उल्लेख जॉन ऑफ़ इबेलिन (John of Ibelin) ने किया है। उसका समय तेरहवीं शताब्दी है। वह दो शताब्दों पूर्व जेरुसलम की सविधियों के निर्माण की कहानी का ज़खन करता है। उसका कहना है कि इपूक गॉडफ्रे (Duke Godfrey) ने बुट्रिमान् व्यक्तिओं से कहा कि इस समय जेरुसलम में विभिन्न देशों के व्यक्ति हैं। आप इन व्यक्तियों के देशों के आचारों का सङ्कलन करें। जब ये आचार सङ्कलित हो गए उसने रूट्रिमारक, दासको और बैरनों की सम्मति तथा सहमति से अच्छी-भाच्छी प्रथाओं को चुना और आदेश दिया कि इन प्रथाओं और विधियों का जेरुसलम के राज्य में पालन हो।³ यह बात ऐतिहासिक दृष्टि से निरर्थक है लेकिन इससे यह अच्छी तरह ज्ञात हो जाता है कि लेखक के विचार से विधि-सहिता के निर्माण की क्या प्रक्रिया थी। जब विद्वानों से सलाह कर प्रचलित प्रथा का पता लगा लिया जाता है और जब विधि विशेषतः यह समझते हैं कि प्रचलित प्रथाओं की दृष्टिकोणी होना चाहिए, तब उन्हें लिखित कर दिया जाता है और

1 M, G H, Leg Sect II, Vol I, No, 77 कार्लमैन ने इस प्रकार के अनेक उदाहरण दिए हैं। Vol I, Ch XIX

2 Henry II's Assize of Woodstock, 1184 Stubbs, Select Charters, ninth ed (1913), p 188, translations in Adams and Stephens, Select Documents of English Constitutional History, (1901), No 18.

3 Carlyle, op. cit, Vol III (1916), p 43, n. 2

राजा उनको प्रस्थापित कर देना है जिससे कि उसके सम्बन्ध में कोई सन्देह न रहे। जॉन के मन में यह विचार बिल्कुल नहीं था कि गोडफ्रे ने या अन्य किसी व्यक्ति ने विधि का निर्माण किया है। विधि की जाँच करने के लिए उन लोगों से सलाह करना आवश्यक हो है, जो विधि का पालन करते हैं।

दूसरा उदाहरण इंग्लैंड का है। यह रोचक है क्योंकि यह उस समय का है, जब कि मध्ययुगीन संविधान आकार ग्रहण करने वाला था। लेवेन की लड़ाई (Battle of Lewes, 1264) के बाद जिसकी वजह से मोडेल पार्लियामेंट (Model Parliament) आहुत की गई थी, साइमन डी मोन्टफोर्ड (Simon de Montford) के एक अनुयायी ने विजय का उत्सव एक विभिन्न कविता में मनाया। इस कविता में उसने विद्रोहियों के विधि सम्बन्धी विचार का निरूपण किया है।

“राज्य को परामर्श देना चाहिए और उसे शांत होना चाहिए कि जनसंख्या का क्या विचार है। जनसंख्या अपनी विधियों को सबसे अच्छा तरह समझता है। देश के सभी लोग शत्रु को नहीं हैं कि वे भजनियों को प्रेरणा अपने राज्य के आचारों को जो उन्हें अपने पूर्वजों द्वारा प्राप्त हुए हैं ज्यादा अच्छी तरह न जानते हों।”¹

देश के आचार को बहनकारी माना जाता था। संसद का कार्य यह निश्चित करना कि यह आचार वास्तव में क्या था और इसे कार्यान्वित करना था।

यह विश्वास कि विधि जनता की होती है और वह जनता के अनुमोदन तथा सहमति से प्रयुक्त तथा सशोधित होती है, सर्वमान्य था। लेकिन, जहाँ तक शासन की प्रक्रिया का सम्बन्ध है, यह विश्वास बहुत स्पष्ट था। इसने प्रतिनिधित्व की कोई व्यवस्था नहीं थी। यह सदियों पुराना था। संसदों जैसी प्रतिनिधिक संस्थाओं की स्थापना तो बारहवीं और तेरहवीं शताब्दियों में हुई। इस विचार में कोई भ्रम नहीं है कि एक बस्ती, बोरो या सम्पूर्ण जनता ही निर्णय कर सके, अपनी शिकायतों को उपस्थित कर सके, अपनी उपेक्षा के लिए जवाबदेही करे या ऐसी नीतियों के लिए अपना अनुमोदन दे जिनके लिए उसे पैसा या सिपाही देने पड़ते हैं। यह आधुनिक अभिसमय है कि यह सारा कार्य निर्वाचित प्रतिनिधियों के द्वारा किया जाता है लेकिन हर कोई जानता है कि अभिसमय अक्सर सच्चा नहीं होता। समाज अपने ‘मन’ को थोड़े से व्यक्तियों द्वारा व्यक्त करता है। कारण चाहे कुछ भी हो, वे थोड़े से व्यक्ति ही लोकमत (public opinion) जैसी स्पष्ट वस्तु का निर्माण करते हैं। जब तक समाज का संगठन इस प्रकार का है कि ये थोड़े से व्यक्ति साफ पहचाने जा सकते हैं और जब तक प्रश्न थोड़े होते हैं और उनमें जल्दी-जल्दी परिवर्तन नहीं होता, प्रतिनिधित्व ज्यादा व्यवस्था न होने पर भी कारगर हो सकता है। ऐतिहासिक दृष्टि से प्रतिनिधित्व की व्यवस्था बाद में आई। इसके पहले यह विचार आया कि जनता एक सामूहिक संस्था है। वह अपने सामूहिक अधिकार को अपने शासकों तथा स्वाभाविक नेताओं द्वारा व्यक्त करती है। ये नेता बोलें, ये नेता कैसे बोलें, वे ‘लोग’ कौन थे जिनका ये प्रतिनिधित्व करते थे, ये प्रश्न प्राथमिक महत्त्व के उत्ती

समय बने जब कि प्रतिनिधित्व को कार्यान्वित करने की व्यवस्था का निर्माण शुरू हुआ। ब्लैकस्टोन के इस सिद्धान्त में कि अंग्रेजी कानून प्रस्थापित नहीं होते क्योंकि प्रत्येक अंग्रेज राजसूय में उपस्थित माना जाता है प्राचीन विचार को एक वैधिव कल्पना (legal fiction) के रूप में अब भी देखा जा सकता है।^१

राजा विधि के अधीन

(The King under the Law)

यह विश्वास कि विधि लोक की होती है और लोक की स्वीकृति का उसके सर्व विधारण पर महत्वपूर्ण प्रभाव पड़ता है, इस बात को प्रकट करता है कि राजा विधि का निर्माण करने या उसकी घोषणा करने में केवल एक तत्त्व है। इस कारण यह आम विश्वास था कि अपने प्रजाजनो की भाँति राजा भी विधि का पालन करने के लिए बाध्य है। यह तो स्पष्ट ही था कि अन्य मनुष्यों की भाँति राजा भी ईश्वर और प्रकृति की विधियों के अधीन था। परन्तु उपर्युक्त व्यवस्था का यह वास्तविक अभिप्राय नहीं था और न यह कोई महत्वपूर्ण बात ही थी। यह पहले ही कहा जा चुका है कि विधियाँ देवी और मानवीय अनेक प्रकार की थीं। विधि के इन विविध भेदों का यह अभिप्राय नहीं था कि उनमें बहुत अधिक अंतर था। विधि का क्षेत्र सर्वव्यापक था। यह मानव जीवन के सभी पक्षों का नियन्त्रण करती थी। राजा और प्रजा के सम्बन्ध भी विधि के क्षेत्र के अन्तर्गत आते थे। राजा का कर्तव्य था कि वह विधि का यथार्थ ढंग से पालन करे। यदि विधि का स्वरूप स्पष्ट न हो तो उसे अन्तिम मास से चली आती हुई प्रथा के आधार पर विधि का वास्तविक स्वरूप स्पष्ट करना चाहिए और उसका पालन करना चाहिए। राजा ऐसे अधिकारों को विधिसंगत ढंग से रद्द नहीं कर सकता था जो सोनाचार के आधार पर प्रजाजनो को मिले हुए थे यद्यपि जिनको उसने पूर्वजों ने देश की विधि घोषित किया था। नवी सताब्दी के एक लेखक आर्चबिशप हिकमार ऑफ रहीम (Archbishop Hincmar of Rheims) ने कहा है

“राजाओं और मन्त्रियों की अपनी विधियाँ हैं जिनके द्वारा उन्हें उन लोगों का सामन करना चाहिए जो आन्ता में रहते हैं। उनके पास ईसाई नरेशों तथा उनके पुत्रों का राजाशर्प हैं जिन्हें उन्होंने धिक्कारा दण्ड से आने राजमस्त प्रजाजनो की सामान्य स्वतंत्रि से व्यवहार किया है।”^२

इन राजाशाहों में राजाओं ने अपने प्रजाजनो को अनेक प्रकार के बंधन दे रखे हैं कि माफकी वह विधि ही आयेगी जो ‘हमारे पूर्वजों के समय में आपके पूर्वजों के पास थी’^३ और ‘विधि तथा न्याय के प्रतिभूत आप में से किसी का दमन नहीं किया जायेगा।’ बाद के सुत्र का अभिप्राय अमूर्त न्याय नहीं था, प्रत्युत सुनिश्चित

1 *Commentaries*, I, 185

2 Quoted by Carlyle, *op. cit.* Vol I, p 234, n 1

3 ८६० में कोर्बेट में कैथरी राज लेखि की एक घोषणा में (M O H, Leg Sect II, No 242, 5)

क्या था, तो लोक की विधि के अन्तर्गत राजा और प्रजा का सम्बन्ध तथा इस सम्बन्ध के आधार पर उत्पन्न होने वाले राजनैतिक सिद्धान्त और स्पष्ट हो सकते हैं। मध्ययुग विचारों के अनुशीलन से ज्ञात होता है कि जनता की सहमति और विधि के प्रति राजा की अधीनता के सम्बन्ध में उस समय क्या धारणाएँ थीं। यह भी साफ प्रकट हो जाता है कि सत्ता का क्या आधार है, इस सम्बन्ध में भी विधि सम्बन्धी विचार बड़े अस्पष्ट थे। आजकल के राजनैतिक विचारकों के अनुसार शासक निर्वाचित हो सकता है अथवा वह अपने पद को उत्तराधिकार में प्राप्त कर सकता है। लेकिन, वह दोनों कार्य एक साथ नहीं कर सकता। मध्ययुग के अनेक राजाओं के बारे में आश्चर्यजनक बात यह है कि वे न केवल उत्तराधिकारी और निर्वाचित होते थे, प्रत्युत् ईश्वर की कृपा से शासन भी करते थे। ये तीनों उपाधियाँ वैकल्पिक नहीं होती थी प्रत्युत् एक ही स्थिति के तीन तन्म्यों को प्रकट करती थी।

हम एक वास्तविक मामले को लेकर इस अस्पष्ट स्थिति का विवेचन करेंगे। जब ८१७ में लुई दि पायस (Louis the Pious) ने अपने पुत्रों के उत्तराधिकार की व्यवस्था करने का सकल्प किया, उसने अपना निर्णय प्रकट किया और उसके आधार पर बताया।^१ उसने पहले तो यह बताया कि किस प्रकार हमारी जनता की पवित्र सभा लोकाचार के अनुसार समवेत हुई थी और किस प्रकार अचानक ही ईवी प्रेरणा से उसके राजभक्त प्रजाजनो ने उसे सलाह दी कि राज्य के उत्तराधिकार का प्रश्न सुलभ जाना चाहिए। तीन दिनों के उपवास और प्रार्थना के पश्चात् यह कार्य सम्पन्न हुआ।

“हमारा विरक्त है कि सर्वान्तराली ईश्वर की इच्छा से इन और हमारे सारे भ्रातृज हमारे ज्येष्ठ पुत्र लोथार के निर्वाचन के लिए सहमत हो गये। इसलिए, हमें और हमारे भ्रातृजों को यह विचार प्रतीत हुआ कि जब ईश्वर की ही ऐसी प्रेरणा है, तो वह सबकी सहमति से मुकुटाभिषेक हो और इनका सुवराज तथा हमारे साम्राज्य का उत्तराधिकारी बने।”

इसके बाद कनिष्ठ पुत्रों के लिए कुछ व्यवस्था की गई। इसके बाद इन सारे निर्णयों को हमारे हाथों द्वारा लिपिवद्ध तथा पुष्ट कर दिया गया जिससे कि ईश्वर की कृपा से, चूँकि ये निर्णय सबकी समान इच्छा से किए गए हैं, अतः वे सबकी समान निष्ठा के द्वारा अनुस्मरणीय बने रहें।

शासक के चुनाव में तीन आधार रहे गये थे। पहली बात तो यह है कि लोथार सम्राट का सबसे बड़ा पुत्र था, हालाँकि इस बात पर ज्यादा जोर नहीं दिया गया था। दूसरे वह निर्वाचित हुआ था और उसका निर्वाचन ‘सबकी इच्छा से’ सारी जनता का कार्य कहा गया था। तीसरे, विश्वास किया जाता था कि यह चुनाव ईश्वर की प्रेरणा से हुआ है। लुई (Louis) के मत से लोथार का राजमुकुट सम्बन्धी अधिकार इन तीनों तन्म्यों के मेल पर निर्भर था। निस्संदेह विचार यह था कि, ईश्वर की इच्छा के अधीन रहते हुए सामान्यतः राजा का पुत्र ही उसका

उत्तराधिकारी बनेगा। लेकिन, वास्तविक चुनाव के लिए यह आवश्यक था कि प्रमाणी को सम्पूर्ण जनता के नाम से स्वीकृत किया जाये।

ये तीनों तत्त्व विलगुल नहीं थे जो राजाशा निवालेने के लिए आवश्यक माने जाते थे। विधि की वैधता अन्तिम रूप से देवी थी। लेकिन वह जनता द्वारा जारी की जाती थी, और उसके पीछे देश के प्रमुख व्यक्तियों के माध्यम से व्यक्त जनता की सहमति रहती थी। यह सही है कि जिस प्रकार विधि के निष्पाण की व्यवस्था अस्पष्ट थी, उसी प्रकार निर्वाचन की व्यवस्था भी अस्पष्ट थी। हम बात को साफ़ बोर्ड नहीं कह सकते थे कि निर्वाचनों की अर्थताएँ क्या हैं। लेकिन, प्रत्येक व्यक्ति के मन में तीन तत्त्वों के सम्मिलन से ऐसा ज्ञात होना है मानो निर्वाचित होने के बाद भी राजा विधि के अधीन रहना था। उत्तराधिकार राजा का अनन्य अधिकार नहीं था। जो व्यक्ति राजा के निर्वाचन में भाग लेते थे, उनके मनाधिकार का आधार उनका पद था। ये कुछ सर्वमान्य अर्थ में निर्वाचक नहीं थे। ८७६ में प्रारंभिक हिनमार (Archbishop Hincmar) ने लोविस तृतीय (Louis III) को लिखे गये पत्र में यह बात विलगुल स्पष्ट कर दी थी -

“मानने मुझे प्यारे हैं। अधिकारी नहीं चुना है, लेकिन मेरे और मेरे सखियों ने, ईश्वर तथा मानने पूर्वकों के अन्य राजमका प्रजापनों के साथ आपकी राज्य पर शासन करने लिए हम शर्त पर चुना है कि आप विधि का पालन करेंगे।”

इस प्रकार, मध्ययुग के शुरू में राजतन्त्र के लिए तीन प्रकार के दावे भाषा में मिले हुए थे। राजा सिंहासन को उत्तराधिकार में प्राप्त करता था, यह जनता द्वारा निर्वाचित होता था और वह ईश्वर की अनुकंपा से शासन करता था। ज्यों-ज्यों सर्वमान्य प्रथाएँ अधिक नियमित और अधिक स्पष्ट होती गईं, निर्वाचन और उत्तराधिकार सम्बन्धी अधिकार का भेद अधिक स्पष्ट होता गया। मध्ययुग के सबसे प्रमुख राजतन्त्र दो थे—साम्राज्य और पोपताही। इन दोनों सत्ताओं को एक के पवित्र बार पारिवारिक उत्तराधिकार का विषय बनाने का प्रयास किया गया, तथापि ये दोनों गहवाएँ निश्चित रूप से निर्वाचनारम्भ हो गईं। नवपात-निर्माण में पोपताही ने पक्ष-प्रदर्शन किया। अगर्हों सत्ताओं के उत्तरार्द्ध में पर्व-थायों द्वारा पोप के निर्वाचन की एक कम बढ प्रक्रिया की स्थापना हुई। इनके पहले पोप का निर्वाचन बहुत कुछ धर्मोपचारिक रीति से होता था और इस निर्वाचन में रोम के पुसीनवर्ग अथवा साम्राज्य की राजनीति का गहरा हाथ रहता था। १३५६ में चार्ल्स चतुर्थ (Charles IV) ने सम्राट के निर्वाचन की प्रक्रिया को व्यवस्थित कर दिया। इस प्रकार, उसने साम्राज्य की एक ऐसा सर्वमान्य प्रयोग दिया जिसे निश्चित कर दिया कि निर्वाचक तीन बोल सोग होंगे और उनकी सम्मति बनी होगी। इस प्रलेख ने यह भी सम कर दिया कि गारे निर्णय बहुमत से होंगे। माँस और इग्लैण्ड के राज्यों में जेप्टाधिकार का मिदान्त चलना रहा। यह मिदान्त सामन्ती उत्तराधिकार की प्रथा के अनुसार था। इसमें कोई गन्देह नहीं है कि

सामन्तवाद के अधीन आनुवंशिक राजतन्त्र अधिक सञ्चल हो सकता था। लेकिन, इन राज्यों में भी लम्बे समय तक यह धारणा प्रचलित रही कि राजा किसी न किसी रूप में जनता के चुनाव से बना है। उदाहरण के लिए ११६६ में किंग जॉन राजसिंहासन पर बैठा। उसे ज्येष्ठाधिकार के सिद्धान्त से राजगद्दी नहीं मिले दी। इतिहासकार मैथ्यू पेरिस (Matthew of Paris) ने एक वक्तव्य में जो कैंटरबरी के धर्मविद्वान हबर्ट (Archbishop Hubert of Canterbury) द्वारा दी गई बताई गई थी, किंग जॉन (King John) के उत्तराधिकार को, निर्वाचन का परिणाम बताया था।¹ उत्तराधिकार के बंध अधिकार के निश्चित होने के बाद भी निर्वाचन का विचार लोगों के दिमाग से पूरी तरह लुप्त नहीं हुआ। उदाहरण के लिए यह दावा में राजा के उत्तराधिकार का प्रश्न निश्चित करना आवश्यक हो गया, उस समय लोग यह तर्क कर सकते थे कि राजतन्त्र सिद्धान्ततः निर्वाचनात्मक है।

राजा सिंहासन पर चाहे तो निर्वाचन द्वारा बैठता और चाहे आनुवंशिकता के आधार पर, वह शासन ईश्वर की इच्छा से ही करता था। इसमें किसी को भी सन्देह नहीं था कि लौकिक शासन की उत्पत्ति दैवी है, राजा ईश्वर का प्रतिनिधि है, जो लागू प्रबंध रीति से उसका निरोध करते हैं, वे “शैतान के प्रजाजन और ईश्वर के शत्रु” हैं। इसके साथ ही इन राज्यावलियों का उस समय ऐसा कोई बिन्दु नहीं था जैसा कि ‘दैवी अधिकार’ शब्दों का सोलहवीं शताब्दी में हो गया। इन शब्दों का उस समय यह अर्थ बढापि नहीं था कि प्रजाजनों को राजा के आदेशों को सविनय भाव से मानना ही चाहिए चाहे वे आदेश न्यायपूर्ण हो और चाहे अन्यायपूर्ण। उस समय आनुवंशिक उत्तराधिकार का सिद्धान्त पूरी तरह मान्य नहीं था। फ़िर भी यह सिद्धान्त कि राजा की सत्ता दैवी होती है, राजवशीय बंधता (dynastic legitimacy) के सिद्धान्त का ऐसा रूप ग्रहण नहीं कर सकता था जैसा कि सोलहवीं और अठारहवीं शताब्दियों के बीच में ‘दैवी अधिकार’ शब्द से ध्वनित होता था। चूँकि उस समय ऐसा सञ्चल और समन्वित राजतन्त्र, जिसका प्रधान राजा हो, नहीं था, पर सविनय आज्ञापालन का कर्तव्य भी वह नैतिक मूल्य नहीं प्राप्त कर सकता था, जो उसने बाद के राजनैतिक दर्शन में प्राप्त किया। राजा स्वयं देश की विधि के आधार माना जाता था। यदि वह देश की मूल विधि का अतिव्यवहार करता, तो इसका विरोध करना एक नैतिक और कानूनी अधिकार था। इसे सविहित सत्ता के प्रति ईर्ष्या कर्तव्य की अवहेलना नहीं समझा जाता था। इस अवस्था में व्यवस्था उसने करने वालों के खिलाफ सन गिरोरों के सविनय आज्ञापालन सम्बन्धी वचन अवश्य उद्धृत किये जाते।

1 Stubbs, *Select Charters*, ninth edition (1913) p 265 translated in Adams and Stephens, *Select Documents of English Constitutional History*—(1901), No 22 जैसा कि कहा गया है, सम्भवतः हबर्ट ने वैना भाषण नहीं दिया। लेकिन, इसका कोई विरोध महसूस नहीं है। इस कथन से सीधे मात्र का ज्ञान प्राप्त हो जाता है। मैथ्यू ने घटना के पचास वर्ष बाद लिखा था। उसका विवरण यह बता देता है कि निर्वाचन का विचार कितना अस्पष्ट था।

स्वामी और सेवक (Lord and Vassal)

इस विचार में कि विधि जनता की होती है और वह समाज में ऊपर से लेकर नीचे तक मनुष्य के समस्त सम्बन्धों का नियमन करती है, कुछ सर्वप्राप्तिक सिद्धान्तों के बीच छिपे हुए थे। वे सिद्धान्त थे, राज्य का निगमात्मक स्वरूप (Corporate nature of the realm), प्रतिनिधित्व और राजमुकुट की वैधिक सत्ता। लेकिन, मध्ययुग के शुरू में इन विचारों में स्पष्टता नहीं थी और उन्हें समुचित सर्वप्राप्तिक व्यवस्था में सस्थाओं का रूप भी नहीं दिया गया था। मध्ययुग में सर्वप्राप्तिक व्यवस्था का विकास सामाजिक और धार्मिक प्रबन्धों तथा सामन्तवाद की प्रस्पष्ट विचारधारा के आधार पर हुआ था। विनोग्रदोफ (Vinogradoff) का यह कहना सही है कि मध्ययुग में सामन्ती सस्थाओं की उसी प्रकार प्रधानता रही जिस प्रकार कि प्राचीन काल में नगर राज्य की। दुर्भाग्यवश, सामन्तवाद की परिभाषा करना असम्भव है। इसके दो कारण हैं—(१) इसके अन्दर अनेक प्रकार की सस्थाएँ पाई जाती हैं, और (२) इसका विकास विभिन्न स्थानों तथा कालों में अलग-अलग ढंग से हुआ है। दूसरे कारण के फलस्वरूप तारीखें बिल्कुल भविष्यत्तीय हैं। कुछ स्थानों में दासता जैसी सामन्ती व्यवस्था पाँचवीं शताब्दी तक में थी। लेकिन, सामन्तवाद का पूरा विकास फ्रेंच साम्राज्य के विघटन के पश्चात् हुआ। उसने ग्यारहवीं और बारहवीं शताब्दियों में सामाजिक और राजनैतिक सस्थाओं पर अपना पूरा भार डाला। इस अवस्था का तथ्यों के अनुसार कोई सामान्य विवरण नहीं दिया जा सकता। लेकिन, इस विविधता के पीछे ऐसी व्यवस्था और कुछ ऐसे विचार अवश्य थे जो पश्चिमी यूरोप के अधिकांश भागों में दिखाई देते थे। इन व्यवस्थाओं और विचारों के आधार पर कुछ गैरान्तिक निष्कर्ष निकलते हैं। इसलिए, उनकी परीक्षा करना आवश्यक है यद्यपि विविध देशों में उनका इतिहास अत्यन्त अटिल-सा रहा है।

सामन्ती व्यवस्था का मूल जन्म यह था कि व्यवस्था जो सभी-सभी भराजकता की हद तक पहुँच जाती थी, के युग में बड़े राजनैतिक और धार्मिक इकाइयाँ प्रसम्भव थीं। इसलिए, उस समय वासन छोटे छोटे होते थे। उस समय की परिस्थिति में यह ठीक भी था। धार्मिक जीवन का प्रधान मंदिर कृषि था। गाँव अपनी पकड़ों को खेती-बाड़ी से पूरा कर लेते थे और इस प्रकार वे आत्मनिर्भर इकाइयाँ थे। यह युग उस समय समाप्त हुआ जब कि बारहवीं शताब्दी में व्यापारिक नगरों का उदय हुआ। तथापि, सामन्तवाद के सबसे महत्वपूर्ण राजनैतिक प्रभाव इस तारीख के बाद ही प्रकट हुए। चूँकि धन का एक मात्र महत्वपूर्ण प्रसार भूमि ही था, इसलिए प्रत्येक वर्ग राजा से लेकर सिपाही तक भूमि की उपज के ऊपर ही निर्भर रहता था। जमीन पर इस छोटे से समुदाय का नियन्त्रण था। इस समुदाय के अपने रीति-रिवाजों पर आधारित विनियम होते थे। गाँव को छोटे-

मोटे पुलिस कार्य भी करने पड़ते थे।¹ समाज और शासन का संगठन मूलतः स्थानीय था। इस बुनियाद के ऊपर ही सामन्ती व्यवस्था का भवन खड़ा हुआ था। उस समय निरन्तर व्यवस्था रहती थी और संचार के साधन बहुत सीमित थे। इस अवस्था में कोई केन्द्रीय शासन जीवन और सम्पत्ति की रक्षा जैसे प्राथमिक कर्तव्यों को तो पूरा नहीं कर सकता था। इस अवस्था में छोटे से भूमि स्वामी अपना छोटी राशि के भ्रादरों के लिए एक ही रास्ता चुना हुआ था, वह किसी ऐसे व्यक्ति के ऊपर आश्रित हो जाता जो उसकी सहायता कर सकता। इस सम्बन्ध के दो पक्ष होते थे, यह व्यक्तिगत सम्बन्ध भी था और सम्पत्तिगत भी। बड़ा भ्रादर छोटे भ्रादरों की रक्षा का दायित्व अपने ऊपर लेता था। इसके बदले में छोटा भ्रादर उसकी सेवा करने के लिए तैयार रहता था, वह उसे अपनी जमीन का स्वामित्व सौंप देता था और इस शर्त पर काश्तकार बन जाता था कि सेवामो अपना पदार्थों के रूप में भगान चुकावेगा। इस प्रकार, बड़े भ्रादरों की सम्पत्ति और शक्ति बढ़ जाती थी। छोटे भ्रादरों की पीठ पर एक शक्तिशाली सरसक रहता था जिसका हित और कर्तव्य उसकी रक्षा करना था। जब यह प्रक्रिया ऊपर से नीचे की कार्य करती थी, तब भी यही परिणाम होता था। राजा या सामन्त (Abbot) अपनी जमीन का उपयोग उसी समय कर सकता था जबकि वह उसे किसी काश्तकार को सौंप दे और काश्तकार बदले में उसकी सेवा करे या उसे खपान दे।

“समपूर्ण व्यवस्था कुछ ऐसी थी कि देश की सम्पूर्ण भूमि देश की सेवा में लगी रहती थी या जो लोग सेवा करते थे, उन्हें अपनी सेवासो के बदले में जमीन की उदय, परिजर्जित या बेतन प्राप्त होता था।”²

इस प्रकार, वैयक्तिक दृष्टि से सामन्तवाद भूमि-काश्त की एक ऐसी पद्धति था जिसमें स्वामित्व का स्पष्ट पट्टा (leasehold) जैसी कोई चीज नहीं होती थी। इस बात को धाजकल के एच. न्यायदास्त्री ने इस प्रकार रखा है

“व्यावहारिक स्वामित्व का अर्थ जेहनबारी हित होता है। यह अधिकार स्थितियों में अविवक्षित होता है। जब यह वास्तव होता है या जब रहता है, तब दुर्घटना अविच्छिन्न होने पर पुनः जीहनबारी हित बन जाता है।”³

परिधिष्ठित स्थायी की यह व्यवस्था सम्पूर्ण समाज में ऊपर से नीचे तक चलती थी। इसके अन्तर्गत शासन के समस्त प्रभान कार्य आ जाते थे। यदि भूमि व्यवस्था पर सर्वसंगत दृष्टि से विचार किया जाए, तो राजा ही भूमि का एकाग्र स्वामी प्रतीत होगा। उसके बैरन जमीन के काश्तकार होंगे। उन्हें जमीन कुछ विधिष्ठ सेवामो के बदले मिलेगी। बैरनों के नीचे और काश्तकार होंगे। इस क्रम में सबसे नीचे भूमिदास होंगे। इन भूमिदासों (serfs) को जेहनत पर छापी व्यवस्था

1 हगनेट की भूमिव्यवस्था के विवरण के लिए देखिए - W. J. Ashley, *The Economic Organisation of England* (1914) Lecture I

2 Munroe Smith, *op cit*, p 165

3 Munroe Smith, *op cit*, p 172

टिकी होती है। बैरन की बदले में राजा की सैनिक सेवा ही सामान्य रूप से करनी पड़ती थी। इसलिए, राज्य की सेना सामन्ती सेना होती थी। प्रत्येक काश्तकार को विशिष्ट तरीके से सशस्त्र कुछ भ्रादमी देने पड़ते थे। बैरन अपने भ्रादमियों पर नियन्त्रण रखता था। राज्य की आय कुछ तो राजा के अपने क्षेत्र से घाती थी, बाकी भाग उसे अपने काश्तकारों से लगाम के रूप में नियत अवसरों पर प्राप्त होती थी। उसे समय सामान्य कराधान का कम रिवाज था। बैरन को अपने क्षेत्र में न्याय का भी प्रशासन करना पड़ता था। राजा के अधिकारी इसमें हस्तक्षेप नहीं करते थे। सामन्ती विधि का सिद्धान्त इस उचित में प्रकट होता है "भ्रादमी का भ्रादमी स्वामी का भ्रादमी नहीं है।" राजा इस प्रकार भी रियायतें कम से कम देना चाहते थे। इंग्लैंड के दक्षिणशासी नॉर्मन राजाओं ने अपने सामन्तों की स्वामि भक्ति की धार में यह बात भी सगा रखी थी 'मैं अपने स्वामी राजा के प्रति ऋणी हूँ।'

फलतः, सामन्तवाद ने राजनैतिक शक्ति के तीन मशान् उपकरणों पर सबसे अधिक प्रभाव डाला—सेना, राजस्व और भ्रदासतें। इन तीनों अवस्थाओं में राजा का अपने अधिकार प्रजाजनों से परोक्ष सम्बन्ध ही रहता था। सामन्तवाद में स्वामी और सामन्त का सम्बन्ध उस सम्बन्ध से मूलतः भिन्न था जो प्राथमिक राज्य में प्रभु तथा उसके प्रजाजन के बीच माना जाता है। स्वामी और सामन्त का सम्बन्ध बहुत कुछ व्यक्तिगत आधार पर था। सामन्त अपने अधिपति के प्रति निष्ठा और श्रद्धा का भाव रखता था। इस व्यवस्था में राजनैतिक अधीनता का भाव रहता था। लेकिन, इस व्यवस्था में कभी कभी छोटी-छोटी श्रेणियों के भ्रादमी राजा के प्रति निष्ठावान् न रह कर अपने आसन्न अधिकारियों के प्रति निष्ठावान् रहा करते थे। दूसरी ओर सम्पत्ति सम्बन्ध बहुत कुछ सविदा जैसा था। इसमें प्रत्येक पक्ष अपने निजी हित को काममें रखता था और दूसरे पक्ष के साथ इसलिए सहयोग करता था क्योंकि इसमें 'दोनों पक्षों' का लाभ था। तथापि, भूमि पर राजा का स्वामित्व मन्तव्यगत्वा उसकी शक्ति बड़ा देता था। चूंकि सामन्तवादी व्यवस्था के संचालन में अनेक विरोधी प्रवृत्तियाँ कार्य करती थीं, अतः उसके निष्कर्ष निकालने में अत्यन्त सावधानी की आवश्यकता है।

पहली बात तो यह है कि अधिपति और सामन्त के बीच कर्तव्य उभयपक्षी था। यह बिलकुल बराबर का नहीं था क्योंकि सामन्त को अपने अधिपति के प्रति निष्ठावान् रहना पड़ता था और उसकी आज्ञा का पालन करना पड़ता था। अधिपति के लिए यह आवश्यक नहीं था। सामन्त को अथवा कई कार्य भी करने पड़ते थे। उसे सैनिक सेवा करनी पड़ती थी, अधिपति की भ्रदासत में हाजरी बजाना पड़ती थी तथा वास्तव उत्तराधिकार जैसे महत्वपूर्ण अवसरों पर अनेक प्रकार के मंगलान करने पड़ते थे। ये विशिष्ट कर्तव्य सीमित थे। उदाहरण के लिए सामन्त को कितनी और किस प्रकार की सैनिक सेवा करनी है, यह तय था। सामन्त का कर्तव्य इससे अधिक नहीं था। दूसरी ओर अधिपति को अपने सामन्तों की सहायता और रक्षा करनी पड़ती थी। उसे उन आचारों भ्रवा आदर का भी पालन करना पड़ता था जो सामन्तों के अधिकारों और सुविधाओं की व्याख्या करते थे। सिद्धान्त

मे, सामन्त अपनी कादत को छोड़कर अपनी पराधीनता से छुटकारा पा सकता था। लेकिन, व्यवहार में ऐसा कम ही होता था। यदि अधिपति सामन्त को उसके अधिकारों से वंचित करता, तो सामन्त जमीन अपने पास रख सकता था और अपने दायित्वों से हाथ खींच सकता था। इसलिए, राजा का अपने प्रजाजनों को यह वचन देना कि वह उन्हें उस विधि को प्रदान करेगा जिसका उनके पूर्वज उसके पूर्वजों के समय में उपभोग करते थे, उत्कालीन व्यवस्था की, जो निश्चित रूप से विद्यमान थी और जिसे विद्यमान होने का अधिकार प्राप्त था, एक स्वीकृति मात्र थी। इस सामन्ती व्यवस्था में पारस्परिकता, ऐच्छिक कार्य सम्पादन और गभित सविदा का एक ऐसा भाव था जो प्रापुनिक राजनैतिक सम्बन्धों से पूरी तरह सुप्त हो गया है। यह स्थिति कुछ ऐसी थी कि जब तक नागरिक की स्वतन्त्रताएँ मान्य न हों, वह एक निश्चित सीमा से भागे घर देना अस्वीकार कर दे, निश्चित समय से परे सैनिक सेवा न करे या दोनों चीजों से इनकार कर दे। इस दृष्टि से राजा की स्थिति सिद्धान्त में तो दुर्बल थी ही, वह व्यवहार में दुगनी कमजोर थी। सामन्ती राजतन्त्र प्रापुनिक राज्य की तुलना में बहुत अधिक विकेन्द्रित प्रतीत होता है। दूसरी ओर सामन्ती भूमि व्यवस्था के अन्तर्गत कभी-कभी राजा या विशेष रूप से कोई परिवार वेदखली (escheat) जैसे विधियुक्त उपायों द्वारा अपनी शक्ति में वृद्धि कर सकता था। फ्रांस में कैपेटियन वंश (Capetian dynasty) की शक्ति स्वयं सामन्ती के क्रियान्वयन के कारण ही सीधे ही बढ़ गई थी।

दूसरे, अधिपति और सामन्त का सम्बन्ध राजा और प्रजा के सम्बन्ध से इसलिए भी भिन्न था कि इसने निजी अधिकारों और सार्वजनिक कर्तव्यों के भेद को स्पष्ट नहीं किया। सामन्तवाद के अन्तर्गत सम्पत्ति का मुख्य रूप भूमि थी, लेकिन ऐसा अनिवार्यता नहीं था। किसी भी मूल्यवान् पदार्थ को सम्पत्ति समझा जा सकता था—मिल चत्ताने का अधिकार, बूगी एकत्रित करने का अधिकार, शासन के किसी पद को धारण करने का अधिकार। सार्वजनिक प्रशासन की सम्पूर्ण व्यवस्था भूमि-व्यवस्था के प्रचलित स्वरूप के अनुसार थी। सार्वजनिक पद भी भूमि की भाँति ही एक पुर्वनिर्णयित वस्तु बन गया था। इस प्रकार, पद पर एक व्यक्ति का और उसके उत्तराधिकारियों का हमेशा के लिए उत्तराधिकार हो जाता था। जब सामन्त का किसी सम्पत्ति पर अधिकार होता था, तो इसके बदले में उसे विशिष्ट प्रकार की सार्वजनिक सेवा करनी पड़ती थी। तथापि, सार्वजनिक सेवा सम्पत्तिगत अधिकार की प्रापुनिक थी। इसका परिणाम यह हुआ कि सार्वजनिक अधिकारी अपने पद पर राजा के अधिकारों के नाते नहीं प्रत्युत् अपने परम्परागत अधिकार के नाते स्थित रहता था। उसकी यह सत्ता प्रत्यायित नहीं प्रत्युत् निजी होती थी। स्पष्टतः, राजा की शक्ति इस प्रवृत्ति को सीमित करने की उसकी योग्यता पर निर्भर थी। लेकिन, इस प्रवृत्ति से यह स्पष्ट हो जाता है कि सामन्ती सत्ताएँ कितनी अनौपचारिक थी। राजा के इर्द गिर्द के व्यक्ति अपने सामन्ती कर्तव्य के रूप में उसके दरबार में हाजरी बजाते हैं। जब तक उनका स्टेटस स्पष्ट है, इस प्रकार के प्रश्न ही नहीं उठते कि वे किसका प्रतिनिधित्व करते हैं और किससे परामर्श किया जाना

बाहिए । वे सविदागत दायित्व को पूरा करने वाले व्यक्ति अधिक हैं, तावजनिह
लेवक कम ।

सामन्ती दरबार (The Feudal Court)

अधिपति और उसके सामन्त या दरबार एक विशिष्ट सामन्ती सस्था थी ।
यह वास्तव में अधिपति और उसके आदमियों की एक परिषद् थी जो उनकी सामन्ती
व्यवस्था के बारे में उठने वाले विवादों को तय करती थी । जब कभी अधिपति या
सामन्त यह समझता कि उसने अधिवार का अधिकरण हुआ है तो दोनों के पास
एक ही उपचार रहता था । दोनों दरबार के अन्य सदस्यों से धर्मल कर सकते थे
जिसे वे उचित निर्णय करें । उस समय की प्रथा में यह बात नहीं थी कि राजा
प्रथम अधिपति अपनी दायित्व प्रथम अपनी मर्जी के अनुसार ही निरूप्य कर लें ।
चार्ल्स प्रथम पत्रों के प्रमाण अधिवारों की बढोतरता से गदा हो जाती थी ।
इंग्लैंड में हेनरी द्वितीय (Henry II of England) ने अपने दरबार में एक मुकदमे
का जो निर्णय किया था (११५४ ई०), उससे यह बात स्पष्ट हो जाती है । ऐबट
मार्टिन (Abbot of St Martin) और गिल्बर्ट डि बैलिओल (Gilbert de
Balliol) कुछ जमीनों पर समान रूप से दावा करते थे । यह मुकदमा इसी के बारे
में था । ऐबट ने अपने दावे को प्रमाणित करने के लिए एक चार्टर पेश किया ।
गिल्बर्ट का दावा कमजोर था । उसने कहा कि चार्टर पर सील नहीं है । राजा
हेनरी ने कहा कि, "यदि ईश्वर की दृष्टि से तुम इस चार्टर को झूठा प्रमाणित कर
दो, तो यह मेरे लिए इंग्लैंड में एक हजार पीण्ड के बराबर होगा ।" लेकिन, गिल्बर्ट के
पास कोई प्रमाण नहीं था । इस पर राजा ने मुकदमे का निर्णय कर दिया

"यदि सत्यापनी इसी प्रकार के चार्टर और प्रमाण के द्वारा यह सिद्ध कर दें कि उनका
सामान स्थान पर इस प्रकार का अधिकार है, तो फिर मेरे लिए यह सारा स्थान उन्हें देने के
अधिकार और कोई चारा नहीं रहेगा ।"^१

इस प्रकार, सिद्धान्त में सामन्ती दरबार प्रत्येक सामन्त को यह गारण्टी देता
था कि विशिष्ट करारों प्रथम चार्टर और देश की विधि के अनुसार पीपर उनके
सामने की सुनवाई करेंगे । दरबार का निर्णय उगवे सदस्यों की संपूर्ण सक्ति के
द्वारा बर्दाश्त किया जाता था । कुछ प्रतिवादी भाषणों में यह नियम राजा के
विशेष भी बता जाता था । मैग्नाकार्टा की ६१वीं धारा में राजा जॉन ने २५

१. सामन्ती दरबार के उदाहरण के लिए जेरुसलेम के सैटिन राज्य के इंग्लैंड कोर्ट का
विवरण देखिये । L. La Monte, *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom
of Jerusalem, 1100—1291* (1932), Ch. IV. सैटिन राज्य सामन्त विचारों का
ग्रंथ उदाहरण है । इसका विवरण इसकी स्थापना के दो शताब्दियों बाद किया गया था । राजा
विवरण में बता देता है कि उस समय के विभिन्न देश अन्य प्रकार के सिद्धांत बता थे, सामन्त
को देना होना चाहिए और अन्य देशों में स्थापित सस्थाएँ अपने मूल देश से भिन्न भिन्न
होती हैं ।

बैरनो की एक समिति को चार्टर लागू करने का अधिकार दिया गया है। यह समिति राजा के ऊपर आरोपित विवशता को बंध रूप देने की एक चेष्टा थी।

“यह पञ्चोम बैरन, सम्पूर्ण देश की स्वोच्छति से, उन समय तक अपनी शक्ति और इनका दमन और बलपूर्वक सख्तोच्चन करेंगे, जब तक कि उनके निर्याय के अनुसार कार्य नहीं हो जाते।”

इसी प्रकार, एमाइजेज ऑफ जेरुसलम (Assizes of Jerusalem) ने यह निश्चित कर दिया था कि दरबार द्वारा निर्धारित अपनी न्यायपूर्ण स्वतन्त्रताओं की रक्षा के लिए सामन्त अपने अधिकारों को बाध्य कर सकते हैं। आदर्श सामन्ती सगठन में राजा ‘समकक्षों में प्रथम’ (primus inter pares) था। खुद दरबार या दरबार और राजा दोनों मिलकर सयुक्त शासन करते थे। इस शासन में आधुनिक राज्य के विधायी, कार्यकारी और न्यायिक सभी प्रकार के कार्य सम्मिलित थे। इसके साथ ही दरबार के सदस्यों के सविदागत सम्बन्ध ने जिसमें राजा भी शामिल था, किसी एक स्थान पर सत्ता का केन्द्रण नहीं होने दिया। इस व्यवस्था में विधि-नाश विद्रोह की सम्भावना वितनी स्पष्ट है, इस पर कुछ कहने की आवश्यकता नहीं है।

सामन्तवाद और राज्य

(Feudalism and Commonwealth)

ऊपर जिस स्थिति का वर्णन किया गया है, वह प्रकट रहती थी, लेकिन वह मिडान्त या व्यवहार में मध्ययुगीन राजतन्त्र के वास्तविक स्वरूप को प्रकट नहीं करती थी। इस स्थिति में विधिगत विद्रोह का निरन्तर खतरा बना रहता था। राजा और उसके सामन्तों का सविदागत सम्बन्ध मध्ययुगीन राजतन्त्र के सिद्धान्त की पूरी व्याख्या नहीं करता। सिद्धान्त और व्यवहार दोनों ने मिलकर बिलकुल भिन्न प्रकार के विचार पैदा कर दिए थे। सामन्त अपने स्वामी के प्रति थड़ा और आदेश पालन का जो भाव रखता था, वे सामन्ती थड़ा के ऐसे तरह थे जो राजा को अपने राज्य में अंतिम स्थिति प्रदान करते थे। इस बात में किसी की संदेह नहीं था कि राजा ईश्वर का कृपापात्र है और केवल कुछ प्रसाधारण परिस्थितियों को छोड़कर राजा का विरोध करना गैर-मान्यता है। रोमन के तैरहवें अध्याय में सन्त पाल के बचन और आज्ञा पालन के सम्बन्ध में सन्त प्रिगोरी ने उपदेश सिद्धान्त कभी अस्वीकृत नहीं किए जा सकते थे। सामन्तवाद की यह प्रवृत्ति प्रचलित थी कि वह सार्वजनिक सत्ता को दबा दे और उसके स्थान पर व्यक्तिगत सम्बन्धों का एक जाल-सा विद्या दे। लेकिन, रेश पब्लिका (res publica) को उस पुरानी परम्परा की पूरी तरह नकारा समाप्त नहीं किया गया जो सितरो, रोमन विधि और चर्च के सस्थापकों के माध्यम से मध्ययुग में आई थी। यह सिद्धान्त कि जनता राज्य का निर्माण करती है, वह अपनी विधि के अनुसार सगठित होती है और अपने शासकों के माध्यम से एक सार्वजनिक सत्ता का निर्माण करती है, सामन्तवादी तत्त्वों के साथ घुल मिल गया था। नवी और बारहवीं शताब्दियों के बीच में यह प्राचीन परम्परा मुख्य रूप से धार्मिक लेखकों द्वारा कायम रखी गई। नवी शताब्दी में इस परम्परा के अस्तित्व का साक्ष्य हिकमार ऑफ रूहोम्ब

(Hincmar of Rheims) देता है। यह परम्परा बारहवीं शताब्दी में भी कायम रही इसका प्रमाण यह है कि इसने जॉन थाफ सेलिसबरी (John of Salisbury) के *Polycraticus* जैसे ग्रन्थ का निर्माण किया। यह ग्रन्थ राजनीति के ऊपर मध्य युग का पहला प्रतिष्ठित ग्रन्थ है। यद्यपि जॉन थाफ सेलिसबरी की पुस्तक ऐसे समय में लिखी गई थी जब कि सामन्तवाद अपने चरमोत्कर्ष पर था लेकिन इस पुस्तक की मुख्य रूपरेखा प्राचीन पद्धति की ही थी।¹ राज्य के इस मिश्रान्त से अन्ततोगत्वा राजा को बहुत लाभ हुआ क्योंकि यह सार्वजनिक हित का नाम मात्र का प्रतिनिधि तथा कुछ घण्टों में सार्वजनिक सत्ता का अधिष्ठान बना रहा। इस तथ्य के कारण ही सामन्ती राजा राष्ट्रीय राजतन्त्र के विकास का बीज बन गया।²

सक्षप म मध्य युग में राजतन्त्र के बारे में दो विचार थे। एक विचार के अनुसार राजा का अपने सामन्तों के साथ सविदागत सम्बन्ध था और वह स्वयं इसमें एक पक्ष था। दूसरे विचार के अनुसार राजा राज्य का प्रभान था। यह दोनों विचार पुनर्निर्मित हुए थे। सामन्ती विचारका के राजगति के सम्बन्ध में जो विचार थे उससे इन दोनों विचारों के सम्मिश्रण की पुष्टि होती है। यह सच माना जाता था कि राजा का निर्माण विधि के द्वारा हुआ है और वह विधि के अधीन है। इसके साथ ही यह भी सामान्य रूप से माना जाता था कि उसके खिलाफ कोई आदेश जारी नहीं होगा और अपनी अदालतों की सामान्य प्रक्रिया द्वारा उसे विना नहीं विदा जाएगा। ब्राक्टन (Bracton) की *De legibus et Consuetudinibus Angliae* पुस्तक के अवतरण इन दो विचारों के अवतरण को प्रबल करते हैं।

‘राजा के राज्य में उसके बराबर कोई नहीं होता चाहिए क्योंकि इससे वह नियम भंग हो जाएगा कि बराबर अपने बराबरों के ऊपर अधिकार नहीं रख सकता। उममे बड़ा या उमुरे अधिक शक्तिशाली भी कोई नहीं होना चाहिए क्योंकि तब वह अपने प्रजापतों के ही नाथे रह जाएगा। यह अनुभव है कि छोटे लोग उनसे बराबर हो जिसके पास ज्यादा शक्ति है। राजा को और किसी व्यक्ति के अधीन नहीं होना चाहिए। उसे ईश्वर के और विधि के अधीन होना चाहिए क्योंकि विधि राजा का निर्माण करती है। इसलिए, राजा को चाहिए कि वह विधि को वह चीज दे दे जो विधि ने राजा को दी। वह चीज है—राम्य और गविउ, देखा कोई रोग नहीं है, जहाँ विधि नहीं, वहाँ शासन बरती हो।’³

ईश्वर के प्रतिनिधि के नाते राजा को ‘याम करना चाहिए और स्वयं अपने मामलों में भी विधि की व्यवस्था को स्वीकार करना चाहिए। यदि वह ऐसा नहीं

1 इस पुस्तक के एक अंश का अंग्रेजी अनुवाद ‘जान डिक्मिन ने किया है। इसकी भूमिका में देखिए—*The Statesman's Book of John of Salisbury* (1927) pp. LVIII ff

2 लुचैर (Luchaire) ने *Institutions monarchiques de la France sous les premiers Capetiens* second edition (1891) Bk I, ch I में कैपेटियन राजतन्त्र में धार्मिक परम्परा के अस्त और सामन्ती सत्ता के साथ उनके भेद पर प्रकाश डाला है।

3 F 5 b कार्लायल (Carlyle) ने अन्य सामन्ती विधिशास्त्रों से भी इसी प्रकार के उद्धरण दिए हैं। *op. cit.*, Vol III Part I ch IV

करता, तो वह शतान का प्रतिनिधि हो जाता है। लेकिन, उसके प्रजापनों के पास इसके भलावा घोर कोई रास्ता नहीं है कि वे उसे ईश्वर के नियंत्रण पर छोड़ दें। फिर भी, ग्रैवटन का विचार यह था कि संभवतः *Universitas regni et baronagium* राजा के दरबार को बुराई को दूर कर सकती है और उसे करनी चाहिए।¹ उसने एक भवनरण में जो अब समसामयिक शेषक माना जाता है, अनियन्त्रित राजा को नियन्त्रित करने का भीक्षित सिद्ध किया है:

“लेकिन, राजा से भी ऊँचा ईश्वर है। विधि भी राजा से ऊँची है क्योंकि विधि ने राजा का निर्माण किया था। इसी प्रकार राजा का दरबार है। राजा के काउंट और बैरन हैं। वे काउंट इसलिए कहलाते हैं क्योंकि वे राजा के साथी हैं। जिसे नाथ होते हैं, उनका एक स्वामी भी होता है। इस प्रकार, यदि राजा निरदुरा हो पर्याप्त विधि विहीन हो, तो उन्हें उसके ऊपर प्रभुता रख देना चाहिए।”²

इन अवतरणों में राजा और दरबार दोनों ही दिखाई देते हैं। एक क्षमता में राजा राज्य का प्रमुख भू-स्वामी है। दरबार में उसके कास्तकार हैं। एक सत्ता के रूप में दरबार का उद्देश्य उन कठिनाइयों को दूर करना है जो इस सविदागत सम्बन्ध में उनके बीच उठती हैं। दूसरी क्षमता में राजा भयवा शक्ति में निहित सार्वजनिक सत्ता का प्रमुख वाहक है। इस सत्ता पर कुछ असों में उसके दरबार का भी अधिकार है यद्यपि यह बात पूरी तरह स्पष्ट नहीं है। पहली क्षमता में राजा के विरुद्ध उसके दरबार के अन्य सदस्यों की ही भीति कार्यवाही की जा सकती है। दूसरी क्षमता में उनके खिलाफ कोई आदेश नहीं निकाला जा सकता और विधि के प्रति उसका उत्तरदायित्व अन्ततोगत्वा उसकी अपनी अन्तरात्मा पर निर्भर है। एक दृष्टिकोण सामन्तवाद की इस विशिष्ट प्रवृत्ति को प्रकट करता है कि सार्वजनिक सत्ता को निजी सम्बन्धों में मिला दिया जाए। दूसरा दृष्टिकोण राज्य की उस अनवरत परम्परा को प्रकट करना है जिसमें राजा मुख्य शासक होता है। संभवतः, इन दो विचारों के समन्वय और सम्मिश्रण ने ही सामन्ती दरबार को एक ऐसा स्रोत बना दिया जिससे उत्तर मध्ययुग के संवैधानिक सिद्धान्त और संस्थाएँ विकसित हुए। विभिन्नीकरण की प्रक्रिया द्वारा अनेक प्रकार की सार्वजनिक सत्ताओं का निर्माण हुआ और वे विभिन्न प्रकार के सार्वजनिक कार्यों को करने लगीं। इन सत्ताओं में मुख्य थीं—राजा की परिषदें, न्यायालय जो विभिन्न प्रकार के मामलों पर विचार करते थे और अन्त में संसद। प्रोफेसर मैकाइवेन (Professor McIlwain) ने काफी स्पष्टता से यह सिद्ध कर दिया है कि सत्रहवीं शताब्दी के पहलुद तक

1. F. 171b. Carlyle, *op. cit.*, Vol. III., p. 71. n. 2.

2. F. 34. Carlyle, *op. cit.*, Vol. III., p. 72; n. 1. On this passage see G. E. Woodbine's edition of *De legibus*, Vol. I (1915), pp. 332 f; F. W. Maitland, *Bracton's Notebook*, Vol. I (1887), pp. 29 ff.; Ludwig Ehrlich, "Proceedings against the Crown (1215-1377)," *Oxford Studies in Social and Legal History*, Vol. VI (1921), pp. 48 ff.; 202 ff. On Bracton's extraordinary treatment of the dictum *quod principi placuit* in F. 107, see McIlwain, *op. cit.*, pp. 195 ff.

संसद को विधानमण्डल नहीं, प्रत्युत दरबार ही समझते थे। इस विकास के द्वारा सार्वजनिक सत्ता का सिद्धान्त अधिक स्पष्ट रूप में प्रकट हुआ, लेकिन यह सत्ता प्रकेले राजा के व्यक्तित्व में कभी केन्द्रित नहीं रही। जब राजा निरकुश हो गया, तभी ऐसा हुआ। लेकिन, यह मध्ययुगीन राज्यों की नहीं, आधुनिक राज्यों की बात है। मध्ययुग का राजा अपनी परिषद् के द्वारा या अपने दरबार के द्वारा कार्य करता था। इन संस्थाओं ने परामर्श के अपने अधिकार को किसी न किसी रूप में कायम रखा। प्रतिनिधित्व, कराधान, विधानमण्डलों द्वारा विधिनिर्माण, धर्म का पर्यवेक्षण और शिकायतों को दूर करने के लिए आवेदन आदि संवैधानिक विचार इसी दुरुष्मात से निकले। कम से कम इंग्लैण्ड में विधिनिर्माण का अधिकार अन्तिम रूप से राजा द्वारा नहीं, प्रत्युत संसद राजा (King-in-Parliament) द्वारा निर्णीत हो सका।

Selected Bibliography

Civilization during the Middle Ages. By G. B. Adams. Revised edition New York, 1922. Ch. IX.

The King's Council in England during the Middle Ages. By J. F. Baldwin, Oxford, 1913, Ch. I.

A History of Mediaeval Political Theory in the West. By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle. 6 Vols. New York and London, 1903-36. Vol. I, Part IV, The Political Theory of the Ninth Century, Vol. III, Part I, The Influence of Feudalism On Political Theory.

"Proceedings against the Crown (1216-1377)", By Ludwik Ehrlich. In *Oxford Studies in Social and Legal History*, Vol. VI, Oxford, 1921.

Law and Politics in the Middle Ages. By Edward Jenks. New York, 1898.

The Growth of Political Thought in the West. By C. H. McIlwain, New York, 1932. Ch. V.

Constitutional History of England. F. W. Maitland Cambridge, 1911. Period I.

"Roman Law", By H. J. Roby. In *Cambridge Medieval History*, Vol. II (1913), Ch. III.

The Development of European Law. By Munroe Smith. New York, 1928.

"Foundations of Society (Origins of Feudalism)". By Paul Vinogradoff. Second edition. London, 1911.

"Customary Law". By Paul Vinogradoff. In *The Legacy of the Middle Ages*, Ed. by G. C. Crump and E. F. Jacob. Oxford, 1926.

अभिषेक सम्बन्धी वाद-विवाद (The Investiture Controversy)

ग्यारहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में सामाजिक और राजनैतिक विचारों के क्षेत्र में पुनः अपूर्व बौद्धिक जागृति के दर्शन होते हैं। प्राचीन काल के जो दिव्य ईसाई धर्मपितामह (Christian Fathers) की परम्परा में प्रसृत रहे थे, उन्हें दुबारा नया आसोक प्राप्त हुआ। इसके परिणामस्वरूप आगामी शताब्दियों में एक अत्यन्त समृद्ध और उर्वर सस्कृति का निर्माण हुआ। अराजकता से पुनः अन्त का जन्म हुआ। अब विशेषकर, नॉर्मन राज्यों ने ऐसी प्रशासनिक सनत और राजनैतिक स्थिरता का परिचय दिया जो यूरोप ने रोमन काल से नहीं देखी थी। सामन्तवाद ने एक निश्चित पद्धति का रूप धारण किया और उससे ऐसे सर्वशान्ति सिद्धान्त निकले जो मध्ययुग से आधुनिक यूरोप तक बने आये। पहले इटली में और बाद में उत्तर में ऐसी उद्योग और वाणिज्य व्यवस्था का निर्माण किया गया जिसके आधार पर मौलिक तथा मानवोचित कला व साहित्य का निर्माण हुआ। प्राचीन ज्ञान विज्ञान की महत्वपूर्ण खोजों ने दर्शन और विद्या की नई प्रेरणा दी। दक्षिण फ्रांस और इटली के रवेंना (Ravenna) तथा बोलीग्ना (Bologna) नामक नगरों में न्यायशास्त्र (Jurisprudence) का अध्ययन हुआ। इस अध्ययन के फलस्वरूप रोमन विधि का पुनरुत्थान हुआ और वह समतुल्य वैधिक तथा राजनैतिक समस्याओं पर लागू की जाने लगी। इस बौद्धिक जागरण ने ज्ञान-विज्ञान की प्रत्येक शाखा पर प्रभाव डाला। स्वभावतः राजनैतिक दर्शन भी इनसे प्रभावित हुआ।

ग्यारहवीं और बारहवीं शताब्दियों का राजनैतिक साहित्य पीतों और सम्राटों के इन वाद-विवाद से भरा पड़ा है कि लौकिक तथा धार्मिक सत्ताओं की क्या सीमाएँ हों। तथापि, इस साहित्य का विस्तार भास्वर्यजनक है। दिसर्तों के अभिषेक के प्रश्न की स्वेव विन धनस्थ राजनैतिक पुस्तक-गुस्तिनामों का निर्माण हुआ, उनकी तुलना में अस्तू की मृत्यु से ग्यारहवीं शताब्दी तक रचित राजनैतिक साहित्य परिमाण की दृष्टि ने केवल कुछ ही पन्नों में घटा जायेगा। क्रमबद्ध विद्वत्तापूर्ण अनुसंधान के विषय के रूप में दर्शन शास्त्र की अन्य शाखाओं की अपेक्षा राजनैतिक सिद्धान्त का विकास धीरे-धीरे हुआ। तेरहवीं शताब्दी तक में धर्म-शास्त्र और अध्यात्म-शास्त्र का इतना जोर था कि उन्होंने राजनैतिक दर्शन को दबा-ना रखा था। चौदहवीं शताब्दी से राजनैतिक दर्शन के अन्य अधिक लिये जाने लगे और उस समय से अब तक यह परम्परा चल रही है, लेकिन राजनैतिक ग्रन्थों की रचना इनसे कुछ शताब्दियों पूर्व ही शुरू हो गई थी। इन प्रारम्भिक ग्रन्थों में से बहुत से अब भी बचे हुए हैं। उनसे ज्ञान होता है कि इस विषय में लोगों की रुचि बराबर बनी रही थी। राजनीति की कुछ मूल समस्याएँ और प्रश्न

ग्यारहवीं शताब्दी में ही उत्पन्न हो गये थे। वाद की शताब्दियों में उनका निरन्तर विकास होता रहा।

मध्ययुगीन चर्च राज्य

(The Medieval Church State)

लौकिक और आध्यात्मिक सत्ताओं के सम्बन्ध में ग्यारहवीं शताब्दी में जो वाद विवाद आरम्भ हुआ उसका मूल मैसेनियन का दो तलवारों का सिद्धांत (Theory of the two swords) था। इस सिद्धांत का हम पहले ही पता चल चुके हैं। इस सिद्धांत में ईसाई धर्मपिताओं की शिक्षा का रूप में आ गई थी। लौकिक और आध्यात्मिक का भेद शरीर और आत्मा का भेद ईसाई धर्म का एक आधारभूत तत्त्व है। ग्यारहवीं शताब्दी के समय का विचार के अनुसार— और इस विचार की कई शताब्दियों बाद तक अवधारणा नहीं बिया गया—ईसाई ने मानव समाज के शासन के लिए आध्यात्मिक और लौकिक दो सत्ताओं को नियुक्त किया है। आध्यात्मिक सत्ता का प्रयोग पादरी और लौकिक सत्ता का प्रयोग शासन करते हैं। वे दोनों इस सत्ता का प्रयोग देवी तथा प्राकृतिक विधि के अनुसार करते हैं। ईसाई व्यवस्था के अनुसार कोई भी व्यक्ति आध्यात्मिक और लौकिक सत्ता का एक साथ प्रयोग नहीं कर सकता। पादरी या शासक किसी से भी मृत्यु प्रार्थना नहीं की जाती थी कि वे अपनी शक्ति का प्रयोग मनवाहे दंग में कर। दोनों ही विधि के अधीन वे और प्रकृति तथा मनुष्य के देवी विधान में एक आवश्यक भाग करते थे। इसलिए सिद्धांत में दोनों सत्ताओं में कोई संघर्ष नहीं होता चाहिए। लेकिन हो सकता है कि दोनों सत्ताओं के मानवी प्रतिनिधि अस्तिमान धर्म या शक्तिनिष्ठता के कारण विधि द्वारा नियत अपनी सीमाओं को तोड़ जायें। देवी विधान के अनुसार तो दोनों सत्ताओं को एक दूसरे की सहायता करनी चाहिए।

मंच कहा जाए तो इन विचारों के धरे में तो राजस्व के ग्रंथ में चर्च का और न राग्य ही। मनुष्यों का कोई ऐसा समुदाय नहीं था जो धर्म के राज्य का या धर्म के चर्च का संचालन करता हो। सभी मनुष्य दोनों में शामिल थे। सन्त ऑगस्टाइन ने अपने ग्रंथ *City of God* में यह शिक्षा दी थी कि सत्ता में केवल एक ही समाज है और वह है ईसाई समाज। ग्यारहवीं शताब्दी के लिए यह बात सच भी थी। ईसाई के अधीन इस समाज के दो प्रधान थे—पope और सम्राट। समाज के दो सिद्धांत थे—प्राकृतिक का आध्यात्मिक गुण और राजा का लौकिक शासन। धर्मपिताओं के भी दो पदनामान (hierarchies) थे। लैटिन दार्शनिक सत्याओं या समाजों में कोई विभाजन नहीं था। इन दोनों पदनामानों के बीच का विवाद अपानिक या क्योंकि एक ही राज्य के दो धर्मपिताओं के बीच भी विवाद उत्पन्न हो सकता है। प्रश्न यह था कि सत्ता की क्या उचित सीमाएँ हो। दोनों अपनी अपनी सीमाओं में रहने हुए क्या-क्या कर सकते हैं। जिस समय चर्च और राज्य के बीच विवाद आरम्भ हुआ था उसका यही रूप था। लेकिन ज्यों-ज्यों समय

बोता गया, मूल प्रश्न पीछे रह गया और उसके वैधिक पहलू अधिकधिक उनसे आए। लेकिन, शुरू-शुरू में विवाद दो अधिकारी वर्गों में था। प्रत्येक वर्ग को कुछ मूलसत्ता प्राप्त थी और वह उस सत्ता की सीमाओं के अन्तर्गत कार्य करने का दावा करता था।

दोनों सत्ताओं के पृथक्करण का सिद्धान्त पूरी तरह कभी कार्यान्वित नहीं हुआ था। अपने कर्तव्यों के पालन में ये सत्ताएँ एक-दूसरे के निरन्तर सम्पर्क में रहती थी और एक-दूसरे की सहायता करती थी। जब वाद-विवाद प्रारम्भ हुआ, तब दोनों पक्ष ऐसे अनेक ऐतिहासिक कार्यों की ओर संकेत कर सकते थे जिनसे ध्वनित होना था कि दोनों पद-सोपान एक-दूसरे का नियन्त्रण करते रहे हैं। रोम के पतन काल में प्रिगोरी महान् ने अतुल सौक्तिक शक्ति का प्रयोग किया था। धार्मिक परिपक्व और व्यक्तिगत धर्माचार्य अनाचारों के लिए राजाओं की मर्तता करने में अम्ब्रोजे (Ambrose) के दृष्टान्त का अनुसरण करते थे। जिन प्रमुख व्यक्तियों की सहमति से विधियों का निर्माण होता था, उनमें बिशपों की भी गणना होती थी। शासकों को चुनने और अस्पृश्य करने में बिशपों का भी बड़ा हाथ रहा था। पिपिन (Pippin) ने फ्रेंकिश राज्य में मेरोविन्गियन राजवंश को हटाने के लिए पोप की अनुमति चाही थी और उसे यह अनुमति प्राप्त हो गई थी। ८०० में चार्ल्स महान् का प्रसिद्ध राज्याभिषेक समारोह हुआ था। यह चर्च में विहित सत्ता द्वारा फ्रेंकिश राजाओं के लिए साम्राज्य का स्थानान्तरण माना जा सकता था। यह कुछ-कुछ सैमुअल (Samuel) द्वारा यहूदी राजपद की स्थापना के सादृश्य पर ही था। राज्याभिषेक की शपथ का सब लोग धार्मिक महत्त्व मानते थे। अन्य शपथों की भांति वह भी नैतिक मामलों में चर्च की अनुशासनारमक शक्ति के अन्तर्गत आती थी।

सब मिलाकर, ग्यारहवीं शताब्दी तक जब कि धार्मिक और साम्राज्यिक क्षेत्राधिकारों के प्रश्न को लेकर वाद-विवाद प्रारम्भ हुआ, पोप के ऊपर सम्राट् का नियन्त्रण अधिक था, सम्राट् के ऊपर पोप का नियन्त्रण कम था। यह बात रोमन काल में विशेष रूप से सही थी। चार्लमैन (Charlemagne) अपने साम्राज्य के विभिन्न भागों में जाँच-पड़ताल के लिए अपने अधिकारियों को भेजा करता था। वह इन अधिकारियों को हिदायतें भी देता था। इन हिदायतों के पढ़ने से यह स्पष्ट हो जाता है कि वह चर्च के आदमियों तथा जनसाधारण के आदमियों में कोई अन्तर नहीं मानता था तथा वह चर्च के शासन का भी पूरा उत्तरदायित्व अपने ऊपर लेता था। लिओ तृतीय (Leo III) ने अपनी जाँच-पड़ताल की शक्ति स्वयं पोप के कथित अपराधों तक विस्तृत कर दी थी। दसवीं शताब्दी में पोपसाही बहुत बढ़नाम हो गई थी। इस समय सम्राटो—ओटो प्रथम (Otto I) से हेनरी तृतीय (Henry III) तक ने चर्च में अनेक सुधार किए। उन्होंने धार्मिक नियमों के अनुसार प्रिगोरी छठे (Gregory VI) और बदनाम बेनेडिक्ट नवें (Benedict IX) को अस्पृश्य तक कर दिया। पोप का निर्वाचन रोम नगर की हल्की पट्टीशयन राजनीति की कन्दुक फीड़ा बन गया था और इसके कारण अनेकों अवांछनीय

कुरीतियाँ उत्पन्न हो गई थी। इन कुरीतियों को दूर करने में सम्राटों का हाथ था। सम्राट् पोपों के निर्वाचन में अपने प्रभाव का उपयोग करते थे, इसके कई नीति सम्बन्धी कारण भी थे। धर्माचार्यों की दृष्टि में रोम के स्थानीय पड़ोसियों को देखते हुए यह प्रभाव अत्यन्त ही कम था, लेकिन उसने आध्यात्मिक मामलों में चर्च की स्वतन्त्रता के लिए भी गहरा पैदा हो गया था।

चर्च की स्वतन्त्रता

(The Independence of the Church)

ग्यारहवीं शताब्दी के वाद विवाद की एक विशिष्ट पृष्ठ भूमि थी। अतः चर्च में आत्म-चेतना और स्वतन्त्रता का भाव आने लगा था। धर्माचार्य अब चर्च की एक स्वतन्त्र आध्यात्मिक दायित्व बनाना चाहते थे। चर्च का यह अधिकार भी था कि वह स्वतन्त्र आध्यात्मिक शक्ति का रूप धारण करे। ग्रेगोरीयन की परम्परा यूरोप को एक ऐसे ईसाई-समाज के रूप में प्रस्तुत करती थी जिसका मगार के इतिहास में अद्वितीय स्थान था, क्योंकि इसने पहली बार गोथिक शक्ति को दैवी राज्य की सेवा में लगा दिया था। इस मिशन के अनुसार शासन का न्याय सम्बन्धी प्राचीन आदर्श अपने चरम उत्कर्ष को पहुँच गया। इस मिशन के अनुसार मनुष्य की तो उचित अधिकार प्राप्त होना ही चाहिए, ईश्वर को भी उनकी उपासना मिलनी चाहिए। कन्सुन्तुनिया में धार्मिक नीति राजदरबार के अधिनस्थ हो गई थी। गेलेसियस (Gelasius) ने इसका विरोध करते हुए कहा था कि पादरी का उत्तरदायित्व शाश्वत मुक्ति देने के कारण राजा के उत्तरदायित्व से बड़ा है। यदि आध्यात्मिक उद्देश्यों का वही महत्त्व था, जो ईसाई धर्म मानता था और यदि चर्च वास्तव में वे सत्ताएँ थी जो इन उद्देश्यों को प्राप्त कर सकती थी, तो इस प्रकार का निष्कर्ष विलकुल सही था। ग्यारहवीं शताब्दी की बरतों हुई जाग्रति ने और ग्रेगोरीयन की परम्परा के प्रभाव ने इस शिक्षा को काफी बल प्रदान दिया। ग्यारहवीं शताब्दी से पहले ऐसी परिस्थितियों का अभाव था जिनमें चर्च अपने प्रभाव को पूरी तरह व्यक्त कर पाता। ईसाई सम्पत्ता के उत्कर्ष ने ईसाई समाज के आदर्शों को व्यावहारिक रूप दिया। ईसाई समाज के अन्तर्गत ईसाई राज्य के पीछे प्रेरक शक्ति चर्च को होना चाहिए।

नवीं शताब्दी में ही जब चार्ल्स के शासन-काल में विद्वत्ता का षोडा-सा पुनरुत्थान हुआ था, धर्माचार्य ईसाई समाज में चर्च के दावों की बात करने लगे थे। उदाहरण के लिए आर्कबिशप हिकमार ऑफ रूहेम्स (Archbishop Hincmar of Rheims) ने लिखा था:

“यदि वे सामारिक विधियों अथवा मानवी रूढ़ियों के द्वारा अपने मन की बात करना चाहते हैं, तो करने दीजिये लेकिन, उन्हें समझ लेना चाहिए कि यदि वे ईसाई हैं तो निर्णय के दिन उनका निर्णय रोमन या सामारिक या गुडोब्रियन विधि के अनुसार नहीं, अपितु दैवी स्मृति विधि के अनुसार होगा। ईसाई राज्य में राज्य की विधियाँ ईसाई धर्म के अनुसार नहीं के अनुसार होंगी।”

नवीं शताब्दी का पुनर्जागरण धर्मशास्त्रीय था, लेकिन इसी बीच में चर्च में कुछ ऐसे परिवर्तन हो रहे थे जिन्होंने ग्यारहवीं शताब्दी के स्थायी पुनर्जागरण के समय ईसाई राज्य के दावों को ज्यादा प्रभावशाली बना दिया। इन परिवर्तनों ने चर्च व शान्तमय पोप की सत्ता और धार्मिक संगठन का केन्द्रीकरण कर दिया और धर्माचार्यों को ईसाई धर्मशास्त्र की साधना के लिए अधिक उद्योग से प्रेरित किया। पहले परिवर्तन का सम्बन्ध नवीं शताब्दी में साउथो-इसिडोरियन डेक्रीटल्स (Pseudo-Isidorian Decretals) नामक दल-प्रपचों से था। दूसरे परिवर्तन का सम्बन्ध दसवीं शताब्दी में क्लुनिय के सुधारों (Cluniac reforms) से था।

भूठी धर्म प्राज्ञप्तियों (False Decretals)¹ को उत्पत्ति करने का उद्देश्य बिशपों की स्थिति को मजबूत करना, बिशपों पर लौकिक शासकों द्वारा उनकी पद-व्युत्ति और सम्पत्ति की जल्दी को रोकना, अपने क्षेत्राधिकार के घलगत माने जाने वाले पादरियों के ऊपर अपने नियन्त्रण का दृढ़ करना, और उनको अपनी परिषदों (synods) के प्रतिनिधित्व अन्य किसी निरीक्षण से स्वतन्त्र करना था। इन उद्देश्यों की प्राप्ति करने के लिए वे धार्मिक बिशपों की सत्ता को कम करना—बशर्त कि धार्मिक बिशपों को लौकिक शासकों के अधिकारों से छूटने के लिए पोपों की शक्ति को बढ़ाना चाहते थे। इन प्राज्ञप्तियों ने बिशपों को यह अधिकार दे दिया कि वे अपने मामले पर रोम में अपील कर सकते थे और जब तक उनके मामले का निर्णय न हो जाता, वे अपनी पदव्युत्ति और सम्पत्ति की हानि से बच सकते थे। पोप का दरबार बिशपों और धार्मिक मामलों का निर्णय बड़ी ही दक्षिणाली भाषा में करता था। इसलिए, नवीं शताब्दी की ये भूठी धर्माज्ञप्तियाँ इस प्रवृत्ति को प्रकट करती हैं कि चर्च को क्रैडिबल क्षेत्र में पोप की गद्दी में केन्द्रित किया जाये, बिशपों को चर्च के शासन को एक इकाई बनाया जाए, उनके बीच पोप के प्रति उत्तरदायी बनाया जाये और धार्मिक बिशपों की स्थिति को पोप और बिशपों के बीच एक मध्यस्थ की-सी रहने दिया जाये। स्पष्ट रूप से रोमन चर्च में यही सामन्य प्रणाली प्रचलित हो गई थी। पोप की सत्ता का सामान्य रूप से बढ़ाने का कोई तत्काल उद्देश्य नहीं था। इन दिनों में कोई तात्कालिक प्रभाव भी नहीं हुआ। लेकिन जब ग्यारहवीं शताब्दी में इन भूठी धर्म प्राज्ञप्तियों का सब लोग सच्चा मानने लगे थे, उस समय इन प्राज्ञप्तियों के आधार पर ऐसे धर्मशास्त्रों तक उत्पत्ति किये गए कि चर्च को लौकिक नियन्त्रण से स्वतन्त्रता प्राप्त हो तथा धार्मिक शासन में पोप ही सर्वोच्च रहे। पोप और सम्राट के बीच विवाद का एक कारण यह भी था कि सब पोप चर्च का वास्तविक प्रभु हो गया था और वह सुशासन के लिए सम्राट के ऊपर निर्भर नहीं था।

1 ये १०० के अधिक जल्दी पत्र थे और कहा जाता था कि ये पत्रों का शताब्दियों के पोपों द्वारा लिखे गए थे। कुछ प्रमुख आधुनिक इतिहास में बहुत-सा मूला परिपक्व-रिपोर्ट भी मिली है। उन्हें भी इसमें शामिल किया जाता था। ये चर्चों ८५० के बाद-पुनः केनिस प्रदेश में सम्मले हुए। देखिए P. Fournier, "Études sur les fausses decretales, *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*, Vol VII (1906) pp 33, 301, 543, 761, Vol VIII (1907), p. 19

दुगरी घटना जिसने चर्च की स्वतन्त्रता को इच्छा को बहुत अधिक बढ़ा दिया ऐबट ऑफ क्लुनी (Abbot of Cluny) की अधीनता में मठों का समेकन और उनके गुणवत्ता का प्रवाह था।¹ क्लुनी की स्थापना सुद ११० में हुई थी। इसके संगठन में एक महत्वपूर्ण विशेषता यह थी कि हममें अपने मामलों का प्रबन्ध करने तथा अपने प्रधानों को चुनने की पूरी आजादी थी। हमके विकास में दूसरी महत्वपूर्ण बात यह थी कि जब नये मठ बनते थे या पुराने मठ उसके साथ मिला दिए जाते थे, तब इन शाखाओं का नियन्त्रण भी उनका मर्यादा के ऐबट के हाथों में ही रहता था। इस प्रकार, क्लुनियन मठ सम्प्रदायों की प्रत्यक्ष-प्रत्यक्ष मर्यादा नहीं थी। वे वास्तव में एक प्रमाण के अधीन एक केन्द्रित संगठन थे। इसलिए, वे चर्च के प्रबन्ध गुणों के विचार को फैलाने में पूरी तरह सक्षम थे। गुन, गुणों के उद्देश्य प्राप्त करी के जिन्होंने क्लुनी मठों का विकास किया था। सिमोनी (Simony) या धार्मिक पदों की बिक्री एवं बहुत बड़ी क्लुनीन की जिसे सत्ता का दूर करने की आवश्यकता थी। इस क्लुनीन का सम्बन्ध धर्मशास्त्रों की लौकिक शासन के कार्य में नियुक्त करने से था। इस क्लुनीन का रूप केवल यही नहीं था कि पद के लिए जाते थे प्रत्यक्ष यह भी था कि जो धर्मशास्त्र राजनैतिक सेवा करते थे, उनको पुरस्कार दिया जाता था। इसलिए, जब आध्यात्मिक कार्यों की उच्चता का अनुभव हुआ, तो यह मणि स्थापना थी कि पोपशाही को प्रचलन के गर्त से निवारण कर उच्च स्थान पर प्रतिष्ठित किया जाए और धार्मिक मामलों में पोप का स्वायत्तता की निम्नस्थ रहे। जब बादरी लौकिक शासन के कार्य में फैलने लगे, जागृत धर्मशास्त्रों को सर्व सम्पादन दिखाई दिया। १०५६ की कैंटरबरी परिषद् में यह कोशिश की गई कि कार्डिनल के निर्वाचनमण्डल में पोप का सम्बन्ध रीति से निर्वाचन हो। गुणों आन्दोलन की यही दिशा थी। गुणों का अभिप्राय यह था कि चर्च स्वायत्तता की गमाज हो जाए, उसकी नीति और शासन धर्मशास्त्रों के हाथों में रहे। इस गुणों की प्रगति का यह अभिप्राय था कि पोप और सम्राट् में प्रत्यक्ष सम्पर्क हो।

चर्च के प्रबन्ध प्रगति का फैल गया था और वह निरन्तर बढ़ रहा था। चर्च की स्वतन्त्र होने की इच्छा के मूल में यही भावना कार्य कर रही थी। नवी शाखाओं से जारी पहने ही चर्च के बादमी बड़े-बड़े जमींदार हो गए थे। चार्ल्स मार्टेल (Charles Martel) ने चर्च की जमीन के जारी बड़े हिस्से को सामन्ती व्यवस्था के रूप में बदल दिया था। यह कार्य उमने सारासेन (Saracens) की लड़ाई की प्रत्यक्षता के लिए किया था। ज्यों ज्यों सामन्तवाद का विकास होता गया, चर्च के बादमियों ने भी इस व्यवस्था को अपनाया। उस समय शासन इस व्यवस्था के अनुसार ही चलता था। धर्मशास्त्रों को भी जमींदार होने के नाते कुछ सामन्ती सेवाएँ करनी पड़नी थी। उगने भी अपने कुछ सामन्त होते थे जो उनकी सेवा करते थे। यद्यपि धर्मशास्त्र अपने लौकिक पदों का शासन अपने प्रतिनिधियों के माध्यम में करते थे,

1 E. Sackur ने इसका मानक विवरण दिया है *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Entwicklung*, 2 Vols (Halle, 1872 ff)

फिर भी उनके स्वयं मुख्य रूप से सामन्ती कुलीनवर्ग के साथ समीहित थे। उच्च धर्माचार्य अपने धन तथा प्रतिष्ठा के कारण सौकिक राजनीति के प्रत्येक प्रश्न में गहरी दिलचस्पी रखते थे। वे ऐसे मंगनेट हो गए थे जिनकी शक्ति और प्रभाव को कोई भी राजा उपेक्षा नहीं कर सकता था। सामन्तवाद के प्रतिरिक्त वे लोग उच्च शिक्षा प्राप्त भी थे। इसके कारण राजा अपने राज्य के उच्च पदाधिकारियों को उनमें से ही चुनता था। जैसा कि हम पहले अध्याय में बता चुके हैं, रोम के पतन के पश्चात् चर्च सार्वजनिक सत्ता और नागरिक व्यवस्था के प्राचीन घादों का नुस्त अधिष्ठान रहा था। राजा को ऐसी नीति को कार्यान्वित करने में जिसके अन्तर्गत राजा के नियन्त्रण को स्थापित करने की आवश्यकता होती, धर्माचार्य योग्यतम व्यक्ति थे। इसलिए, ग्यारहवीं शताब्दी में, कुछ तो स्वयं सामन्ती व्यवस्था के कारण और कुछ सामन्ती व्यवस्था से परे की बातों के कारण, धर्माचार्यों की सौकिक राजनीति में गहरी दिलचस्पी थी। उच्च धर्माचार्यों के व्यक्तित्व में चर्च का संगठन और राज्य का संगठन दोनों ही समाहित थे। यह बात इतनी सच थी कि दोनों पद-सौनाओं को इस आधार पर पूर्यता कि धर्माचार्य अपने राजनैतिक कर्तव्यों को त्याग दें, बिल्कुल असम्भव-सी थी।

इस महान् वाद-विवाद की कहानी मध्ययुग के प्रत्येक इतिहास में बाँट है। यहाँ उनके केवल कुछ सिद्धान्तों की चर्चा करना ही पर्याप्त होगा। १०५३ में प्रिगोरी सप्तम पोप की गद्दी पर बैठा। उसके गद्दी पर बैठने के साथ ही यह महान् वाद-विवाद शुरू हुआ। शुरू-शुरू में यह वाद-विवाद बिशपों के पद-ग्रहण से धर्माचार्यों के चुनाव में सौकिक शासकों के भाग से सम्बन्ध रखता था। प्रिगोरी ने १०५५ में बिशपों के चुनाव में सौकिक शासकों का हस्तक्षेप बिल्कुल बन्द कर दिया। प्रगते वर्ष सम्राट हेनरी चतुर्थ (Emperor Henry IV) ने प्रिगोरी को पदच्युत करने का प्रयास किया। बदले में पोप ने सम्राट को धर्म-बहिष्कृत घोषित कर दिया और उसके सामन्तों को सामन्ती राज्य नहीं दिलाई। १०८० में हेनरी ने प्रिगोरी के स्थान पर उसके एक विरोधी को पोप की गद्दी पर बिठाने की चेष्टा की। प्रिगोरी ने हेनरी के राजभूकुट के लिए रुडोल्फ रॉफ स्वाबिया (Rudolf of Swabia) के दावों का समर्थन किया। इन दोनों मुख्य अभिनेताओं की मृत्यु के बाद एक प्रमुख घटना यह हुई कि हेनरी पंचम (Henry V) और पास्चल द्वितीय (Paschal II) में इस आधार पर एक समझौता हो गया कि धर्माचार्य अपने समस्त राजनैतिक कर्तव्यों को त्याग दें। लेकिन, व्यवहार में यह असम्भव प्रमाणित हुआ। ११२२ में वर्म के समझौते (Concordat of Worms) के साथ वाद-विवाद का पहला चरण समाप्त हो गया। इस समझौते के अनुसार सम्राट ने मुद्रा और दण्ड (mug and staff) जो प्राध्यात्मिक सत्ता के प्रतीक थे, के साथ पदग्रहण कराने या तकनीकी अधिकार त्याग दिया। लेकिन, उसने राजाधिकार देने और बिशपों के चुनाव में भावाज रखने के अधिकार को कायम रखा। लेकिन, इस तारीख के बाद भी यह वाद-विवाद समय-समय पर बारहवीं शताब्दी के अन्त तक प्रायः उसी ढंग से चलता रहा। यहाँ हम दोनों विरोधी पक्षों के विचारों का परिचय प्राप्त कर सकते हैं।

ग्रिगोरी साप्तम और पोपवादों

(Gregory VII and the Papalists)

ग्रिगोरी के दृष्टिकोण को समझने के लिए यह समझना आवश्यक है कि उसका चर्च में आने का पद के बारे में क्या विचार था। यद्यपि उस समय १० प्रदा पर कोई विवाद नहीं था। साथ ही, यदि ग्रिगोरी की पोप के पद के बारे में विशिष्ट धारणा न होती, तो साम्राज्य के साथ उसका विवाद भी उभर रूप धारण न करता। ग्रिगोरी के दृष्टिकोण से पोप सम्पूर्ण चर्च का प्रमुखतापारी प्रधान था। यह बिगना को नियुक्त और अन्तर्गत कर सकता था। उसका धार्मिक प्रतिनिधि (legate) बिगना गया चर्च के अन्य अधिकारियों में उच्चतर स्थिति का उपभोग करता था। यही कारण बौगिल की धँसक हुआ सकता था और आज्ञाधिता को लागू कर सकता था। पोप की आज्ञाधिता को कोई रद्द नहीं कर सकता था। यदि कोई मामला एक बार पोप की अन्तर्गत में आ जाता था, तो उस पर अन्य कोई शक्ति नहीं दे सकती थी। विशेष में, ग्रिगोरी का चर्च में सामान सम्बन्धी सिद्धान्त राजतन्त्रात्मक था। यह सामान्य राजतन्त्र नहीं था, प्रमुख साम्राज्यिक रोम की परम्परा न राजतन्त्र था। ईश्वर तथा देवी विधान (divine law) के अधीन पोप सर्वोच्चस्थिताली था। पोप-वादों का यह पैदाइश सिद्धान्त (Patristic theory) आगे चल कर स्वीकार आवश्यक हो गया था, लेकिन उस समय को देखते हुए यह एक नई धीज थी और स्मार्तहर्षी जताही में एक ही समर्थ माना जाता नहीं थी। इन सिद्धान्त में कारण अभी नहीं ग्रिगोरी और उसके बिगनों में मतभेदों की वृद्धि हो जाती थी। जिस समय सामन्तवाद में अन्तर्गत विदेशीकरण की क्षमता प्रचलित हो रही थी पोप ने सर्वोच्चता गता में सिद्धांत को भीषित रखा था। अपने राजनीतिक गुणिमान में भी उसने इन सिद्धान्त का प्रयोग पहले प्रयोग किया।

अभिषेक सम्बन्धी बाद विवाद में दोनों पक्षों में अलग अलग क्या था उसको रीक-टीक बताया यदि समझाव नहीं तो कठिनाई अवश्य है। इनका कारण यह है कि दोनों ही पक्ष को एक-दूसरे के पुराने सिद्धान्त की जितने अनुसार अन्तर्गत अन्तर्गत में दोनों स्वतन्त्र थे, स्वीकार करते थे। लेकिन, दोनों ही पक्ष ऐसे तर्कों को उपरिष्ठन करते थे जिन्होंने वह सिद्धान्त व्यर्थ हो जाता था। यह बात साम्राज्यवादियों के बारे में स्पष्ट थी। साम्राज्यवादों एक ऐसी स्थिति चाहते थे जो यदि सिद्धान्त में नहीं, तो कम-से-कम तथ्य में साम्राज्य को पोप के मामलों में अधिकार दे दे। उनका पक्ष सिद्धान्त की दृष्टि से दुर्बल था, यद्यपि पूर्वोक्तताओं की दृष्टि से यह मजबूत था। वस्तुतः, उनकी स्थिति यथावत की हो गयी थी। उन्होंने गोथिक स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में अपने तर्कों का आधार गेला-नियन सिद्धान्त (Gelasian theory) को बताया। इनके विपरीत ईगर्द मूर्या की पुस्तिका को देखते हुए चर्च के दाने अन्तर्गत थे। लेकिन यह सिद्धान्त उन्नी समय तक सिद्ध हो सकता था जब कि चर्च में तत्त्व और निर्देश की क्षमता प्रमाण करता। लेकिन, उन्नी अभी तक यह नहीं किया था। सम्भवतः कोई भी पक्ष दूगरे पक्ष की सत्ता को नहीं हथियाता चाहता था। दोनों पक्षों के दावों का मूल्यांकन करना

मुद्रित है। इसका कारण यह है कि ग्यारहवीं शताब्दी में कानूनी संकल्पनाओं का जिनका दोनों पक्षों ने प्रयोग किया था, ठीक-ठीक धर्म, निश्चित नहीं हो सका था। रोमन तथा धार्मिक विधान के विकास के उपरान्त ही इन संकल्पनाओं का धर्म निश्चित हो सका था।

सदाचार सम्बन्धी प्रश्नों के बारे में चर्च का अधिकार मान्य था। प्रिगोरी ने हेनरी चतुर्थ का जिस आधार पर विरोध किया, वह वास्तव में चर्च के इस अधिकार का ही स्वाभाविक लेकिन प्रतिवादी विकास था। धर्म-व्यवस्था के अपराध के बारे में प्रिगोरी केवल अपराधी धर्माचार्य के विरुद्ध ही कार्यवाही नहीं करता था, प्रत्युत वह लौकिक शासक के विरुद्ध भी कार्यवाही करता था जो समान रूप से दोषी था। जब प्रिगोरी ने बिशपों को पदाभिषिक्त करना अस्वीकार कर दिया और उसने देखा कि सम्राट् उसकी आज्ञा नहीं मान रहा है, तो उसने अपनी आज्ञाओं को धर्म-व्यवस्था के दंड के साथ लागू करने का प्रयास किया। यह खूद कोई नई चीज नहीं थी लेकिन प्रिगोरी ने इसके साथ यह भी बात जोड़ दी कि धर्म-व्यवस्था राजा ईसाई समाज से बाहर होने के कारण अपने प्रजाजनो की सेवाएँ और निष्ठा कायम नहीं रख सकता। उसने यह तो नहीं कहा कि चर्च अपनी इच्छानुसार शपथों को मंग कर सकता है लेकिन उसने यह अवसर कहा कि चर्च अन्तःशास्त्र की प्रशंसा है और वह निश्चय शपथ को वैधानिक रूप से व्यर्थ घोषित कर सकता है। प्रिगोरी ने अपनी इस कार्यवाही का आधार चर्च का यह अधिकार बताया था कि वह ईसाई समाज के प्रत्येक सदस्य के ऊपर नैतिक अनुशासन का प्रयोग कर सकता है। सेंट अम्ब्रोस (St Ambrose) की भाँति उसका भी यह तर्क था कि लौकिक शासक स्वयं ईसाई होता है और इसलिए नैतिक तथा आध्यात्मिक मामलों में वह चर्च के नियंत्रण में रहता है। इसका धर्म यह हो जाता है कि धर्म-व्यवस्था करने के अधिकार के साथ-साथ अपराध करने का अधिकार भी शामिल था। हाँ, इसके लिए कुछ कारण अवसर होने चाहिएँ। चर्च नागरिकों से कह सकता था कि वे सम्राट् के प्रति निष्ठा न रखें। इसका ध्वनिताप यह निकलता था कि लौकिक शासक की समन्वयकारी सत्ता समाप्त हो गई थी, इस धर्म ने नहीं कि चर्च लौकिक शासन के कार्यों को करता, प्रत्युत इस धर्म में कि चर्च ऐसा अन्तिम न्यायालय हो गया था जिसके निर्णय पर शासक की वैधता निर्भर रहती थी।

हम यह नहीं कह सकते कि प्रिगोरी अपनी नीति के ध्वनितापों के बारे में और उसके पक्ष में दो गद्दी युक्तियों के बारे में स्वयं कहीं तक स्पष्ट था। मानून यह पड़ता है कि प्रिगोरी सिर्फ यह चाहता था कि चर्च की नैतिक अनुशासन स्थापित करने का अधिकार होना चाहिए। वह चर्च की कानूनी उच्चता स्थापित करने में कोई दिसधस्ती नहीं रखता था। उसका कहना था और उनकी ईमानदारी ने सन्देह करने का कोई कारण नहीं है कि उसका उद्देश्य वैसाधिन सिद्धान्त के कल्पित दुहरी व्यवस्था के अन्तर्गत चर्च की स्वतन्त्रता को रक्षा करना था। इसलिए यह मानने का कोई कारण नहीं है कि वह सैद्धान्तिक रूप से लौकिक मामलों में

लीविंग सासको के ऊपर नियन्त्रण स्थापित करना चाहता था।¹ यह मानना बिलकुल अनुचित होगा कि उसका तर्क वैधानिक दृष्टि से उतना ही यथार्थ था जितना कि वह दो सासबंदियों बाद जबकि न्यायशास्त्र का पर्याप्त विकास हो गया था, इन्नोसेंट चतुर्थ (Innocent IV) जैसे धर्मज्ञ के हाथों में होता। इससे विपरीत, इसने भी कोई सदेह नहीं रह जाता कि ग्रिगोरी के दावों का ध्वनिार्थ था।

यह भी नहीं है कि ग्रिगोरी वाद-विवाद में कभी-कभी बड़ी प्रतियोगी भाषा का प्रयोग करता था। इससे कारण कभी-कभी उसका पक्ष बड़ा उग्र हो जाता था। १०८१ में उसने हर्मान ऑफ मेन्ज़ (Hermann of Metz) को जो पत्र लिखा था उसमें यह बात प्रमाणित हो जाती है।² यहाँ यह राजनैतिक सातन की 'विस्तार पैमाने पर दिन बहाड़े की शृंखला' (highway robbery on large scale) बताता है। ग्रिगोरी के इस व्यवहार की तुलना जॉन ऑफ सेलिसबरी (John of Salisbury) के उस व्यवहार से की जाती है जिसमें उसने लीविंग सासको के अधिक के लक्षण बताया है। ग्रिगोरी का कहना था

“इस बात को कौन नहीं जानता कि राजा और सासक उन लोगों में से बने जो ईश्वर से अपरिचित ने और भिक्षुओं ने लोभ, तथा असहाय भाव मान के कारण सर्व, दिसा, बेईमानी, हाया तथा अनेक प्रकार के पाप द्वारा, इस दुनिया के शासक शैतान को उगे ला पर, स्वयं को अपने जैसे मनुष्यों का शासक बना दिया।”

जिस समय यह व्यवहार लिखा गया था, इसकी सीधे आलोचना हुई थी। इस व्यवहार की धर्म की महत्त्वमयता के उदाहरण के रूप में अनेक बार उद्धृत किया गया है। इस समय का यह सामान्य विद्वान् था कि शासन की उत्पत्ति पाप से हुई है। ग्रिगोरी का यह व्यवहार इसी विषयों को तनिक अतिरजित रूप में प्रकट करता है। तथापि, ग्रिगोरी के अन्य व्यवहारों से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि वह राजपद पर इस प्रकार आशेष नहीं करना चाहता था। यह राजा के ऊपर ऐसा ही अनुशासन रखना चाहता था जैसा कि लोग के रूप में अन्य किसी ईगार्ड के ऊपर। लेकिन, ग्रिगोरी यह भी समझता था कि अनुशासन के अन्वयेन धर्म का यह अधिकार भी सम्मिलित था कि वह यूरोप के गदाधारी का निष्ठाविक हो सकता था तथा कोई दुराग्रही सासक उसके धार्मिकविरुद्ध तथा नैतिक नियन्त्रण को नहीं रोक सकता था। १०८० में रोम की एक रीगल में उसने जो शब्द कहे थे, उनसे यह प्रकट हो जाता है कि उसके विचार से धर्मियाओं को यूरोप के मामलों में बिल प्रचार की भूमिका निपाटनी चाहिए थी।

“विविध धर्मियाँ! आपको इस प्रकार का आचरण करना चाहिये जिससे तुम्हारे को यह बात हो जाये कि यदि आपको यह शक्ति प्राप्त है कि आप विभिन्न व्यक्तियों की रत्न में दम्भन में डाल सकते हैं, तो आपको पूर्ण पद भी यह शक्ति प्राप्त है कि आप मनुष्यों को उनका योग्यता-

1. Carlyle, *op cit*, Vol IV (1922), pp 389 ff

2. Quoted by Carlyle *op cit*, Vol., III (1915), p 94 Cf. also Vol. IV, Part III, Ch. I. ग्रिगोरी का स्वयं *Subdito a rerum Germanicarum*, ed. P. Jaffé, Vol. II, Monumenta Gregoriana see p. 457.

गुनार साम्राज्य, राज्य, प्रिन्सिपैलिटिया द्यूकडम, काउंटिया, तथा अन्य सम्पत्तियां प्रदान कर सकते हैं। सत्तार के समस्त राजाओं और शासकों को यह बात बात होना चाहिए कि भाप कितने भराव दें और भापकी शक्ति कितनी विस्तार दें। इन छोटे आदमियों को भापके चर्च के आदरों को भ्रम करने से डरना चाहिए।¹

ग्रिगोरी के तर्कों के अनुसार आध्यात्मिक शक्ति लौकिक शक्ति से बड़ी थी। यदि पीटर को स्वयं में आबद्ध तथा स्वतन्त्र करने की शक्ति प्राप्त थी, तो क्या उसे पृथ्वी पर भी आबद्ध और स्वतन्त्र करने की शक्ति प्राप्त नहीं होनी चाहिए? तत्वासीन वाद-विवाद में इस तथे का कोई महत्त्व नहीं था क्योंकि सामान्य रूप से इसे कोई अस्वीकार नहीं करता था। लेकिन, आध्यात्मिक मामलों के महत्त्व से यह सिद्ध नहीं हो जाना कि लौकिक शासक अपनी शक्ति चर्च से प्राप्त करते हैं। गेलासियस (Gelasius) या ग्रिगोरी (Gregory) ने ऐसा कोई निष्कर्ष नहीं निवाला। लेकिन, तर्कों को दृढ़ दिशा में मोड़कर दो तत्त्वों के परम्परागत सिद्धान्त को निश्चित रूप से पीछे छोड़ा जा सकता था। धार्मिक लेखकों ने बारम्बार शताब्दी में यही किया। तेरहवीं और चौदहवीं शताब्दियों में इस तर्क का और विकास किया गया। चर्च तथा राजसत्ता के वाद-विवाद का यह प्रभाव था। इसने अन्तर्ग्रस्त प्रश्नों को स्पष्ट किया और नवैधानिक तथा न्यायिक प्रश्नों में अधिक निश्चितता का समावेश किया। सामन्तवाद की अधिक व्यवस्थित संकल्पना ने भी इसी उद्देश्य को प्राप्त करने में सहायता दी। पोपशाही ने दक्षिण इटली तथा यूरोप के अन्य भागों में सामन्ती प्राधिपत्य (feudal suzerainty) की स्थापना की थी। इसके कारण भी उपर्युक्त उद्देश्य का प्राप्त करने में सहायता मिली। बाद में, जब यूरोप में धर्मरू का अध्ययन बढ़ा, तो आध्यात्मिक शक्ति का अधिक महत्त्व हमें बान का स्वयं एक तर्क हो गया था कि निम्न वर्गों को उसके ऊपर आधारीत होना चाहिए। धर्मरू प्रकृति का यह सामान्य सिद्धान्त मानता था कि निम्नतर का अस्तित्व उच्चतर के लिए होता है और निम्नतर पर उच्चतर का शासन होना चाहिए।

भास्तरन के होनोरियस (Honorius of Augsburg) ने अपने ग्रन्थ *Summa glorie* में, जिसकी रचना ११२३ में आसपास हुई थी, इस बात को हठपूर्वक सब से पहले कहा था कि लौकिक शक्ति आध्यात्मिक शक्ति से निराली है।² उसने अपना प्रमाण यहूदियों के इतिहास की एक व्याख्या द्वारा निकाला था। उनका कहना था कि साउल (Saul) के राज्याभिषेक तक कोई राजसत्ता नहीं थी। साउल को संभुषन (Samuel) ने जो स्वयं एक पुरोहित था, अभिषिक्त किया था। यहूदी हजरत मूसा (Moses) के समय से ही पुरोहितों द्वारा शासित होते चले आ रहे थे। इसी आधार पर उसने कहा कि ईसा ने चर्च में पुरोहित शक्ति को

1: Quoted by Carlyle, *op cit*, Vol IV. pp 201, n. 1, Jaffé, *op cit*, p 404.

2 See Carlyle, *op cit*, Vol. IV, Part III, Ch. IV.

3, M. G. H., *Libella de Ide*, Vol. III, pp. 3. See Carlyle, *op cit*, Vol IV, pp. 286 ff

स्थापना की। कॉन्स्टेन्टाइन (Constantine) ने धर्म-परिवर्तन के समय तक ईसाइया का कोई राजा नहीं था। इसलिये, चर्च ने शत्रुणा के अपनी रक्षा करने के लिए ईसाई रामसत्ता की। स्थापना की इस व्याख्या के साथ ही कॉन्स्टेन्टाइन के दान (Donation of Constantine) को भी सही या गलत व्याख्या थी। इस व्याख्या के अनुसार कास्टेन्टाइन ने सम्पूर्ण राजनैतिक शक्ति पोप को सौंप दी थी।¹ होनोरियस (Honorius) का कहना था कि कॉन्स्टेन्टाइन के समय से सभी सम्राटों ने अपनी साम्राज्य सत्ता पोप की कृपा से प्राप्त की थी। इसी आधार पर उसकी युक्ति थी कि सम्राटों को शासकों की सहमति से पोप द्वारा चुना जाना चाहिए।

यद्यपि सैद्धान्तिक दृष्टि से होनोरियस (Honorius) उष था, तथापि वह व्यवहार में अनुदार था। उसका निष्कर्ष था कि लौकिक मामलों में राजाओं का सम्मान होता चाहिए और पुरोहितों को भी उनकी श्रान्ता का वातन करना चाहिए। वे विचारक तक, जो दो तलवारों के सिद्धान्त को निराधार सिद्ध कर रहे थे, उसे पूरी तरह समाप्त करने के लिए तैयार नहीं थे। होनोरियस (Honorius) ने ग्यादिक विमर्श की कुछ अनिवार्यता भी प्रकट की। कॉन्स्टेन्टाइन के दान (Donation of Constantine) पर आधारित उसका तर्क बड़ा खतरनाक था। यदि पोप की सत्ता प्रत्यायुक्त (delegated) थी तो सम्राट उस शक्ति को पुनः धारण कर सकता था, जो उसने दी थी। सम्भवतः, होनोरियस (Honorius) का विचार यह था कि कॉन्स्टेन्टाइन सिर्फ ईसाई गमाज के अन्तर्गत चर्च के एक अन्तर्भूत अधिकार को ही मान्यता दे रहा था। शायद तीस वर्ष बाद जॉन ऑफ बालिसबरी (John of Salisbury) ने अपने ग्रन्थ *Polycraticus* में इससे कुछ ज्यादा कठोर नीति अपनाई थी। जॉन का कहना था कि साम्प्रसारिक शक्ति निश्चित रूप से अधिक शक्तिशाली होती है। दोनों तलवारों पर चर्च का अधिकार है और चर्च ही शासक को बल-प्रयोग (coercion) की शक्ति देता।

“पवित्र विषयों को कथानिष्ठ करने वाला प्रत्येक पद धार्मिक होता है। जो पद अमराओं का दृष्ट दत्ता है वह नीचा होता है। अधिक नेमा अभिज्ञ ही इस पद के उपयुक्त है।”²

जॉन (John) पदभ्युक्ति की शक्ति का भी समर्थन करता था। इस सम्बन्ध में वह डायजेस्ट (Digest) का यह उद्धरण देता था, “जो वैधानिक रूप से दे सकता है, वह वैधानिक रूप से ले भी सकता है।” लौकिक शासक का *ius ulendi* होता है, पुनः स्वाधिराव नहीं। जॉन का यह विचार कदापि नहीं था कि वह अपने इस सिद्धान्त

1. दानपत्र सम्राट्नी शताब्दी के उत्तरार्ध में पोपावाम में गढ़ा गया था। शक्य उद्देश्य उस समय इटली में पोप के दावा को पुष्ट करना था। होनोरियस (Honorius) ने इसे सम्पूर्ण साम्राज्य-शक्ति व ऊपर लागू करने का प्रयत्न किया। इसका कारण था तो यह हो सकता है कि उसने इसके धर्म को गलत समझा था यह हो सकता है कि उसने इसके धर्म का जल-नमक वित्तार करने का प्रयत्न किया। इस विस्तृत धर्म को पढ़ते नहीं समझा गए थे। देखिए *Cambridge Medieval History*, Vol III, p 586 Carlyle, *op cit*, Vol. IV, p. 289

2. *Polycraticus*, 4, 3, Dickinson's trans, p 9.

द्वारा राजनैतिक शक्ति के उचित महत्त्व को भ्रष्ट या राजनैतिक पद की पवित्रता को कम करता ।

हेनरी चतुर्थ तथा साम्राज्यवादी (Henry IV and the Imperialists)

पदाभिप्रेक सम्बन्धी चाद-विवाद में साम्राज्यवादी पक्षों का दृष्टिकोण पोपवादियों के दृष्टिकोण की अपेक्षा अधिक प्रतिस्पर्धात्मक था । मुख्यतः वे पपात्सिदि (*status quo*) को कायम रखने के पक्ष में थे । इस स्थिति में विरापो तदा पोप के निर्वाचन पर सम्राट् का बहुत प्रभाव पड़ता था । वे चर्च की स्वतन्त्रता के दावे का विरोध करते थे और सत्ता के दो स्वतन्त्र स्रोतों के मान्य सिद्धान्त का समर्थन करते थे । साम्राज्यवादियों के तर्क का मुख्य आधार यह था कि सारी शक्ति—सम्राट् की भी और पोप की भी—ईश्वर की है । मार्च, १०७६ में हेनरी (Henry) ने ग्रेगोरी (Gregory) को जो पत्र लिखा था, उसमें उसने यह बात स्पष्ट कर दी थी :¹ 'चूंकि उसने अपनी शक्ति चर्च से नहीं, प्रत्युत् सीधे ईश्वर से प्राप्त की थी, इसलिए वह उसके प्रयोग के लिये भी सीधे ईश्वर के प्रति उत्तरदायी था । उसकी जांच केवल ईश्वर ही कर सकता था । वह नास्तिकता के प्रतिरिक्त अन्य किसी अपराध के लिए अपदस्थ नहीं किया जा सकता था ।

"आपने मेरे ऊपर भा आघेप किया है । यद्यपि मैं इत्यादी में अयोग्य हूँ, लेकिन फिर भी राजपद पर अभिषिक्त हूँ । धर्मपिताओं की परम्परा के अनुसार मेरी ज्ञान केवल ईश्वर ही कर सकते हैं । मैं अपनी ममय अपदस्थ किया जा सकता हूँ जबकि मैं धर्म से भ्रष्ट हूँ । ईश्वर इसमें मुझे बचाएँ । मैं अन्य किसी अपराध के लिए अपदस्थ नहीं किया जा सकता ।"²

धर्मपिताओं की वह परम्परा जिस पर हेनरी निर्भर था, मुख्यतः निम्नलिखित शासनापान के सम्बन्ध में गिगारी महान् (Gregory the Great) के शक्तिशाली बचन थे । राजकीय सत्ता की सुदृढ़ता का विचार कभी समाप्त नहीं हुआ था । हिक्मार आफ् र्हीम्मा (Hicemar of Rheims) ने गवी शताब्दी में कुछ ऐसे विचारों की समीक्षा की थी जो उसके मत से कुछ विद्वानों द्वारा स्वीकृत थे । इन विचारों के अनुसार "राजा कानूनों के अधीन है और ईश्वर के प्रतिरिक्त उनका कोई अन्य निर्णय नहीं कर सकता ।"³ तथापि, हिक्मार ने इस विचार को "सैतान की भावना से परिपूर्ण" बताया था । ग्यारहवीं शताब्दी के बाद से यह सिद्धान्त साम्राज्यवादी दृष्टिकोण का एक महत्वपूर्ण भाग रहा था । यह सिद्धान्त इस गेलासियन सिद्धान्त के साथ बिल्कुल खप जाता था कि एक म्यान में दो तलवारें नहीं रह सकती । जो चीज ईश्वर ने दी है, उसे ईश्वर के प्रतिरिक्त और कोई नहीं ले सकता । यह एक निश्चित रूप से अस्तित्वात्मी था, क्योंकि यह पोप के पक्ष के विरुद्ध जाता था । हेनरी (Henry) के विचार से ग्रेगोरी (Gregory) का मुख्य अपराध यह था कि उन्होंने

1. M. G. H., *Constitutions*, Vol. I, No. 62.

2. Quoted by Carlyle, *op. cit.*, Vol IV, p. 188, n. I.

3. *Ibid.*, Vol I, p. 278, n. 2. : See also Vol. III, part II, Ch. IV.

दोनों शक्तियाँ धारण करने का प्रयास किया था और इस प्रकार मानव समाज की ईश्वर की ओर से नियत व्यवस्था का विरोध किया था। साम्प्रतिक और लौकिक का मेल उस मूल उद्देश्य में ही प्रतिबल था जो प्रिगोरी की वाप्यवाही का मुख्य आधार था। पर्व को स्वतन्त्र करने के बहाने वह उस लौकिक कार्य में भी अधिक फँसा देता। इस प्रकार का तर्क प्रिगोरी के नरम अनुयायियों को छिचकर लग सकता था। हेनरी के दृष्टिकोण से ऐसे समस्त मामला में जिनमें पर्व की अनुचित महत्वावांछा दिखाई देती, उचित धार्मिक उत्तर प्राप्त हो जाता था। हेनरी के तर्क का आधार यह था कि लौकिक गति भी पवित्र है। अपने विनिष्ट छेन में राज-नैतिक शक्ति राजा जेम्स (King James) की शब्दावली में 'स्वतन्त्र राजतन्त्र (free monarchy)' घनी रह सकती थी। इस तथ्य ने राजाओं के दैवी अधिकार को समस्त राजनैतिक परिस्थितियों में धार्मिक हस्तक्षेप का विरोध करने के लिए एक मानव तर्क का रूप दे दिया था।

यद्यपि सम्राट् का बारम्बार धार्मिक समर्थन किया गया था, लेकिन इनके सर्वमुक्त विवास का बहुत कम अवसर था। यह बात ग्यापिक तर्कों के बारे में सही नहीं थी। आगे चलकर विधिवेत्ता लौकिक शक्ति के सब से योग्य और प्रभावशाली समर्थन सिद्ध हुए। शुरू में इस प्रकार की तर्क-प्रणाली ज्यादा विकसित नहीं हुई थी। लेकिन बाद के शाद-विवादों में, उदाहरण के लिए बोनीफेस अष्टम (Boniface VIII) और फिलिप दि फेयर मोंक फ्रांस (Philip the Fair of France) के शाद विवादों में इस तर्क-प्रणाली का काफी विकास हुआ। फिर भी श्रीगुरुग प्रभु के उग से हुआ। इनमें सब से पहली रचना पीटर क्रैसस (Peter Crassus) की *Defensio Honoris IV regis* (१०८४) थी।^१ पीटर क्रैसस रावेना (Ravenna) में रोमन-विधि का अध्यापक था। पीटर ने हेनरी (Henry) और प्रिगोरी (Gregory) के विवाद को वैधानिक आधार पर परखने का प्रयास किया। पीटर क्रैसस (Peter Crassus) के तर्क का सार यह था कि शानुवशिव उत्तराधिकार का अधिकार अलग है। उसका कहना था कि पोप या हेनरी के विद्रोही प्रजाजनों की उत्तरी राजसम्पत्ति में जो उसने अपने पिता और अपने पितामह से उत्तराधिकारी के रूप में अर्जित की थी, हस्तक्षेप करने का उसी प्रकार अधिकार नहीं था, जिस प्रकार वे लोग किसी व्यक्ति की निजी सम्पत्ति को नहीं छीन सकते थे। अपने इस सिद्धान्त की पुष्टि में पीटर रोमन विधि, दैवी विधि और प्राकृतिक विधि (ius gentium) को आधारस्वरूप मानता था। इस तर्क का रोमन विधि के अन्तर्गत निरूपित साम्राज्य सत्ता के वैधानिक सिद्धान्त से जिसका प्राचीन काल के या मध्यकाल के विधिवेत्ताओं ने बल्लेन किया था, कोई सम्बन्ध नहीं था। यह सिद्धान्त निरूपित राजतन्त्र के बिल्कुल अनुपयुक्त था। पीटर के सिद्धान्त ने दैवी अधिकार तथा अलग अलग शानुवशिव अधिकार के अन्तस्सम्बन्ध का प्रतिपादन किया। इस सिद्धान्त

१ M. G. H., *Labell de lre*, Vol I, pp. 432 ff See Carlyle, *op cit*, Vol IV, pp 222 ff

में कोई खास विशेषता नहीं थी। इस सिद्धान्त से केवल यह प्रवृत्ति ज्ञात होती थी कि विचारक वैधानिक सकल्पनाओं के प्रयोग द्वारा लौकिक शक्ति का समर्पण करने लगे थे। पोप विरोधी तर्कों का एक अन्य महत्वपूर्ण रूप यार्क ट्रेक्टों (York Tracts)¹ में पाया जाता है। इन ट्रेक्टों का प्रणयन ११०० के लगभग ऐलेन (Aurelian) और इंग्लैंड के हेनरी प्रथम (Henry I) के बीच पदाभिप्रेक सम्बन्धी वाद-विवाद में हुआ था। पदाभिप्रेक के प्रश्न पर लेखक के तर्कों का मूल्यमूल्य करना कठिन है। उसने बिना किसी दलील के यह कहा है कि राजा की सत्ता विधन से ऊँची होती है राजा को बिशपों के ऊपर शासन करना चाहिए और राजा को अधिकार है कि वह चर्च की कौंसिल घाहून करे और उनकी अध्यक्षता करे। फिर भी, उसने राजा को यह अधिकार नहीं दिया कि वह बिशपों को आध्यात्मिक सत्ता से पदाभिप्रेक कर सकता है। इससे भी अधिक रोचक और महत्वपूर्ण बात यह है कि इस लेखक ने चर्च के सम्बन्ध में बिगोरी की सर्वोच्च सत्ता के दावे पर आक्षेप किया है। बाद के वाद-विवादों में एक महत्वपूर्ण तत्त्व यह था कि लोग आध्यात्मिक सत्ता के स्वरूप की तथा उसमें पोप के भाग की कठोरतापूर्वक आलोचना करने लगे। पहले के एक ट्रेक्ट में जो रोए (Rouen) के अपदस्थ आर्कबिशप के समर्थन में लिखा गया था, लेखक ने पोप के इस दावे को अस्वीकार किया कि वह अन्य बिशपों पर नियन्त्रण रख सकता है। उसका कहना था कि आध्यात्मिक मानता में सभी बिशप समान हैं, वे अपनी सत्ता सीधे ईश्वर से प्राप्त करते हैं और उनके बानों की अच्छाई-बुराई का निर्णय सिर्फ ईश्वर ही कर सकता है। रोम का बिशप जिस वास्तविक शक्ति का प्रयोग करता था, उसे उसने मनधिग्रहण (usurpation) कहा। उसने इसे एक ऐतिहासिक संयोगमान बताया जो इन तथ्यों पर निर्भर था कि रोम साम्राज्य की राजधानी रहा था।² एक अन्य ट्रेक्ट में उसने कहा कि रोम का नहीं, प्रत्युत चर्च का ही आजापालन करना चाहिए, "देवल खुने हुए लोनों तथा ईश्वर पुत्री को ही ईश्वर का चर्च कहा जा सकता है।" यार्क ट्रेक्टों में उन तर्कों के भी कुछ अंकुर मिलते हैं जिसका विनाश दो सताब्दियों बाद मारसिनिओ ऑफ पाडुआ (Marzio of Padua) ने अपने ग्रन्थ *Defensor Pacis* में किया। मारसिनिओ ऑफ पाडुआ ने आध्यात्मिक सत्ता को एक शक्ति के रूप में नहीं, प्रत्युत शिक्षा देने और प्रचार करने के एक अधिकार के रूप में वर्णित किया। आध्यात्मिक सत्ता की जितना अधिक परलोक सम्बन्धी महत्व दिया जाए, उतना ही अधिक उनके लिए यह आवश्यक है कि वह लौकिक सत्ता की विधि और राजनीति के क्षेत्र में अनियन्त्रित छोड़ दे। इस तर्क-पद्धति में यार्क ट्रेक्टों का तर्क सब से पहला कुछ-कुछ अनिश्चित-सा चरण था।

1. *Ibid*, Vol III, pp 642 ff, especially Tract IV. See Carlyle, *op*, cit, Vol. IV, pp. 273 ff

2. Tract III.

3. Tract VI

इस वाद-विवाद ने ग्यारहवीं शताब्दी में लौकिक सत्ता की बुनियाद की परीक्षा को भी प्रोत्साहन दिया। मिंगोरी ने सम्राट् को अपदस्थ करने की जो कोशिश की थी, उसमें यह समस्या अन्तर्निहित थी। सम्राट् के समर्थकों का कहना था कि सम्राट् का अधिकार निरपेक्ष है। इसके जवाब में पोप के समर्थकों का कहना था कि सम्राट् की सत्ता कुछ शर्तों पर टिकी होती है और इसलिए यह आवश्यक नहीं है कि उससे प्रजाजन उसकी आज्ञाओं का हर दशा में पालन करें। राजनैतिक दायित्व कुछ शर्तों पर टिका होना है अथवा मविदागत होता है, यह बात सामान्यवाद के व्यवहार में तो निहित थी ही, यह विद्वान्त प्राचीन काल की उस परम्परा में भी निहित था, जिते चर्च के सस्यापकों ने छोड़ा था। प्राचीन काल का यह सूत्र कि विधि और शासन को न्याय का सहायक होना चाहिए, राजनैतिक दायित्व के सविदागत स्वरूप की वृद्धि में विशेष रूप से सहायक था। इसलिए, एक सच्चे राजा और भत्याचारी में आधारभूत अन्तर है। इसका अग्निप्रेक यह है कि कुछ परिस्थितियों में भत्याचारी शासन का विरोध किया जा सकता है। ग्यारहवीं शताब्दी में मानेगोल्ड ऑफ लाउटेनबाख (Manegold of Lautenbach) ने इस विद्वान्त का प्रतिपादन किया था।¹ बारहवीं शताब्दी में जॉन ऑफ सेलिसबरी (John of Salisbury) ने अपनी पुस्तक *Polycraticus* के आठवें अध्याय में इस क्रांतिकारी विद्वान्त का निरूपण किया कि भत्याचारी शासक का खप किया जा सकता है। इनमें से किसी ने भी यह नहीं कहा कि राजनैतिक सत्ता का महत्व कम होता है। उन्होंने तो राजनैतिक सत्ता के महत्व पर जोर ही दिया है। सच्चा राजतन्त्र जितना पवित्र होता है, भत्याचारी सामन उसी अनुपात में भयकर होता है। लेकिन, राजपद का मूलतत्त्व शक्ति में नहीं, प्रत्युन् पद में है। इसलिए, किसी व्यक्ति का पद के सम्बन्ध में अधिकार विरहस्थायी नहीं हो सकता। मानेगोल्ड (Manegold) का कहना है कि यदि कोई राजा अपने पद के कर्तव्यों का उचित रीति से निर्वहन नहीं करता, तो उस राजा को पदच्युत किया जा सकता है। इस प्रकार, उसने राजा तथा उसकी प्रजा के बीच सविदा (pactum) के अवस्थाकृत एक निश्चित सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है।

“कोई भी व्यक्ति स्वयं राजा या सम्राट् नहीं बन सकता। प्रथम किसी व्यक्ति को इसलिए राज्य बनानी है कि वह व्यापक रीति से शासन कर सके। वह प्रत्येक व्यक्ति के साथ उसकी योग्यता के अनुरूप व्यवहार करे। वह अच्छे आदमियों की सहायता करे और बुरे आदमियों को दण्ड दे। यदि वह उस सम्मन्धों का उत्प्रेषण करता है जिनके अनुसार वह चुना गया था, यदि वह उन चीजों में ही अवस्था लाता है जिनमें व्यवस्था लाने के लिए उसे चुना गया था, तो बुद्धि का वह सगादा है कि वह प्रजा के आश्रयालय के अधिकार में वंचित हो जाए, विशेषकर उस समय जबकि उसने स्वयं ही उस विशाल को एक मूढ़ में आवद्ध किया था।”²

1. Ad Gebhardum (इसकी रचना १००० और १००२ के बीच में हुई थी), M. G. H., *Labella de lite*, Vol I, pp 300 ff. see Carlyle *op cit*, Vol III, pp. 160 ff.

2 Quoted by Carlyle, *op cit*, Vol III, p 164, n I.

इसलिए, प्रजा शासक के प्रति उभी समय तक निष्ठावान् रहती है जब तक कि शासक विधि-सम्मत कार्य करता है। यदि शासक भ्रष्टाचार करता है, तो प्रजा भी उसके प्रति निष्ठावान् नहीं रहती। जहाँ तक राजा को पदच्युत करने की शक्ति का सम्बन्ध है, मानेगोल्ड (Manegold) का कहना था कि भन्तराला की भदालत को एक सम्पूर्ण कार्य के ऊपर निर्णय देने का अधिकार है। प्रिगोरे ने कार्य का इस आधार पर समर्थन किया गया, क्योंकि उसने एक ऐसे कार्य को मार्जनिक रूप से रद्द कर दिया था जो मूलतः अवैध था। यह सिद्धान्त कि राजा का अपनी प्रजा से सविदाग्न सम्बन्ध होगा है, इस सिद्धान्त के कि राजा के पद की उत्पत्ति देवी होती है, प्रतिबल नहीं पड़ता था।

मानेगोल्ड का सविदा का सिद्धान्त राजा को पदच्युत करने के पोप के अधिकार का पूरी तरह समर्थन नहीं करता था। वास्तव में प्रजा के ऊपर राजसत्ता की निर्भरता का यह भी अर्थ निकाला जा सकता था कि वह चर्च से स्वतन्त्र है। यह दृष्टिकोण रोमन विधि के सर्वैधानिक सिद्धान्त से और दो तलवारों के भेद के सम्बन्ध में राजतन्त्रवादियों के भाष्य से मेल खाता था। इस सिद्धान्त के विकास के फलस्वरूप ऐतिहासिक दृष्टान्तों की गहरी छान-बीन हुई। उदाहरण के लिए पोप की पदच्युति की शक्ति के समर्थन में इस बात की परख की गई कि मेरोविंगियन राजवंश (Merovingian dynasty) को किस प्रकार पदच्युत किया गया और पिप्पिन (Pippin) को किस प्रकार मुकुट दिया गया।¹ इस घटना से निष्कर्ष यह निकाला गया कि 'शासको की समान स्वीकृति' से ही पुराने राजा को पदच्युत किया गया था और नय राजा को चुना गया था। इस कार्य में पोप की बहुत मजूरी ली गई थी। यह दृष्टिकोण ऐतिहासिक दृष्टि से ठीक था और इसने प्रिगोरी के तर्क को दुर्बलता निद कर दी थी। यह रोचक भी था। इसने मन्नाट् की स्वतन्त्रता के पक्ष में एक ऐतिहासिक प्रमाण प्रस्तुत किया। इसने सिद्ध किया कि किसी शासक को पदच्युत करने प्रयत्न किसी को अभिषिक्त करने के लिए लौकिक शासको का निर्णय ही पर्याप्त सर्वैधानिक आधार है।

ग्यारहवीं और बारहवीं शताब्दियों के बाद विवाद ने यह सिद्ध कर दिया कि लौकिक और धार्मिक शक्तियों के सम्बन्ध बहुत स्थिर और स्पष्ट थे। दोनों पक्ष इस परम्परा के विभिन्न पहलुओं पर जोर देते थे। दोनों पक्षों में कुछ-न-कुछ तत्त्व था। पोपवादी धार्मिक शक्ति की नैतिक उच्चता पर जोर देते थे। राजावादी के सम्बंध दोनों शक्तियों को एक-दूसरे से स्वतन्त्र बताते थे। यह वाद विवाद तेरहवीं और चौदहवीं शताब्दियों के बाद विवादों में भी चलता रहा था। ये तर्क इन वाद विवादों के एक विभिन्न भाग थे। ज्यों-ज्यों प्रत्येक पक्ष ने अपने तर्क का विकास किया यह भी स्पष्ट होता गया कि धार्मिक वाद-विवाद किम

1 १०६० और १०६६ के बीच म किमी अज्ञात लेखक के द्वारा लिखा गया ड्रेक *De Unitate ecclesiae conservanda* देखिए। यह ड्रेक प्रिगोरी द्वारा हरमन भाक मेट्स (Herman of Metz) को लिखे गए दूसरे पत्र के जवाब में था। M. H. Labbe, *de iste Vol II*, pp 173 ff See Carlyle, *op cit*, Vol. IV. pp. 242 ff.

रूप में बनेगा। चर्च को नैतिक दृष्टि से तो उच्च माना ही जाता था। उसकी वैधानिक उच्चता को सिद्ध करने के लिए यह आवश्यक था कि उनके पक्ष में कुछ अधिक निश्चित न्यायिक और सर्वव्यापक दलीलें पेश की जायें। इसका अभिप्राय यह था कि चर्च का कार्य केवल विज्ञान तथा प्रेरणा को तक ही सीमित रखा जाय। उसमें जन-प्रयोग का अंश बिलकुल न रहे। लौकिक शक्ति के पक्ष में भी दो प्रकार के तर्कों का संवेत मिलने लगा था। एक तर्क तो यह था कि लौकिक शासन सीधे ईश्वर के प्रति उत्तरदायी है। उनके तथा ईश्वर के बीच में कोई सांसारिक मध्यस्थ नहीं है। दूसरा तर्क यह था कि 'लौकिक सम्राट ईश्वर के नियन्त्रण में रहता हुआ अपनी शासन-व्यवस्था स्वयं कर सकता है।

Selected Bibliography

Saint Gregory VII By H X Arquilliere Paris, 1934

'Gregory VII and the First Contest between Empire and Papacy' By Z N Brooke In *The Cambridge Medieval History* Vol V (1928), Ch II

A History of Medieval Political Theory in the West By E W Carlyle and A J Carlyle 6 Vols New York and London 1903 36 Vol IV, *The Theories of the Relation of the Papacy and the Empire from the Tenth Century to the Twelfth*, 1922

'*Repubblica Christiana*' By John Neville Figgis in *Transactions of the Royal Historical Society*, Third Series, Vol V (1911) p 63 (Reprinted in *Churches in the Modern State*, London, 1913 Appendix I)

The Medieval Empire, By H A L Fisher 2 Vols London, 1908 Ch X

Political Theories of the Middle Age By Otto Gierke Trans by F W Maitland Cambridge 1900 (From *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Vol III)

'Roman and Canon Law in the Middle Ages' By Harold Dexter Hazeltine In *The Cambridge Medieval History* Vol V (1928), Ch XXI

'Political Thought' By E F Jacob In *The Legacy of the Middle Ages* Ed G C Crump and E F Jacob Oxford, 1920

'The Investiture Contest and the German Constitution' By Paul Joachimssen In *Medieval Germany 911-1250 Essays by German Historians* Trans by Geoffrey Barraclough 2 Vols Oxford, 1938 Vol II, Ch 4

Die Pöblistik im Zeitalter Gregors VII By Carl Mirbt Leipzig, 1894

Church State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest, By Gerd Tellenbach Trans By R F. Bennett, Oxford, 1940

'The Monastic Orders'. By Alexander Hamilton Thompson.

In *The Cambridge Medieval History*, Vol. V (1926), Ch XX

Feudal Germany By James Westfall Thompson Chicago,

1928 Ch VII

Roman Law in Medieval Europe By Paul Vinogradoff

London, 1909

Pope Gregory VII and the Hildebrandine Ideal By J P

Whitney In *Church Quarterly Review* Vol LXX (1910), p. 414.

'Gregory VII' By J P Whitney. In *Eng Hist Rev* Vol

XXXIV (1919) p 129

'The Reform of the Church' By J P Whitney, in *The*

Cambridge Medieval History, Vol V (1926) Ch I

सार्वभौम समाज

(Universitas Hominum)

पिछले अध्याय में हमने जिन विवादास्पद द्वादों का उल्लेख किया है विद्वत्ता की दृष्टि से उनका कोई ज्यादा असर नहीं पड़ा। बारहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में अस्तित्वपूर्ण बौद्धिक नवजागरण आरम्भ हुआ। इस बौद्धिक नवजागरण के फलस्वरूप यूरोप के इतिहास में तेरहवीं शताब्दी अत्यधिक महत्वपूर्ण मानी जाती है। इस बौद्धिक क्रियाशीलता के केन्द्र दो नव स्थापित विश्वविद्यालय बेरिस और फ्रांसिस्कन (Franciscan) ने भी बौद्धिक नवजागरण में सराहनीय योगदान दिया। ये विश्वविद्यालय धीमे ही अस्तित्वपूर्ण सक्रिय बौद्धिक जीवन के केन्द्र हो गए। इन विश्वविद्यालयों ने छात्रों की बड़ी संख्या में अपनी ओर आकृष्ट किया। इन विश्वविद्यालयों के अध्यापक अपने युग के सबसे प्रतिभाशाली व्यक्ति थे। इन लोगों ने विज्ञानों, विशेषकर दर्शन और धर्मशास्त्र का विधिवत् अध्ययन किया। इन विश्वविद्यालयों के साथ ही महान् विधि विद्यालयों (Law Schools) की भी चर्चा की जानी चाहिए। इन विद्यालयों ने बारहवीं और तेरहवीं शताब्दियों में रोमन विधि का पुनरुद्धार किया। मेडिकेट सम्प्रदायों ने विश्वविद्यालयों के विकास में आरम्भ से ही योगदान दिया। इन सम्प्रदायों ने अपने सदस्यों के प्रशिक्षण के लिए विधिवत् पाठ्यक्रमों की व्यवस्था की। तेरहवीं शताब्दी के अधिवासी मौलिक विद्वान् इन्हीं सम्प्रदायों के सदस्य थे। अल्बर्ट महान् (Albert the Great) और थॉमस एक्विनास (Thomas Aquinas) डोमिनिकन सम्प्रदाय के और डंस स्कोटस (Duns Scotus) तथा रॉजर बैकन (Roger Bacon) फ्रांसिस्कन सम्प्रदाय के सदस्य थे।

विश्वविद्यालय तथा सम्प्रदाय नये ज्ञान विज्ञान के प्रसार के साधन थे। इस काल में प्राचीन काल की अनेक वैज्ञानिक कृतियों का भी अन्वेषण हुआ। अरस्तू की बहुत-सी रचनाएँ तथा उन पर भरबी और बहुतों विद्वानों की टीकाएँ उपलब्ध हुईं। मध्ययुग के आरम्भ में अरस्तू की केवल तर्कशास्त्र सम्बन्धी रचनाओं का ही लोगों को पता था। तेरहवीं शताब्दी के आरम्भ में अरस्तू की वैज्ञानिक कृतियों का भी ध्यान चलने लगा। शुरू में तो वे अरबी रूपान्तरों के लैटिन अनुवादों के रूप में लब्ध हुए। बाद में मूल ग्रन्थों से अनूदित सम्पूर्ण ग्रन्थों हाथ आने लगीं। इटली के अतिरिक्त इन पुस्तकों का एक ध्येय मूर खोले स्पेन था। वहाँ टोलेदो के बिशप (Bishop of Toledo) ने ध्येय कई विद्वानों के सहयोग से अरस्तू की रचनाओं का अनुवाद आरम्भ किया। बूकि स्पेन का मूर लोगों से सम्पर्क था, इसलिए उन्हें भरबी पाठ आसानी से मिल जाते थे। मोरबीक के विलियम (William of Moorbeke) ने १२६० में अरस्तू की पॉलिटिक्स का मूल ग्रन्थों से अनुवाद

किया। राजनैतिक चिन्तन के इतिहास में यह अनुवाद अत्यन्त महत्वपूर्ण प्रसारित हुआ। थॉमस (Thomas) ने भरस्तू के दर्शन का समग्र चित्र प्रस्तुत करने के लिए जो सामान्य प्रयत्न किया था, वह अनुवाद भी उनका एक भाग था। भरस्तू के इन पुनरुत्थान का पश्चिमी यूरोप के बौद्धिक विज्ञान पर व्यापक प्रभाव पड़ा। इन सम्बन्ध में जिनका कहा जाए, योडा है। इसके कारण तत्कालीन विद्वानों को ऐसा दुर्बल ज्ञानकोष प्राप्त हो गया जिसकी मध्ययुग के गुरु में कल्पना भी नहीं की जा सकती थी। यह ज्ञानकोष भौतिक शास्त्र (Physics), प्राणिशास्त्र (Zoology), मनोविज्ञान (Psychology), नीतिशास्त्र (ethics), और राजनीति जैसे विभिन्न शास्त्रों में विभाजित और कमबद्ध था। इन शास्त्रों में समन्वय स्थापित किया गया और इनके आधार पर प्रकृति के सम्बन्ध में एक जनवद्ध संकल्पना का विकास किया गया। इन संकल्पना के पहले विद्वान्तों को अध्यात्मशास्त्र के रूप में प्रस्तुत किया गया। सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि भरस्तू ने मध्ययुग की यूनान के बौद्धिक जीवन का एक नवीन दृष्टिकोण और यह विश्वास प्रदान किया कि दिव्य ही वह कृषी है जो प्राकृतिक जगत् के ज्ञान के बन्धु डारो को तोल सकती है। यह प्रेरणा तेरहवीं शताब्दी से अब तक चली आ रही है और पूरी तरह से अभी समाप्त नहीं हुई है। गुरु में भरस्तू के विद्वान्तों को हृदयगम परन के लिए अत्यधिक बौद्धिक धारणा की आवश्यकता पड़ी। भरस्तू के विद्वान्तों या ईसाई विश्वासों के अनुरूप धारणा करना और फिर उसके आधार पर प्राकृतिक और धार्मिक ज्ञान का एक संतुलित चित्र प्रस्तुत करना बाकी मुश्किल कार्य था।

भरस्तू की खोज का भागे चलकर तो प्रभाव पड़ा ही, उसका तात्कालिक महत्व भी कम नहीं था। पॉलिटिक्स (Politics) के अनुशीलन ने विषय की उपस्थापन रीति में सुधार किया। अनुशीलन के परिणामस्वरूप विवेच्य विषयों की मानक सूची, पारिभाषिक शब्दों और संकल्पनाओं तथा सामग्री के विन्यास के सम्बन्ध में लोगों की पारणार्थ बहुत स्पष्ट हो गई। सोलहवीं शताब्दी तक राजनीति के सम्बन्ध में ऐसा कोई अन्य लिखना सम्भव नहीं था जिस पर पॉलिटिक्स का ऋण न रहा हो। लेकिन, भरस्तू के तर्कों की स्वीकार करने से उस समय के मूल राजनैतिक विद्वानों में या उस समय की वदार्थ समस्याओं के स्वरूप में कोई अन्तर नहीं हुआ। नगर राज्य की आधार मान कर भरस्तू ने निम्न विद्वान्तों का निर्माण किया था, वे मध्ययुगीन समाज के ऊपर यथावत् लागू नहीं हो सकते थे। इन विद्वान्तों में बाकी संशोधन की आवश्यकता थी। इनके प्रतिस्ति, थॉमस (Thomas) की यह इच्छा नहीं थी कि वह राजनैतिक और सामाजिक परम्परा की उस म्हात्वा राशि से अलग हट जाए जो चर्च के संस्थापकों के पास से तेरहवीं शताब्दी तक चलती आई थी। थॉमस की दृष्टि में भरस्तू के विद्वान्तों का महत्त्व यह नहीं था कि उनके आधार पर नये विद्वान्तों का निर्माण किया जाए। वह भरस्तू के विद्वान्तों के सहारे सुनिश्चित विश्वासों की पुष्टि करना चाहता था। तेरहवीं शताब्दी में नए विद्वानों का मुख्य ध्यान धर्मशास्त्र और अध्यात्मशास्त्र की ओर था, राजनैतिक दर्शन की ओर नहीं। चौदहवीं शताब्दी में राजनैतिक ग्रन्थों का निर्माण अधिक संख्या में हुआ।

जॉन ऑफ सेलिसबरी

(John of Salisbury)

अस्तू के पुनरुद्धार से राजनैतिक दर्शन की मुख्य धाराओं में तुरन्त ही कोई परिवर्तन नहीं हुआ। ११५६ में जॉन ऑफ सेलिसबरी ने पोलिक्रेटिकस (Polycraticus) नामक ग्रन्थ की रचना की थी।^१ इस ग्रन्थ ने मध्ययुग से उपर्युक्त मत की पुष्टि हो जाती है। इस ग्रन्थ का महत्त्व यह है कि इसने मध्ययुग में राजनैतिक दर्शन पर विस्तृत और व्यवस्थित रूप से सबसे पहली बार विचार किया है। अस्तू के पुनरुद्धार से पहले इस ढंग की यह अकेली पुस्तक थी। इसमें उस प्राचीन परम्परा का संकलन किया गया है जो सिसरो (Cicero), सेनेका (Seneca), चर्च के सम्पापकी और रोमन विधिवेत्ताओं ने पास से होती हुई बारहवीं शताब्दी तक आई थी। इन ग्रन्थों में बड़ी ईमानदारी से उन विश्वासों की प्रकट करने का प्रयत्न किया गया था जिन्हें बारहवीं शताब्दी में सब लोग मानते थे और जहाँ तक उस समय ज्ञात था, हमेशा से मानते आए थे। जिस समय जॉन ऑफ सेलिसबरी ने ग्रन्थ प्रणयन किया था, समाज में सामन्तवाद का जोर वाला था। लेकिन, इस ग्रन्थ पर समाज के सामन्तवादी संगठन की बहुत कम छाप है।

जॉन का भावार्थ कॉमनवेल्थ रेस पब्लिका (res publica) का था। सिसरो की भाँति उसने भी एक ऐसे समय की कल्पना की थी “जो विधि तथा अधिकारों के बारे में समान सहमति” से बँधा हो। सामन्तवाद ने कैप्तापसारी प्रभाव के बावजूद जॉन के राजनैतिक दर्शन में मुख्य विचार एक ऐसी जनता का था जो एक सार्वजनिक सत्ता द्वारा शासित होती है। यह सार्वजनिक सत्ता सामान्य हित के लिए कार्य करती है और विधिसम्मत होने के कारण नैतिक दृष्टि से न्यायसंगत होती है।

जॉन के विचार से विधि सब जगह मौजूद रहने वाला वह सूत्र है जो समस्त मानव सम्बन्धों के बीच में समायोजित रहता है। इन मानव सम्बन्धों में शासक और शासित के सम्बन्ध भी शामिल हैं। इसलिए, विधि का पालन राजा और प्रजा दोनों को ही समान रूप से करना पड़ता है। जॉन ने सच्चे राजा और अत्याचारी राजा के भेद को बहुत अधिक महत्त्व दिया है। मध्ययुग के राजनैतिक साहित्य में उसने पहली बार यह प्रतिपादित किया कि अत्याचारी शासन का घट्टा करना उचित है। “जो व्यक्ति सत्तारोपी हो हाथ में लेता है, उसका सत्तारोपी से भरोसा उचित है।”

“अत्याचारी शासक और शासक में एकमात्र अन्तर यह है कि शासक विधियों का पालन करता है और जनता के ऊपर उनके अनुमते ही शासन करता है और स्वयं को उनका रोपक मात्र मानता है। वह विधि के कारण ही राज्य के शासन प्रबन्ध में सबसे महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है।”^२

1. इन ग्रन्थ का मानिक संस्करण सी० सी० जे० वेब (मस्कोरो १६०६) का है। इसके कुछ भरो का अनुवाद डिकिन्सन (Dickinson) ने The Statesman's Book of John of Salisbury के नाम से किया है (न्यूयॉर्क १९२७)। डिकिन्सन की प्रस्तुतता जल्द है।

2. Bk. IV, Ch. I, Dickinson's trans., p. 3.

"विधि के कुछ पहलू ऐसे हैं जिनकी सदैव आवश्यकता बनी रहती है। वे सभी राष्ट्रों में समान रूप से लागू होते हैं। यदि उन्हें छोड़ा जाता है, तो दरअसल नितना आवश्यक है। राष्ट्रों के प्रशासक चिन्ता कर रहे हैं कि शासक कानून के निन्द्यता में नहीं हैं। उनकी इच्छा ही कानून है। उसके ऊपर किसी प्रकार के प्रतिबन्ध नहीं हैं। लेकिन, फिर भी मैं यही कहूँगा कि राजा विधि द्वारा बंधे होते हैं।"¹

जॉन ने भत्याचारी शासक का बंध करना उचित ठहराया है। इसके प्रति-रिक्त उसके विधि सम्बन्धी सिद्धान्त में तथा उसकी सार्वभौम मान्यता में ऐसी कोई बात नहीं है जिससे थॉमस सहमत न हो। जॉन ने इस विचार को अधिकतर सित्तों की शब्दावली में व्यक्त किया था। थॉमस ने इसकी व्याख्या भरस्तू की पारिभाषिक शब्दावली में की। दोनों ही व्यक्ति विधि की सार्वभौमिकता के कायल थे।

सेंट थॉमस : प्रकृति और समाज

(St. Thomas : Nature and Society)

भरस्तू की रचनाएँ ईसाई यूरोप को यहूदी तथा भरवी स्रोतों से प्राप्त हुईं। उसे ये रचनाएँ धुल्ल-धुल्ल में नास्तिक प्रतीत हुईं। इनके सम्बन्ध में चर्च की पहली प्रतिक्रिया यह हुई कि इन पर प्रतिबन्ध लगा दिया जाए। १२१० में और उसके बाद पेरिस विश्वविद्यालय में उनका प्रयोग निषिद्ध कर दिया गया था। तथापि, यह निषेध बहुत कारगर नहीं हुआ। चर्च ने यह बुद्धिमत्ता का कार्य किया कि उनसे निषेध की अपेक्षा पुनर्निर्माण पर ज्यादा जोर दिया। मध्ययुगीन ईसाई धर्म की बौद्धिक उन्नति का इसमें बढकर और कोई साक्ष्य नहीं हो सकता कि उसने न केवल भरस्तू के दर्शन का स्वागत ही किया, प्रत्युत उसे रोमन कैथोलिक दर्शन का आधारस्तम्भ बना दिया। कहाँ तो भरस्तू के दर्शन को ईसाई धर्म का विरोधी माना गया था और कहाँ एक शताब्दी से कम समय में ही उसका ईसाई धर्म की दृष्टि में पुनराख्यान किया गया। यह कार्य मॅडिकेंट सम्प्रदायों (Mendicant Orders) के शिक्षकों ने विशेषकर दो डोमिनिकनों (Dominicans) एल्बर्ट महान् और उनके महत्तर शिष्य थॉमस एक्विनास (Thomas Aquinas) ने किया। यह सही है कि इस विजय की पूर्णता और स्थायित्व को अतिरिक्त रूप में समझा गया था।

थॉमस के ईसाईकृत भरस्तू के अलावा तेरहवीं शताब्दी के बाद से एवरोइस्ट परम्परा (Averroist tradition) का ईसाई विरोधी भरस्तू भी था। परम्परागत धर्मशास्त्र की सीमाओं के भीतर भी डंस स्कॉटस (Duns Scotus) और विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) जैसे फासिसकन विचारकों को विस्वास तथा विवेक के उस घनिष्ठ सम्बन्ध में सदैव सन्देह रहा जिसके लिए थॉमस ने प्रयत्न किया था। चौदहवीं शताब्दी में ये विचार सम्बन्धी मतभेद सामान्य दर्शन के साथ-साथ राजनैतिक दर्शन में भी दृष्टिगत हुए।

थॉमस के दर्शन का मूलमन्त्र यह था कि उसने एक सार्वभौमिक संश्लेषण (universal synthesis), एक सर्वांगीण व्यवस्था (an all-embracing system)

के निर्माण का प्रयास किया। इस व्यवस्था का आधार समरसता (harmony) और समैक्यता (consilience) का। ईश्वर और प्रकृति अत्यन्त व्यापक हैं। उनके बिनाल प्राण में हर प्रकार की विविधता सम्भव है। मनुष्य का सम्पूर्ण ज्ञान एक भ्रमण्ड इसाई है। विशिष्ट विज्ञानों का दोष व्यापक होते हुए भी सर्वमुत्तम नहीं होता। प्रत्येक विज्ञान का एक अपना विशेष विषय होता है। इन सब से ऊपर दर्शन होता है। दर्शन एक बुद्धिसंगत शास्त्र है। वह समस्त विज्ञानों के सार्वभौमिक सिद्धान्तों को रचना का प्रयास करता है। बुद्धि से भी ऊपर ईसाई धर्मशास्त्र है। ईसाई धर्मशास्त्र सम्पूर्ण ज्ञान-विज्ञान की परावाष्ठा है। यह देवी अनुभूति पर निर्भर है, यद्यपि अनुभूति बुद्धि से ऊपर है। वह बुद्धि के प्रतिकूल नहीं है। धर्मशास्त्र उस व्यवस्था को पूर्ण पर देता है जिसके विज्ञान और दर्शन केवल भादि हैं। यह इस व्यवस्था की अविच्छिन्नता को कदापि समाप्त नहीं करता। धर्म बुद्धि की परिपूर्णता है। धर्म और बुद्धि मिलकर ही ज्ञान के मन्दिर का निर्माण करते हैं। उनका एक दूसरे से सम्पर्क नहीं होता।

पॉपस ने प्रकृति की जो तस्वीर खींची थी, वह उसकी ज्ञान सम्बन्धी योजना से पूरी तरह मेल खाती थी। ग्रहण्ड एक प्रकार की श्रृंखला है जिसमें सब से ऊपर ईश्वर है और नीचे अन्य प्राणी। ये सभी प्राणी अपनी अपनी प्रकृति के अनुसार पूर्णता को प्राप्त करना चाहते हैं। वे अपनी आन्तरिक प्रेरणा के अनुसार ही कार्य करते हैं। वे अपनी पूर्णता के अनुसार ही प्रकृति की श्रृंखला में अपना उचित स्थान प्राप्त करना चाहते हैं। अधिक पूर्ण प्राणी अपने से निम्न प्राणी के ऊपर शासन करता है, ठीक उसी प्रकार जैसे कि ईश्वर सत्ता के ऊपर शासन करता है और आत्मा शरीर पर। प्रत्येक प्राणी का, चाहे वह कितना ही छोटा क्यों न हो, अपना एक महत्त्व होता है। उसका अपना एक स्थान, अपने कर्तव्य, अपने अधिकार होते हैं। इनके द्वारा ही यह सम्पूर्ण में योग देता है। इस सम्पूर्ण योजना का एक प्रयोजन है। इस व्यवस्था में मनुष्य समस्त जीवित प्राणियों के बीच एक विशेष स्थान रखता है। इसका कारण यह है कि मनुष्य की केवल पारोक्षिक प्रकृति ही नहीं होती, उसकी एक बौद्धिक और आध्यात्मिक आत्मा भी होती है जिसके कारण यह ईश्वर के समीप होता है। समस्त प्राणियों में भेदका वही ऐसा है जिसके शरीर और आत्मा दोनों हैं। इसी आधारभूत तथ्य पर के समस्त सत्ताएँ तथा विविध टिप्पणी हुई हैं जो उसके जीवन को संचालित करती हैं।

पॉपस का सामाजिक और राजनैतिक जीवन सम्बन्धी सिद्धान्त उसकी प्रकृति सम्बन्धी विचार योजना का ही एक अंग है। उसके सामाजिक और राजनैतिक विचार दर्शन तथा धर्मशास्त्र विषयक ग्रन्थों में बिखरे पड़े हैं।¹ समस्त प्रकृति की

1. *Summa theologiae* 1a, 2ae, 99 90 108 (एतका अंग्रेजी अनुवाद फार्सि आर दि टोमिनिक् आक्सिय ने किया था, लंदन 1011-12)। उसने अपनी मूल्य के समय दो बहुरी दृष्टियाँ और दोसी थी। इनके से एक *De regimine principum* है। (अंग्रेजी अनुवाद गेहार्ड बी० बेचन द्वारा, टोरोंटो, 1035)। इस पुस्तक के पहले दो राज नामों ने लिखे थे। रोच सम्भव टोलेमी सॉफ़ लुका (Ptolemy of Lucca) ने। दूसरी बहुरी

भांति समाज भी ऐसे उद्देश्यों और साधनों की व्यवस्था है जिसमें निम्न प्राणी उच्च प्राणी की सेवा करता है और उच्च प्राणी निम्न प्राणी को पथ-प्रदर्शन तथा निर्देशन प्रदान करता है। भरतू की अनुसरण करते हुए यॉमस ने समाज को धेष्ठ जीवन की प्राप्ति के लिए सेवाओं के पारस्परिक विनिमय की व्यवस्था बताया है। इन्होंने विभिन्न वेले अपना सहयोग प्रदान करते हैं। विज्ञान और कारीगर नैतिक ज्ञान भी देते हैं। पुरोहित प्रार्थना और धार्मिक कृत्य करता है। संक्षेप में, प्रत्येक वर्ग अपनी-अपना कार्य करता है। समाज के हित के लिए यह आवश्यक है कि इस व्यवस्था में एक शासक वर्ग भी हो। जिस प्रकार आत्मा शरीर पर शासन करती है या उच्च प्रकृति निम्न प्रकृति पर शासन करती है, उसी प्रकार शासक वर्ग को समाज के अन्य वर्गों पर शासन करना चाहिए। यॉमस ने राज्यों की स्थापना और राजद्वार, नगरों के आयोजन, प्रासादों के निर्माण, बाजारों की स्थापना और शिष्टा की प्रतिष्ठा की ईश्वरीय सीला से तुलना की है। ईश्वर अपनी इस सीला के द्वारा ही ससार का निर्माण करता है और उस पर शासन करता है।

इसलिए, राजपद एक ऐसा पद मयवा न्यास है जो सम्पूर्ण समाज के लिए है। अपने निम्नतम प्रजाजन की भांति शासक भी सामाजिक हित में कुछ दोग देता है। यही उसकी सार्यवता है। वह अपनी शक्ति ईश्वर से इसलिए प्राप्त करता है कि मानव जीवन में व्यवस्था लाए। वह अपनी इस शक्ति का प्रयोग समाज की भलाई के लिए करता है। वह आवश्यकता से अधिक न तो अपनी शक्ति का प्रयोग कर सकता है और न कर के द्वारा सम्पत्ति ही छीन सकता है। इसलिए, शासन का नैतिक उद्देश्य अत्यन्त महान् है। स्थूल रूप से शासक का कार्य राज्य के प्रत्येक वर्ग को ऐसी दिशा में निर्दिष्ट कर देना है जिससे कि मनुष्य सुखी तथा सद्गुणयुक्त जीवन व्यतीत कर सकें। समाज में मनुष्य का वास्तविक उद्देश्य भी यही है। मानव जीवन का चरम लक्ष्य तो भौतिक समाज से परे स्वर्गीय जीवन में प्रवेश करने का है। लेकिन, यह मानवी शक्ति से बाहर की बात है। इस काम की तो शानकों की अपेक्षा पुरोहित ज्यादा मज्जी तरह कर सकते हैं। लेकिन, यॉमस ने मुख्यरूपित राजनैतिक जीवन को इस चरम उद्देश्य की प्राप्ति में भी सहायक माना है। भौतिक शासक का कार्य यह है कि वह शान्ति और सुख्यवस्था कायम रखे, सार्वजनिक प्रशासन, न्याय, प्रभिरक्षा सम्बन्धी सारे आवश्यक कार्य करे, जहाँ नहीं बुराई की पैदा हों, उनका निवारण करे और थोष्ठ जीवन के मार्ग में आने वाली सनस्त बाधाओं का नाश करे। अपने इन सनस्त कार्यों के द्वारा भौतिक शासन मानवी सुख-शान्ति की स्थापना करता है।

राजनैतिक शासन का नैतिक प्रयोजन यह है कि सत्ता सीमित होनी चाहिए और उसका प्रयोग विधि के अनुसार होना चाहिए। अत्याचारी शासन (tyranny)

इति भरतू की पॉलिटिक्स पुस्तक की टीका है। इस पुस्तक के शब्द पहले रॉन सड मन्त्र ने लिखे थे, रॉब शायद पीटर ग्राबमर ने (Peter of Auvergne) ने। देखिए M. Grabmann, *Die echten Schriften des H. Thomas Von Aquin* in C. Baumbker's *Beiträge zur Gesch d. Phil d. Mittelalters*. Vol. XXII.

को थॉमस भी जॉन ऑफ सेलिसबरी (John of Salisbury) की भांति ही नापसन्द करता था। तथापि, उसने भ्रष्टाचारी शासक के बच का खुलकर समर्थन नहीं किया है। यदि सम्पूर्ण जनता चाहे, तो प्रतिरोध कर सकती है। प्रतिरोध के इस अधिकार पर केवल एक नैतिक प्रतिबन्ध लगा हुआ है। प्रतिरोधियों की कार्यवाही से सामान्य हित को उस बुराई की अपेक्षा जिससे निवारण का वे प्रयास कर रहे हैं, कम हानि पहुँचनी चाहिए। थॉमस राजद्रोह (sedition) को भयकर पाप समझता था। लेकिन, उसने भ्रष्टाचारी शासन के प्रतिरोध को राजद्रोह नहीं माना है। भ्रष्टाचारी शासन के सम्बन्ध में थॉमस ने पुरानी मध्ययुगीन परम्परा का भरस्तू की विचारधारा के साथ समन्वय स्थापित कर दिया और इसमें उसे कोई बदलाई नहीं हुई। इसका कारण यह है कि ये दोनों ही सिद्धान्त यूनान से निकले थे। यूनान में अन्यायपूर्ण शक्ति की तिरस्कार की दृष्टि से देखा जाता था। दोनों सिद्धान्तों के अनुसार शक्ति उसी समय तक अन्यायपूर्ण थी जब तक कि वह सामान्य हित का प्रतिपादन करती हो। थॉमस ने भरस्तू से ऐसी कोई महत्वपूर्ण वस्तु प्राप्त नहीं की जिसे उसने इस विषय में तत्कालीन ज्ञान में जोड़ा हो। वह मुख्य रूप से शासक के ऊपर नैतिक मर्यादाएँ लागू करना चाहता था। इस विषय में जानूँ या सर्वमानिक पक्षों में उसकी कोई रूचि नहीं थी। थॉमस शासन प्रणालियों के विषय में भरस्तू से अधिक कुछ नहीं कह सका है। थॉमस ने राजतन्त्र (monarchy) को सर्वश्रेष्ठ शासन-प्रणाली माना है। इस विषय में उसने पोलिटिक्स की तर्जुमा की या ही अनुसरण किया है। थॉमस ने यह बात तो साफ-साफ कही है कि राजा की शक्ति सीमित होनी चाहिए लेकिन इस सम्बन्ध में उसने अपने शासन को जिसकुल स्पष्ट नहीं किया है। सम्भवतः, थॉमस का आशय यह था कि राजा को अपनी शक्ति का प्रयोग राज्य के अन्य प्रधान अधिकारियों, जो उनके परामर्शदाता तथा निर्वाचक थे, के साथ करना चाहिए।

थॉमस ने यह बात भी साफ कही है कि सच्चा शासन, जो भ्रष्टाचारी शासन से भिन्न होता है, 'बैब' होता है। लेकिन, इस सदर्भ में देव सत्ता का क्या अभिप्राय है, इसकी हमने कही सटीक व्याख्या नहीं की है। यद्यपि यह रोमन विधि से परिचित था, तथापि अपने इस अध्ययन में उसे यह नहीं मालूम था कि प्रभुसत्ताचारी शासक की राजा स्वयं विधि से ऊपर बसाई गई है। वह पोप तथा सम्राट के बाद विवाद सम्प्रदायी साहित्य से भी परिचित रहा होगा। लेकिन, उसे यह प्रेरणा नहीं मिली कि यह उन सिद्धान्तों की परीक्षा करता जिनके ऊपर राजनैतिक सत्ता टिकी होती है। भ्रष्टाचारी शासन के सम्बन्ध में विचार करते हुए उसने भ्रष्टाचारी के विरुद्ध उपलब्ध दो साधनों का उल्लेख किया है। कुछ शासकों में शक्ति जनता से प्राप्त होती है। इस अवस्था में जाता उन बातों को लागू कर सकते हैं जिनके अनुसार सत्ता प्रदान की गई हो। दूसरा उपचार यहाँ उपलब्ध होता है जहाँ कि किसी शासन का राजनैतिक प्रदान हो। इस अवस्था में तिकायत के निवारण के लिए उच्चतर शासक से प्रार्थना की जा सकती है।¹ लेकिन, उसने इन दोनों शासन-प्रणालियों को दो

विशिष्ट प्रकार की शासन प्रणालियाँ माना है। इससे यह प्रतीत होता है कि राज-नैतिक सत्ता के स्रोत के सम्बन्ध में उसका कोई सामान्य सिद्धान्त नहीं था।

विधि का स्वरूप

(The Nature of Law)

थॉमस ने राजनैतिक दर्शन के इतने महत्वपूर्ण प्रश्न पर विचार नहीं किया, इसका कारण यह प्रतीत होता है कि वह मध्ययुगीन परम्परा के अनुसार विधि की अत्यधिक पवित्रता का कायल था। वह विधि की सत्ता को स्वतन्त्र मानता था, मनुष्य पर प्राधारित नहीं। उसने मानवी विधि को दैवी विधि के साथ समुच्च करने का निरन्तर प्रयास किया। इस कार्य में एक तो वह सम्बन्ध स्थापित करने की अपनी प्रवृत्ति के कारण तत्त्वीय हुआ। इसका दूसरा कारण यह भी था कि वह विधि के क्षेत्र को अत्यन्त व्यापक मानता था। विधि का क्षेत्र मानवी सम्बन्धों को नियमित करने तक ही सीमित नहीं था, प्रत्युत उससे कुछ विस्तृत था। उसके मत से मानवी विधि उस दैवी शासन-व्यवस्था का एक अभिन्न भाग थी जिसके अनुसार स्वर्ग में तथा पृथ्वी में प्रत्येक वस्तु का शासन होता है। थॉमस का विश्वास था कि यह व्यवस्था सीधे ईश्वर के विवेक से उत्पन्न हुई है। यह व्यवस्था सभी प्राणियों सजीव और निर्जीव, पशु और मानव के सम्बन्धों का नियमन करती है। सङ्कुचित मानवी अर्थ में विधि एक सार्वभौमिक तथ्य की अवगति थी। हाँ, इसका महत्व प्रवक्ष्य था। उसे यह बात महत्वपूर्ण मान्य पड़ती है और उसने इसीलिए विधि सम्बन्धी सामान्य सिद्धान्त का अपने राजनैतिक दर्शन के अन्य किसी भाग की अपेक्षा अधिक सावधानी से विस्तार किया है। इसलिए, उसका विधि का वर्गीकरण उसके दर्शन का एक महत्वपूर्ण भाग है। लेकिन, उसकी इस चेष्टा में विधिसम्मत सत्ता की कानूनी प्रपञ्च सत्यागत परिभाषा को एक गौण प्रश्न बना दिया। गैर-कानूनी शासक केवल मानवी अधिकारों और सत्ताओं का ही उत्तथन नहीं करता। वह उस सम्पूर्ण दैवी विधान के प्रति भी विद्रोही है जिसके द्वारा ईश्वर सत्ता पर शासन करता है।

थॉमस ने विधि के चार वर्ग माने हैं। उनमें केवल एक वर्ग ही मानवी है। उसका विधि सम्बन्धी दृष्टिकोण अत्यन्त व्यापक था। आज के पाठक को वह अत्यन्त वैविध्यपूर्ण लग सकता है। इसका कारण यह नहीं था कि वह प्रकृति को ईश्वर की इच्छा द्वारा शासित मानता था। इसका कारण यह था कि वह मानवी समाज को तथा उसकी सत्ताओं को विश्व व्यवस्था का एक विशिष्ट स्तर मानता था। उसका विश्वास था कि इस स्तर पर वही सिद्धान्त प्रचलित हैं जो कि अन्य स्तरों पर। प्रकृति में या समाज में, निरंकुश इच्छा का बहुत कम महत्व है। दोनों वृद्धि अथवा आदेशों द्वारा अधिक शासित होते हैं, शक्ति द्वारा कम। थॉमस का दैवी अथवा मानवी इच्छा सम्बन्धी ऐसा कोई सिद्धान्त नहीं था जिसने प्रकृति अथवा समाज के लिए आदेश द्वारा विधि का निर्माण किया हो। थॉमस के अनुसार विधि के चार भेद विवेक के ही चार रूप हैं। ये विश्व-व्यवस्था के चार स्तरों पर अपने-की प्रवृत्ति

करते हैं। थॉमस ने उनके ये नाम रखे हैं शास्वत विधि (Eternal law), प्राकृतिक विधि (Natural law), दैवी विधि (Divine law) और मानवी विधि (Human law)।

शास्वत विधि (Eternal law) व्यवहारल ईश्वर की बुद्धि के साथ समीकृत है। यह दैवी बुद्धि की शास्वत योजना है जिसके द्वारा सम्पूर्ण सृष्टि व्यवस्थित होती है। यह विधि स्वयं अपने में मनुष्य की भौतिक प्रकृति से ऊपर है और मनुष्य की समझ से बाहर है लेकिन इसी कारण वह मनुष्य के विवेक के प्रतिबल नहीं है। जहाँ तक मनुष्य की साम्य प्रकृति अनुपमि देती है, ईश्वर की बुद्धिमत्ता और प्रच्छाई से मनुष्य का भी नाम रहता है। ईश्वर की ये विभूतियाँ मनुष्य के अन्दर भी प्रवृत्त होती हैं। तथापि, मनुष्य की प्रकृति दैवी पूर्णता का केवल विकृत चित्र ही प्रस्तुत कर पाती है। दूसरी विधि प्राकृतिक विधि (Natural law) है। यह सृष्टि के प्राणियों में दैवी बुद्धि का प्रतिविम्ब है। इस विधि की प्रेरणा से सभी प्राणी अन्धछाई को प्राप्त करना और सुराई को दूर करना चाहते हैं। वे अपनी प्राकृतिक क्षमता के अनुसार पूर्णतम जीवन व्यतीत करना चाहते हैं। जैसा कि थरस्तू ने कहा था, मानव जाति के प्रसंग में इरावा अभिप्राय एक ऐसे जीवन की अभिलाषा है जिसमें मनुष्य अपनी बुद्धि के अनुसार आचरण कर सके। थॉमस ने मनुष्य की इस प्रकृति में अनेक उदाहरण दिए हैं। मनुष्य समाज में रहना चाहता है। वह अपनी जीवन रक्षा करना चाहता है। वह बच्चों को पंदा करता है और उनकी शिक्षा देता है। वह साथ ही शोक और अपनी बुद्धि का विकास करता है। प्राकृतिक विधि में वे सारी बातें शामिल हैं जो मनुष्य की प्रकृति को व्यापकतम आधार देती हैं।

थॉमस का दैवी विधि सम्बन्धी विवेचन अत्यन्त रोचक था। यहाँ वह प्राकृतिक विवेक (Natural reason) की सीमा पर पहुँच गया था। इस सम्बन्ध में उसका एक विशिष्ट दृष्टिकोण है। दैवी विधि से उसका अभिप्राय साक्षात्कार (revelation) है। इसका एक उदाहरण वह विशेष विधि सत्ता है जो परमात्मा ने यहूदियों को थरद-जन मानकर दी। ईसाई नीति और विधि में वे विविध नियम भी जो धर्मशास्त्रों अथवा बर्च के माध्यम से सत्ता को दिए गए हैं दैवी विधि के अन्तर्गत आते हैं। दैवी विधि प्राकृतिक विवेक की सीमा नहीं, प्रत्युत ईश्वर की कृपा का प्रसाद है। थॉमस ने ईसाई अनुभूति के महत्त्व को कम नहीं किया है। लेकिन, उसने इसके और विवेक के बीच बहुत अधिक व्यवधान नहीं माना है। अनुभूति विवेक को सरास देती है, उसे नष्ट नहीं करती। थॉमस की दार्शनिक पद्धति बिदेस तथा विश्वास पर टिकी हुई है, लेकिन थॉमस को इतने जरा भी सन्देह नहीं था कि यह एक पद्धति है। राजनैतिक स्तर के सम्बन्ध में थॉमस के विचार और भी अधिक रोचक तथा महत्त्वपूर्ण थे। प्राकृतिक विधि केवल विवेक से उत्पन्न होती है। वह सभी मनुष्यों—ईसाई और पैगन में समान रूप से पाई जाती है। इसलिए, आधार और सातन सामान्य रूप से ईसाई धर्म के ऊपर अवलम्बित नहीं हैं। इसके कारण नागरिक आदेश-पालन का दायित्व कमजोर नहीं होता, प्रत्युत और बर जाता है। पैगन समाज के ईसाई प्रजाजनों को उसकी ध्वजा नहीं बननी चाहिए। थॉमस

नास्तिकता को एक भयकर अपराध मानता था। नास्तिकता सचाई पर, जिस पर मुक्ति निर्भर है, परदा डाल देती है। चर्च प्रजाजनों को इस बात की अनुमति दे सकता है कि वे नास्तिक मानव की अवज्ञा करें। लेकिन, चर्च को भी कोई शासक केवल इसीलिए मरदाष्ट्र नहीं करना चाहिए कि वह नास्तिक है। इस प्रश्न के सम्बन्ध में यॉमन का दृष्टिकोण बड़ा सन्तुलिता और युतिप्रसंग है। इसका कारण सम्भवतः उन्ने ऊपर धरतू के प्राकृतिक समाज का प्रभाव है। यह एगिडियस कोलोना (Egidius Colonna) जैसे भागानी सत्तान्दी के उग्र पोपवादियों के, जिनके ऊपर धरतू का प्रभाव कम पड़ा था, दृष्टिकोण से बिलकुल उल्टा था।

गाद्वत, प्राकृतिक और दैवी विधियाँ व्यवहार की ऐसी निश्चित मानक हैं, जो मनुष्य के ऊपर लागू जम्पर होती हैं, लेकिन वे मनुष्यों तक ही सीमित नहीं हैं और न वे केवल मनुष्य की प्रवृत्ति के ऊपर ही आधारित हैं। जो विधि विशेष रूप से मनुष्यों के लिए है, उसे यॉमन ने मानवी विधि (Human Law) का नाम दिया है। यॉमन मानवी विधि के दो भेद मानता है—राष्ट्रों की विधि (ius gentium) और नागरिकों की विधि (ius civile)। उसके विचार से यह विधि एक विविध विधि है क्योंकि यह एक ही प्रकार के प्राणियों के जीवन का नियमन करती है। इसलिए यह विधि केवल मनुष्यों के ऊपर ही लागू होती है। दूसरे शब्दों में, मानवी विधि किन्हीं नव सिद्धान्तों का मूलपात नहीं करती। वह व्यवस्था के उन व्यापक नियमों को जो सारे सत्तार में प्रचलित हैं, मानव समाज के ऊपर लागू करती है। विधि एक ऐसे मानव को निर्धारित करती है जिसके अनुसार कोई प्राणी या तो किसी कार्य के लिए प्रेरित होता है या किसी कार्य से रक्ता है। मनुष्य अपनी बुद्धि के कारण सब प्राणियों से भिन्न होता है। इसलिए, मानवी विधि का मानव तत्त्व बुद्धि है। बुद्धिशीलता का अभिप्राय मामाजिवनता है। इसलिए, मानवी विधि किसी एक व्यक्ति अथवा वर्ग की भलाई के लिए नहीं, प्रत्युत सर्वसाधारण की भलाई के लिए होती है। इसी कारण विधि के मूल में किसी एक व्यक्ति की इच्छा नहीं, प्रत्युत सर्वसाधारण की सत्ता होती है। यह सम्पूर्ण जनता की भलाई के लिए सम्पूर्ण जनता की सृष्टि होती है। यह कभी तो विधि-निर्माण के रूप में प्रकट होती है और कभी लोकाचार के रूप में। कभी-कभी उसके पीछे एक ऐसे सार्वजनिक अधिकारी की स्वीकृति होती है जिसके कणों पर समाज की देखभाल का कार्य डाल दिया गया हो। साथ, यॉमन प्रत्यापन (promulgation) की विधि की एक अनिवार्य विशेषता समझता था। उसकी विधि की पूरी परिभाषा यह है, 'विधि सामान्य हित के लिए विवेक का एक अध्यादेश है। यह उस व्यक्ति के द्वारा निवाला जाता है जिसके कर्षों पर समाज की देखभाल होती है। विधि प्रस्थापित भी होती है।' यॉमन ने प्राचीन विश्वास को 'विधि' का रूप दिया। उसने विधि की परिभाषा बहुत कुछ धरतू की शब्दावली में की। हाँ, इस परिभाषा से उसने नगर राज्य का सदर्भ निवात दिया। इस परिभाषा पर ईसाई परम्परा का प्रभाव

अवश्य पड़ा रहा। अतएव की शब्दावली ने इन परिभाषा को अधिक व्यवस्थित रूप प्रदान किया।

यद्यपि उपर्युक्त परिभाषा में मानवी विधि का विशेष प्रसंग है, लेकिन यॉन्स का शास्त्रविद् सत्य यह मान्यता पड़ता है कि मानवी विधि प्राकृतिक विधि से निकलती है। यॉन्स के विचार से मनुष्य की प्रकृति ही कुछ ऐसी है कि मानवी सम्बन्धों का विनियमन किया जा सकता है और आवश्यकता पड़ने पर वल का प्रयोग भी हो सकता है। जो बात मूल रूप से उचित तथा सही होती है, शक्ति उस चीज को बल प्रदान करती है। सब मिलाकर मानवी विधि को प्राकृतिक विधि की एक उपनिधि (Corollary) कहा जा सकता है। प्राकृतिक विधि की मानवी विधि का रूप धारण करने के लिए अधिक निश्चित और प्रभावशाली बनना पड़ता है जिससे कि यह मानव जीवन की आरक्षित और विशेष परिस्थितियों में उपयोगी हो सके। उदाहरण के लिए कल करना प्रकृति के सिद्धांत है क्योंकि वह शान्ति तथा व्यवस्था के प्रतिफल पड़ता है। तब, प्राकृतिक विधि में मरन की कोई ऐसी सटीक परिभाषा नहीं दी गई है जो उसे अन्य मानव धर्मों से पृथक् करती हो। प्राकृतिक विधि में इसका लिए किसी विशिष्ट दृष्टि की भी व्यवस्था नहीं है। दूसरे शब्दों में, यह कार्य गलत है क्योंकि यह समाज में आचरण के एक विशिष्ट नियम का उल्लंघन करता है। चूंकि, यह कार्य गलत है, इसलिए इसे रोक देना चाहिए ता दंडित करना चाहिए। लेकिन, इसे रोकने या दंडित करने का प्रयत्न मुख्यतः नीति का प्रयत्न है और यह समय, स्थान तथा परिस्थिति के अनुसार बदल सकता है। सिद्धान्त सदैव तथा सर्वत्र एक ही है। इसका कारण यह है कि मनुष्य की मूल प्रवृत्तियाँ सदैव एक-ही रहती हैं। मनुष्य की इस अन्तर्भूत प्रकृति का विकास भिन्न-भिन्न लोगों और भिन्न-भिन्न राष्ट्रों में अलग-अलग रीति से हो सकता है। इसलिए, यद्यपि शासन के स्वरूपों में निरंतर परिवर्तन होता रहता है तथापि इन सबके पीछे एक सत्य, एक विधि और एक न्याय है। जीवन का साध्य एक है, लेकिन उसमें साधन अनेक हैं।

विधि तथा शासन सम्बन्धी यह नैतिक सिद्धान्त अत्यन्त सटीक और व्यापक है। जॉन लॉक (John Locke) का रचना काय यॉन्स के चार सताव्वी पाद का है। लॉक को भी समाजशास्त्री शासन को अपरिहार्य करने के जाना के मूल अधिकार के समर्थन में इनके बहुत बड़े विद्वत्सलीय कोई तर्क नहीं मिला। प्राकृतिक विधि और मानवी विधि के अन्तर्भूत नैतिक सम्बन्ध लॉक के लिए भी वही है जो यॉन्स के लिए थे। दोनों व्यक्ति के लिए सामान्य विवेक और न्याय से अपने प्रजासत्ता की भाँति ही यथा हूमा है। शासन की सकारणक विधि (positive law) सम्बन्धी यॉन्स का आधार यह है कि यह उसे प्राकृतिक विधि के अनुरूप रखना चाहता है। यद्यपि नियमन इच्छा का कार्य नहीं है, प्रत्युत वह समय और परिस्थिति के साथ समायोजन है। शासन कुछ विशेष व्यवस्थाएँ अपना साम्राज्य उसी समय देता है जबकि मानवी विधि की शाब्दिक व्याख्या अनुचित होती है। शासन के हाथों में केवल बड़ी शक्ति होती है जो उसे सर्वसाधारण की भलाई करने के उपरान्त

प्रान्त हो जाती है। इसलिए, थॉमस के अनुसार, शासक को केवल इतनी ही व्यक्तिगत सम्पत्ति रखनी चाहिए जितनी सार्वजनिक हित की दृष्टि से जरूरी हो, यद्यपि सम्पत्ति मानवी विधि की सस्या है, प्राकृतिक विधि की नहीं। सबसे दर कर बात यह है कि एक व्यक्ति का दूसरे व्यक्ति के ऊपर शासन का प्रभित्व यह नहीं होना चाहिए कि शासित व्यक्ति को स्वतन्त्रता का पूर्णतया दान हो जाये। कोई भी व्यक्ति हर परिस्थिति में आताबद्ध नहीं रह सकता। दास तक की आत्मा स्वतन्त्र होती है। (इस सिद्धान्त को भरस्तू मुक्ति से ही समझ पाता)। इसलिए, भत्याचारी शासन का विरोध एक अधिकार ही नहीं, प्रयुक्त एक कर्तव्य भी है।

थॉमस का ईसाई भरस्तूवाद (Christian Aristotelianism) इस बात का स्पष्टीकरण कर देता है कि उसने प्राध्यात्मिक और लौकिक सत्ताओं के वाद-विवाद में इतना समुचित दृष्टिकोण क्यों अपनाया। उसका दृष्टिकोण अपनी पोपवादी का दृष्टिकोण कहा जा सकता है। थॉमस यह मानता था कि कुछ परिस्थितियों में चर्च शासक को अपदस्थ कर सकता है और प्रजाजनों से कह सकता है कि वे अपने प्रजाजनों के प्रति निष्ठा न रखें।¹ वह चर्च को साम्राज्य से नौरी शक्ति मानता था।² लेकिन, फिर भी वह स्वयं को गेसांदिनियन परम्परा के भीतर समझता था। उसके विचार से चर्च मनुष्य की एकता का पूर्णतम प्रतीक था। लेकिन, इसका यह अभिप्राय नहीं था कि वह लौकिक शक्ति के महत्त्व को कम समझता था या लौकिक और प्राध्यात्मिक सत्ताओं के भेद को नगण्य मानता था। उस समय चर्च की प्राध्यात्मिक उच्चता को तो सभी स्वीकार करते थे। लेकिन कुछ धार्मिक विधिवेत्ता इसे वैधानिक उच्चता का रूप देना चाहते थे थॉमस ने अपने भरस्तूवाद (Aristotelianism) के कारण उन धार्मिक तर्कों का विकास नहीं किया जिनका उद्योग पोपवादों, जो भरस्तू से कम प्रभावित थे, प्रयोग करते थे। थॉमस एवेरोइस्ट (Averroist) या प्रकृतिगत भरस्तूवाद (naturalistic Aristotelianism) की ओर से भी उदासीन था। प्रकृतिगत भरस्तूवाद विवेक और सामान्यार के बीच बड़े भेद मानता था। थॉमस ने इन सिद्धान्तों को पराजित किया था।³ इस प्रयत्नकरण की सर्वश्रेष्ठ व्याख्या मारतिलियो मार्को पादुआ (Marsilio of Padua) ने की है। इन्होंने राज्य के शुद्ध लौकिक सिद्धान्त

1 *Summa Theol*, 2a, 2ae, q 12 2

2 *De reg princ*, 1, 14

3 मार्टिन ग्रामैन ने थॉमस के ईसाई भरस्तूवाद का सोलहवीं शताब्दी के 'नोड' पोपिय सत्ता के सिद्धान्त के साथ, एवेरोइस्ट भरस्तूवाद (Averroist Aristotelianism) का चर्च और राज्य को प्रकट करने वाले सिद्धान्त के साथ, और भरस्तू-क्रिस्तेन या प्राध्यात्मिक परम्परा का 'प्रत्यक्ष' शक्ति सिद्धान्त के साथ अन्तस्सम्बन्ध स्थापित किया है। देखिए, *Studien über den Einfluss der aristotelischen philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das verhältnis Von Kirche und Staat*, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abtl*, 1934, Heft 2

के विराम में निर्णायक योग दिया। थॉमस ने ईसाई परम्परा में वर्णित ईसाई समाज के सिद्धान्त को सादरत माना है। वाद-विवाद होने रहते हैं, लेकिन वे कोई आधारभूत परिवर्तन नहीं करते। थॉमस के दर्शन ने उमरे औचित्य का पता लगाने की सौदिस की। उसने ईश्वर, प्रकृति और मनुष्य की एक ऐसी युक्तिमगत व्यवस्था प्रतिपादित करने का प्रयास किया जिसके अन्तर्गत समाज तथा अर्थनैतिक सत्ता (civil authority) अपना उचित स्थान प्राप्त कर सकें। इस अर्थ में थॉमस का दर्शन मध्ययुगीन सम्प्रदाय के नैतिक तथा धार्मिक विद्वानों को सबसे परिपक्व रूप से व्यक्त करता है।

दांते आदर्श साम्राज्य

(Dante The Idealized Empire)

थॉमस का दर्शन जब के इटलिवोए से ईसाई यूरोप के आदर्श का प्रामाणिक विवरण माना जा सकता है। इसको ब्रिज दाने द्वारा निर्णित सार्वभौमिक साम्राज्य के सिद्धान्त के साथ तुलना की जा सकती है।¹ दांते की पुस्तक में दोष के नियन्त्रण से सम्राट की स्वतन्त्रता का समर्थन किया गया है। इसलिए, पाप और सम्राट के पादविवाद में वह थॉमस तथा जॉन ऑफ सेलिमरी के प्रतिपक्ष में था। लेकिन, उनमें बिनाद सम्बन्धी मतभेदों के बावजूद सामान्य सिद्धांतों के विषय में काफी सहमति है। ये तीनों ही व्यक्ति यूरोप को एक एकीकृत ईसाई समाज समझते थे। यह समाज ईश्वर की ओर से नियुक्त दो सत्ताओं—धार्मिक सत्ता और नीतिक सत्ता—द्वारा शासित होता था। ये दोनों सत्ताएँ मध्ययुग की दो महान् संस्थाएँ—चर्च और साम्राज्य में निहित थीं। ये तीनों ही विचारक राजनैतिक तथा सामाजिक प्रश्नों पर आरम्भिक मध्ययुग की धार्मिक तथा नैतिक परम्परा के इटलिवोए से विचार करते हैं। यद्यपि थॉमस और दाने ने अपने विचारों की प्रस्तुति की शैली में अन्तर किया है, फिर भी वे इस परम्परा के नियन्त्रण में हैं। दांते ने थॉमस के आधी सत्ताओं का दान लिया था। तथापि, वह परम्परा से अधिक बंधा हुआ था। उसने जिस साम्राज्य का समर्थन किया है, वह केवल कल्पना-शेष ही बन चुका है।

दांते के राजनैतिक दर्शन पर दो बातों का बहुत असर पड़ा है—(१) राजनैतिक दलबन्दी के पक्षस्वरूप उसे फ्लोरेंस छोड़ कर भागना पड़ा था, और (२) उसके जीवन-काल में इटली में पोपवादी तथा राजवादी दलों के बीच बेहद विग्रह रहा था। इस घटना से उसे धार्मिक का एकमात्र रास्ता यही दिखाई देना था कि सम्राट की सर्वोच्च सत्ता के अधीन साम्राज्य की एकता स्थापित हो। दांते करने का प्रयास उसके द्वारा साम्राज्य के पक्ष का समर्थन नहीं था। उनका साम्राज्यवाद सार्वभौमिक धार्मिक का ही आधार रखा था। पोपवादों के प्रति उनका विरोध कुछ ऐसा

1. *De Monarchia* की रचना सम्राट हेनरी के इटली अभियान के समय १३००-०२ में हुई थी। अंग्रेजी में इसके अनेक अनुवाद हुए हैं। सबसे अच्छे अनुवाद पी० एच० सिम्प्लीट (Temple classics में) और ए० हेनरी (बोस्टन, १९०४) के हैं।

या जिसने इटली के देशभक्तों को बारम्बार प्रेरणा दी थी। पोप की नीति ही कुछ ऐसी थी कि उससे सदैव कुछ न कुछ संपर्प बना रहता था। फ्रांस किसी न किसी पक्ष के धामन्य पर 'मध्यस्थता' करने के लिए सदैव प्रस्तुत रहता था। मरिनि दांते की रचनाओं ने इटालियन भाषा के निर्माण में प्रभूत योग दिया था, फिर भी दांते राजनीति में राष्ट्रवादी नहीं था। दांते ने ऐसे समय में जब कि पोप तथा फ्लिन्स दि फेयर के वादविवाद में फ्रांस से राष्ट्रवाद धपना सर उठा रहा था उस पुरानी साम्राज्य-नीति या समर्थन किया जो भूतकाल में विनाशक सिद्ध हो चुकी थी।

दांते के धर्म या उद्देश्य वही था जो साम्राज्य के धर्म समर्थकों का है। वेतुर्य तथा फ्रिगोरो सप्तम के वाद-विवाद के समय से रहा था। साम्राज्य के धर्म-समर्थकों की भांति दांते भी यह प्रमाणित करना चाहता था कि सम्राट की शक्ति सीधे ईश्वर से प्राप्त होती है और इसलिए वह ईश्वर से स्वतन्त्र होता है। दांते ने पोप की धार्मिक शक्ति को पूरी तरह से स्वीकार किया लेकिन धर्म साम्राज्यवादियों की भांति उसने भी इस गैलाशियन सिद्धान्त को पूरी मान्यता दी कि दोनों शक्तियाँ केवल ईश्वर में समुक्त हैं और इसलिए सम्राट से ऊपर कोई धर्म मनुष्य नहीं है। अपने पक्ष के समर्थन में दांते ने जो प्रमाण उपस्थित किया था, वह रोमन विधि के नवीन धर्म्यन से प्राप्त हुआ था। वह प्रमाण यह था कि धर्म मध्ययुगीन साम्राज्य रोमन साम्राज्य की परम्परा में है, इसलिए उसे भी वह सार्वभौम सत्ता प्राप्त होनी चाहिए जो रोमन साम्राज्य को प्राप्त थी। तथापि, दांते को तर्कहीन वैधानिक नहीं, प्रत्युत धार्मिक थी। धर्म की भांति उसने भी अपने सार्वभौमिक समाज के सिद्धान्त को धर्म से प्राप्त सिद्धान्तों के साथ में रखा।

अपने धर्म के पहले अध्याय में दांते ने इस प्रश्न पर विचार किया है कि "क्या ऐहिक राजतन्त्र सत्ता की भलाई के लिए आवश्यक है?" उसने 'ऐहिक राजतन्त्र' की परिभाषा 'समस्त ऐहिक प्राणियों का शासन' कह कर की है। मनुष्यों का प्रत्येक सच किसी न किसी साम्य को प्राप्त करने के लिए होता है। जिस तर्क के द्वारा धर्म ने नगर राज्य को परिवार तथा गाँव से ऊँचा सिद्ध किया है, प्रायः उसी तर्क का आश्रय लेकर दांते ने सार्वभौम साम्राज्य को धर्म समस्त समाजों में ऊँचा सिद्ध किया है। मनुष्य का विशिष्ट गुण उसकी बुद्धि है। इसलिए, मनुष्यजाति का वास्तविक उद्देश्य बुद्धियुक्त जीवन प्राप्त करना है। यह उसी समय सम्भव है जब कि सार्वभौम शान्ति हो। सार्वभौम शान्ति मनुष्य की प्रसन्नता के लिए तो आवश्यक है ही, वह मनुष्य के चरम लक्ष्य को प्राप्त करने का भी आवश्यक साधन है। प्रत्येक सहकारी उद्यम के लिए निदेशन की आवश्यकता है। इसलिए, प्रत्येक समाज को एक शासक की आवश्यकता है। इस प्रकार, दांते ने सिद्ध किया कि सम्पूर्ण मनुष्य जाति एक शासक के अधीन एक समाज है। इस शासक के शासन की उसने प्रकृति के ऊपर ईश्वर के शासन से तुलना की है। ईश्वर का शासन अपनी एकता के कारण पूर्ण होता है। इसलिए, यदि मानवी शासन को भी पूर्ण होना है, तो उसे सभी मनुष्यों को अपनी सत्ता में रखना चाहिए। जिसमें सबसे अधिक यथायुक्त होती है, उसमें सबसे अधिक एकता होती है और जिसमें सबसे अधिक एकता होती है, वही सर्वश्रेष्ठ होती

है। पुनः मनुष्यों में उस समय तब शान्ति नहीं हो सकती जब तक कि उनमें लोभ तथा पक्षपात से परे कोई ऐसा उच्चतम न्यायाधीश नहीं होता जो शासकों के पारस्परिक विवादों को सुलझा सके। इसी प्रकार, संसार में उस समय तक स्वतन्त्रता नहीं हो सकती जब तक कि अत्याचार और दमन से परे कोई सत्ता न हो। इन तर्कों में साम्राज्य का परम्परागत आदर्शिकरण और नव्य अस्तित्ववाद का समन्वय है।

दांते ने अपनी पुस्तक के दूसरे अध्याय में इस प्रश्न पर विचार किया है कि "क्या रोम की जनता के लिए साम्राज्य का गौरव धारण करना उचित था?" दांते का कहना था कि इतिहास में ईश्वर की इच्छा प्रकट होती है। रोम के इतिहास से प्रकट होता है कि उसने अम्युस्थान में ईश्वर का पय-प्रदर्शन रहा था। भाग्य के दल पर ही रोम के राज्य की रक्षा हो सकी। उसने नागरिकों का चरित्र भी बड़ा उदात्त था। रोमनों ने किसी लोभ के कारण साम्राज्य का निर्माण नहीं किया। वे तो सबकी भलाई के लिए—विजेताओं और विजितों दोनों की भलाई के लिए—साम्राज्य की स्थापना करना चाहते थे।

"लोभ सावजनिक हित के प्रतिद्वन्द्व होता है। पवित्र रोमनों ने लोभ को त्याग दिया था। उन्होंने सार्वभौमिक शान्ति और स्वतन्त्रता का वरण किया। उन्होंने मानवजाति की सार्वजनिक सुरक्षा के लिए अपने लाभ की उच्छा की।"³

ईश्वर की इच्छा सदाइसो और सच्यों में भी प्रकट होती है। दांते के विचार से रोम का साम्राज्य विषय साम्राज्य की स्थापना की दिशा में पवित्र प्रवृत्त था। अपनेला वही अपने प्रयत्न में सफल हुआ। उसने अपने अन्य समस्त दावेदारों को पीछे छोड़ कर और अपने प्रतिद्वन्द्वियों को पराजित कर यह सिद्ध कर दिया कि ईश्वर की इष्टि में वही संसार पर शासन करने का अधिकारी है। दांते ने स्वयं ईसाई धर्म के कुछ सिद्धान्तों द्वारा अपने मत को पुष्ट किया। जब तक कि ईसा को निम्नी विधि-सम्मत सत्ता ने दण्ड न दिया होता, मनुष्यों के पापों के लिए उसे दण्डित न होना पड़ता और न वह मानव जाति की मुक्ति का ही पय प्रशस्त कर पाता। इसलिए पाइलेट (Pilate) और ऑगस्टस (Augustus) की सत्ता विधिमगत और अधिकार-पूर्ण रही होगी। इन तर्कों में भी प्राचीन और नवीन का समूह समन्वय है। यहाँ ईसाई धर्मशास्त्र की मुक्तिधर्मों द्वारा पंगन विश्वासों की प्राचीनता को सिद्ध किया गया है।

पुस्तक का अन्तिम अध्याय अधिक विवादास्पद था। इसमें पोपवादियों के इस तर्क का स्पष्टन किया गया था कि साम्राज्य की सक्ति पोप के माध्यम से प्राप्त की गई है और यह प्रतिपादित किया गया था कि साम्राज्य की सक्ति सीधे ईश्वर से प्राप्त की गई थी। यहाँ दांते ने धार्मिक विधिवेत्ताओं का विरोध किया और पोप की आज्ञाधर्मों को धर्म की बुनियाद मानने से इनकार कर दिया। उल्लेख कहना था कि धर्मशास्त्रों का स्थान धर्म से ऊपर है। इसके बाद प्रधान पापियों के पापों आते हैं। पोप की आज्ञाधर्मों केवल परम्पराओं का महत्त्व रखती हैं जिन्हें धर्म बदल सकता है। इसने बाद दांते ने धर्मशास्त्रों के उन मुख्य अवतरणों की परीक्षा की

जिनके अनुसार चर्च की शक्ति लौकिक शासकों की शक्ति से ऊपर बताई जाती थी। उसने लौकिक इतिहास के दो पूर्वोदाहरणों कोस्टन्टाइन के दान (Donation of Constantine) और चार्लमैन (Charlemagne) के साम्राज्यारोहण की भी परीक्षा की। उसका विचार था कि कोस्टन्टाइन का दानपत्र तो भ्रम था क्योंकि सम्राट् को साम्राज्य का हस्तांतरण करने की कोई वैधानिक शक्ति नहीं थी। इस प्रश्न की ऐतिहासिक प्रामाणिकता पर आपत्ति होने के काफी समय पहले से ही विधिवेत्ताओं का यह आम विचार था। इस तर्क ने दूसरे अधिन पूर्वोदाहरण का भी समाधान कर दिया। यदि पोप के पास वैधानिक रूप से साम्राज्यिक शक्ति नहीं हो सकती थी, तो वह उसे चार्लमैन को दे भी नहीं सकता था। अन्त में, दाते ने यह सामान्य तर्क प्रस्तुत किया कि लौकिक शक्ति को धारण करना चर्च की प्रकृति के विरुद्ध है। चर्च का राज्य इस संसार का नहीं है।

यद्यपि पोप और सम्राट् के बाद विवाद में पॉमस और दाते एक दूसरे के बिलकुल विरोधी थे, लेकिन फिर भी उनके आधारभूत विश्वास एक से थे। पॉमस और दाते ने भ्रष्टाचार को स्वीकार किया था। जॉन ऑफ सेलिसबरी भ्रष्टाचार के पुनरुत्थान से पहले हुआ था। लेकिन, इसकी वजह से इन तीनों विचारकों में कोई खास अन्तर नहीं पड़ता। इन तीनों ही विचारकों के अनुसार मानवजाति एक समाज है जिसकी एक प्रधान की आवश्यकता है। ये सभी विचारक यह स्वीकार करते हैं कि मनुष्य की प्रकृति में आध्यात्मिक तथा भौतिक तत्त्वों का सम्बन्ध है तथा प्रत्येक तत्त्व के लिए एक उपयुक्त सत्ता की आवश्यकता है। इसलिए, सम्राट् का शासन आध्यात्मिक और लौकिक शक्तियों के बीच विभाजित है। प्रत्येक शक्ति का अपना अपना विनिर्दिष्ट अधिकार-क्षेत्र है। एक विश्वव्यापी समाज को कॉमनवेल्थ भी कहा जा सकता है और चर्च भी। इसमें केवल थोड़ा ही फर्क है। चर्च ही का राज्य, शक्ति की सार्वभौमता इसी में है कि उससे संसार का नैतिक और धार्मिक कल्याण हो। सत्ता ईश्वर से भी प्राप्त होती है और जनता से भी। राजा विधि व्यवस्था का प्रधान होने के साथ-साथ विधि के अधीन भी है। उसकी शक्ति करने प्रजाजनो से अधिक है लेकिन वह सम्पूर्ण समाज से कम है। उसकी सत्ता विवेक की आवाज है लेकिन उसकी वक्तव्यता शक्ति उन नियमों को लागू करने के लिए आवश्यक होती है जो विवेक द्वारा धारोपित किये जाते हैं। समाज के सम्बन्ध में सर्वोत्कृष्ट सिद्धान्त यह है कि वह एक साव्यव सत्ता है जिसके विभिन्न वर्ग कार्यकारी भग हैं और विभिन्न समूहकारी सिद्धान्त है। उचित नियन्त्रणकारी शक्ति स्वयं समाज की भलाई है। इसमें उसके सदस्यों की शाश्वत मुक्ति भी सम्मिलित है। सार्वभौमिक आचार्यों की इस विशाल व्यवस्था में सभी मनुष्य, यहाँ तक कि सभी प्राणी सम्मिलित हैं। इस दैवी नाटक में ईश्वर से लेकर अग्रिम से अग्रिम प्राणी तक अपनी भूमिका भटा करता है और शाश्वत जीवन लाभ करता है।

चर्च के सत्यापकों से लेकर तेरहवीं शताब्दी तक की ईसाई जगत् की सम्यी परम्परा पर नव्य भ्रष्टाचार का पहला प्रभाव इस सर्वोच्च सत्यपण के रूप में पड़ा। पॉमस और दाते ने भ्रष्टाचार के प्रभाव के फलस्वरूप इस परम्परा को और भी

अवस्थित रूप दिया। इस परम्परा में अनेक कठिनाइयाँ थी जिन्हें वह दूर नहीं कर सकी थी प्रत्युत उसने छिपा भर लिया था। थॉमस अपनी दर्शन-पद्धति को पूरा भी नहीं कर सका था कि उसमें दफाएँ दिखाई पड़ने लगीं। भरस्तू के आत्म-निर्भर समाज के सिद्धान्त को साम्राज्य के ऊपर घटित करना बड़ा कठिन था। दाते में यह कठिनाई स्पष्ट थी। यदि थॉमस के सामने भी साम्राज्य मुख्य विषय होता, तो उसे भी इस कठिनाई का सामना करना पड़ता। चर्च के दाम धार्मिक सत्ता थी। वह अपनी उत्पत्ति भी प्रति प्राकृतिक बताता था। इसके विपरीत भरस्तू का दर्शन प्राकृतिक था। इस स्थिति में चर्च को भरस्तू के दर्शन में उचित स्थान देना काफी मुश्किल काम था। भरस्तू के राजनैतिक दर्शन का मूलमन्त्र यह विश्वास है कि समाज मनुष्य को प्राकृतिक प्रवृत्तियों के कारण विकसित होता है। मनुष्य समाज के बिना रह नहीं सकता। मनुष्य की अपनी प्रकृति की पूर्णता के लिए जिन वस्तुओं की आवश्यकता होती है, समाज उसे वे सारी वस्तुएँ देता है। शरीर से पृथक् आत्मा का कल्याण, सांसारिक जीवन से परे आत्मा का भवितव्य, दूसरे लोक के सम्बन्ध में अधिकार रखने वाली सत्ता, बुद्धि से इतर खोतो द्वारा प्रकट सत्य, ये शारीरीयों भरस्तू के दर्शन से मेल नहीं खाती थी और भरस्तू के समाज सम्बन्धी सिद्धान्त के अनुरूप नहीं थी। भरस्तू के राजनैतिक दर्शन का सार यह है कि राज्य समाज के प्राकृतिक विकास का परिणाम है। राज्य की सार्वभौमता इस बात से है कि वह बिना किसी धार्मिक अंगण के कुछ नैतिक मूल्यों की रक्षा करता है। भरस्तू के इस प्रभाव के कारण ही थॉमस ने लौकिक मामलों में चर्च के हस्तक्षेप के प्रति-कार पर बड़े समय से विचार किया है। आगामी सताब्दी में विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) तथा मारसिओ ऑफ पादुआ (Marsilio of Padua) हुए। इन पर भी भरस्तू का प्रभाव थॉमस से कम नहीं था। लेकिन वे थॉमस की ईसाई परम्परा तथा उससे दर्शन की समन्वयमूलक प्रकृति से बहुत दूर थे। अभी वर्ष पर या ईश्वरानुभूति पर कठोर आपत्ति करने का कोई विचार नहीं था। पतन का पहला चिह्न यह था कि बुद्धि और श्रद्धा, आध्यात्मिक और लौकिक में तीव्र विभेद उत्पन्न हो गया। इसके बाद दोनों का क्षेत्र सीमित होता चला गया। अन्ततोगत्वा आध्यात्मिक शक्ति केवल अतीन्द्रिय जगत् तथा आन्तरिक जीवन में ही सम्बन्ध रखने लगी।

Selected Bibliography

"The Unity of Mediaeval Civilization" By Ernest Barker.
In Church, State and Society, London, 1930, Ch. 2.

A History of Mediaeval Political Theory in the West By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle. 6 Vols. London and New York 1903-36.
Vol. V. (1928), Part I, Chs. IV and V, Vol. VI (1936), Part I, Ch. VII.

The Statesman's Book of John of Salisbury : Being the Fourth, Fifth and Sixth Books and Selections from the Seventh and Eighth Books of the Policraticus, Trans. by John Dickinson, New York, 1927, Introduction.

A History of Political Theories, Ancient and Mediaeval By W. A. Dunning, New York, 1902 Ch VIII.

Reformateurs et Publicistes de l'Europe Moyen age Renaissance By Adolphe Franck Paris, 1864

Dante et la philosophie By Etienne Gilson, Paris, 1930, Ch 3

Thomas Aquinas His Personality and Thought By Martin Grubmann Trans by Virgil Michel New York, 1928, Chs 11, 12

The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers Ed by F J C Hearnshaw London, 1923, Chs 3, 4, 5

Social Theories of the Middle Ages, 1200, 1500 By Bede Jarret London, 1926

Die Staatslehre des Dante Alighieri By H. Kelsen Vienna 1905.

"Organic Tendencies in Mediaeval Political Thought" By Ewart, Lewis In *American Political Science Review*, Vol XXXII (1938) p 849.

"Natural Law and Expediency in Mediaeval Political Theory" By Ewart Lewis In *Ethics*, Vol L (1939-40), p 144

The Growth of Political Thought in the West, From the Greeks to the End of the Middle Ages By C H McIlwain, New York, 1932 Ch VI

Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning By R. L. Poole, second edition, revised. London, 1902 Ch VIII

"Political Thought to C 1333" By W. H. V. Reade. In the *Cambridge Mediaeval History*, Vol VI (1929), Ch XVIII

"The Political Theory of Dante" By W. H. V. Reade In *Dante De Monarchia* Oxford, 1916 Introduction.

La doctrine politique de Saint Thomas D. Aquin By B Roland Gosselin, Paris, 1928

The Social Teaching of the Christian Churches By Ernest Troeltsch Trans by Olive Wyon 2 Vols London, 1931, Ch II.

John of Salisbury By C J Webb, London, 1932

"Dante and United Italy" By Karl Witte In *Essays on Dante* Trans by C M Lawrence and P H Wicksteed, London, 1898

L'idee d L'etat dans Saint Thomas d'Aquin By J Zeiller. Paris, 1910

फिलिप दि फेयर और बोनिफेस अष्टम

(Philip The Fair And Boniface VIII)

सेंट थोमस (St Thomas) और दांते (Dante) एक यूरोपीय समाज की परम्परा के इतने कट्टर भक्त थे कि वे यह नहीं समझ सके कि इस परम्परा की अन्यायों कितनी कमजोर थी। वे उन आसन्न परिवर्तनों का भी अभास नहीं पा सके जो उनसे ठीक सातवीं शताब्दी के आने वाली व्यवस्था को नष्ट कर सकते थे। दांते यह नहीं समझ सका कि चौदहवीं शताब्दी का साम्राज्य यूरोप की राजनीति पर वास्तविक नियंत्रण नहीं रख सकता था। अब राष्ट्रीयता की भावना ने विभिन्न जनों के बीच चौड़ी खाई पैदा कर दी थी। साम्राज्य इस खाई को नहीं पाट सकता था। तेईसवीं शताब्दी में विधि-शास्त्र का व्यापक अध्ययन हुआ था। इस अध्ययन ने नागरिक विधि और धार्मिक विधि दोनों पर भारी असर डाला था। गैलाक्सियन सिद्धान्त ने लौकिक शक्ति और धार्मिक शक्ति के बीच सामंजस्य की कल्पना की थी। लेकिन, अब स्थिति बदलती जा रही थी। दांते और थोमस इस परिवर्तन को नहीं समझ सके। यहाँ धरतू के पथ प्रदर्शन से काम नहीं चल सकता था। राजनैतिक वर्गों का अब वैधानिक आधार दृढ़ होता जा रहा था। इसका दार्शनिक और धर्मशास्त्रियों पर शासकों की प्रेरणा धीरे-धीरे प्रभाव पड़ा। धार्मिक विधिवेत्ताओं ने पोपशाही के एक नये सिद्धान्त का निर्माण किया था। इस सिद्धान्त के अनुसार चर्च का धार्मिक अनुशासन का अधिकार वैधानिक निरोधण के दावे के रूप में बदल गया था। चौदहवीं शताब्दी में सोलहवीं शताब्दी की भाँति ही धार्मिक विधि की वैधता को अस्वीकार करने इस दावे का जवाब नहीं हो सकता था। इस समय यदि पोप के अनाधिकार को उचित सीमाओं में रखना था तो यह जरूरी था कि धार्मिक और लौकिक सत्ताओं का स्पष्ट विभेदन किया जाता तथा धार्मिक सत्ता की सीमाएँ निर्धारित कर दी जाती। अन्ततः, थोमस और दांते यह भी पूर्ण रूप से नहीं समझ सके कि धरतू के पालिटिक्स ग्रन्थ में लौकिकता के बीज छिपे हुए थे। धरतू के अनुसार नागरिक समाज स्वयं ही पूर्ण और आत्मनिर्भर है। उसे अपनी पवित्रता के लिये अति प्राकृतिक सत्त्व की आवश्यकता नहीं है। चौदहवीं और पन्द्रहवीं शताब्दियों में विप्लव की ये सभी प्रवृत्तियाँ दिखाई देने लगी थीं।

यह प्रक्रिया तीन महान् चरणों में सम्पन्न हुई। इस अध्याय में तथा आगे के दो अध्यायों में हम इसी विषय पर विचार करेंगे। पहला चरण १२६६ में १३०३ तक का पोप और फ्रांस के राज्य का वाद विवाद था। इस वाद विवाद ने पोप के साम्राज्यवाद के सिद्धान्त को जो धार्मिक विधि में पहले ही से निहित था, पूर्ण कर दिया। इसके साथ ही फ्रांस के राज्य की राष्ट्रीय एकात्मता ने इसे निश्चित रूप से पराजित कर दिया। अब इससे विरोध ने निश्चित रूप धारण करना शुरू किया। धार्मिक

शक्ति की सीमाएँ निर्धारित की गई और विभिन्न राज्य स्वतन्त्र राजनैतिक समारों के रूप में उद्भूत होने का दावा करने लगे। दूसरा चरण २५ वर्ष बाद उठा। इन्हें जॉन २२वें (John XXII) और लेविस दि बवेरियन (Lewis the Bavarian) में वाद-विवाद हुआ। इस वाद-विवाद में पोप की प्रभुसत्ता के विरोध ने मूर्त रूप धारण किया। विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) ने राजनीति में दुरादाहों फ्राय्स्मिक फ्रांमिस्बनो (Franciscans) के पक्ष का प्रतिपादन किया था। उन्हें ईसाई परम्परा में पोप की प्रभुसत्ता के खिलाफ जितने भी तर्क उपलब्ध हो सकते थे, उन सबको हस्तामलकबन्त कर दिया था। मारमिसियो ऑफ पादुआ (Mariglio of Padua) ने नागरिक समाज की स्वायत्तता को लौकिकता (Secularism) और इरास्तिनिज्म (Erastianism) का रूप दे दिया था। इस वाद-विवाद में फ्राय्स्मिक शक्ति के क्षेत्राधिकार को सीमित किया गया और उसके कार्यों को परलोक तक ही मर्यादित रखने की चेष्टा की गई। तथापि, एक सस्या के रूप में चर्चें अब भी प्रवृत्त बना रहा। तीसरा वाद-विवाद स्वयं चर्च में ही प्रारम्भ हुआ। इस बार फ्राय्स्मिक और लौकिक सत्ता का सघर्ष नहीं था बल्कि स्वयं चर्च में ही पोप की निरकुशता के खिलाफ आवाज उठी। पोप के प्रजाजनों ने पोप के ऊपर सर्वोच्चानिक और प्रतिनिधि शासन की मर्यादाएँ आरोपित करने का प्रयास किया। कन्सिलियर पार्टी का चर्च में यह प्रयास विफल हुआ। लेकिन आगे चल कर लौकिक शासकों और उनके प्रजाजनों के बीच यह वाद-विवाद इसी ढंग पर चला।

प्रचारवादी

(The Publicists)

बोनिकेन प्रिन्स और फिलिप दि फेयर के बीच जो वाद-विवाद हुआ उसका स्तर पूर्ववर्ती वाद-विवादों से ऊँचा था। इस वाद-विवाद में विविध प्रश्नों की प्रमेक्षा-वृत्त अधिक गंभीर ढंग से रखा गया। सभी पुराने तर्क पेश किये गये और उनकी नये ढंग से व्याख्या करने की कोशिश की गई। धर्म-शास्त्रों के पुराने उद्धरणों का फिर से विश्लेषण किया गया। पुराने ऐतिहासिक दृष्टान्तों की फिर से परीक्षा की गई। कास्टेग्लिन के दानपत्र और साम्राज्य के हस्तान्तरण जैसे पुराने सीमा बिहारी का फिर से आख्यान किया गया। ऊपर से देखने पर मालूम पड़ सकता है कि कुछ भी परिवर्तन नहीं हुआ था लेकिन वास्तविकता यह है कि राजनैतिक दर्शन का एक नया अध्याय शुरू हो गया था। पहली बात तो यह है कि अब पोप के साम्राज्यवाद के सिद्धान्त ने एक व्यवस्थित रूप धारण कर लिया था। इस समय लौकिक सत्ता व सभी रूपों के ऊपर पोप की प्रभुत्व शक्ति का तर्क ठीक-ठीक पेश किया गया। दो शक्तियों के पुराने गैर-निश्चित सिद्धान्त को त्यागा तो नहीं गया लेकिन उसकी व्याख्या कुछ इस तरह से की गई कि उसका पुराना अर्थ बिलकुल बदल गया। यह ध्यान देने योग्य है कि जिस समय पोप के साम्राज्य के सिद्धान्त को व्यवस्थित रूप में पेश किया जा रहा था, उस समय उसकी वह व्यावहारिक नीति बिलकुल प्रसरित हो गई थी। बोनिकेन ने एक सताब्दी पूर्व के इन्नोसेंट तृतीय (Innocent III) की नीतियों

को फिर से जीवित करने की चेष्टा की थी लेकिन यह अपने प्रयत्न में सफल नहीं हो सका था। उसने इसका परिणाम यह हुआ था कि पोप ग्राग तीन चौपाई घातान्दी तक फ्रांस के राजा के हाथों में बन्धुवर्ती बना रहा। इस असफलता ने यूरोप की राजनीति में राष्ट्रीय भावना के एक नये तत्व को प्रकट किया। तथापि, इसका सैद्धान्तिक महत्व भी था। इसने राजनैतिक शक्ति के रूप में राजपद के एक ऐसे सिद्धान्त को उत्पन्न किया जो साम्राज्य की परम्परा पर आधारित नहीं था। अब धर्म (Sacrosanctum) और साम्राज्य (Imperium) इन दो विद्वत्प्रापी शक्तियों में विवाद नहीं था। प्रत्युत अब विवाद के दो पक्ष थे— फ्रांस का स्वतन्त्र राजा और पोपसाही।

इस बाद विवाद ने विज्ञान साहित्य को जन्म दिया।¹ इस साहित्य का अधिकांश विवादास्पद तथा सामयिक था। फिलिप के समर्पण में जो साहित्य रचा गया था, उसका दृष्टिकोण गोर गोर सम्राट के पूर्ववर्ती विवादों से भिन्न था। यह कहना तो साम्य गतत होगा कि लेखक धार्मिक तर्कों में रुचि नहीं रखते थे। लेकिन यह बात जरूर है कि उनमें से बहुत से लेखक लौकिक हित के ही समर्थक हैं। साम्य यह कहना प्रतिपाद्य है कि इन साहित्य का दृष्टिकोण मध्यकालीन है। राजा के अधिकांश समर्थक बनीले थे। उन्होंने इस व्यवसाय का प्रतिक्षण प्राप्त किया था। वे राजदरबार की गौरी में थे। उन्होंने आनुवंशिक राजतन्त्र के समर्थन में रोमन विधि के समस्त साधन जुटा दिये। यह स्वाभाविक है कि उनकी रचनाओं में राजनैतिक यथार्थवाद का प्रभाव है और वे प्रजासत्ता की समस्याओं के सम्बन्ध में भी विनिर्मुक्त हैं। शासन का बालिग्य सिक्को, लौकिक शिक्षा, धार्मिक प्रक्रिया और उपनिवेशों आदि से क्या सम्बन्ध हो इन सभी प्रश्नों पर विचार किया गया है। अब यूरोप के बौद्धिक जीवन में शिक्षित और व्यावसायिक रूप से प्रशिक्षित वर्ग का आविर्भाव हो गया। मध्य युग में इसके पहले ऐसे किसी राजनैतिक साहित्य का निर्माण नहीं हुआ जो सत्ता के प्रतिवाधों का इतना धातुबद्ध हो या उनसे दूना स्वतन्त्र हो।

राजा के पक्ष में लिये गये साहित्य की यह विशेषता हम यहाँ एक उदाहरण से स्पष्ट करेंगे। इस ग्योजन के लिये हम पियरे डूबोइस (Pierre Dubois) के रोचक व्यक्तिगत को ले सकते हैं। यद्यपि यह राजनैतिक सिद्धान्तवादी तो नहीं था लेकिन यह मध्य युग का सबसे बड़ा पंफ्लेट लिखने वाला था।² यह व्यवसाय से

1. *Libelli de lite* जैसा कोई संग्रह तो नहीं है। लेकिन आर. शोल्ट (R. Scholz) ने *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII* (Stuttgart, 1903) में सम्पूर्ण साहित्य का विश्लेषण किया है। यह इन विषय पर आधारित प्रति है। कार्नावल ने इस साहित्य के अधिकांश का गारा प्रस्तुत किया है। देखिए *op. cit.* Vol. V (London, 1929), Part II Ch. viii-x।

2. उनमें से कई पंफ्लेट लिखे हैं। उसमें सबसे विख्यात *De recuperatio uno terro sancto* है। इसकी रचना १२०६ में हुई थी। इसका पहला अध्याय एक सम्पूर्ण लंग्लोइस (Langlois) ने किया और फेल्लो से १८२१ में प्रकाशित। इसका पहला भाग जो १८२६ के राजा के प्रति सम्बोधित था, लुप्त। लेकिन भारत में यह फिलिप दि ग्रेयर के लिए अभिप्रेत था। इसके दूसरे भाग में सम्पूर्ण यूरोप और निरुद्ध पूर्व में फ्रांस के प्रभाव को बढ़ाने की योजना थी। देखिए, Scholz *op. cit.* pp 375 ff.

धकील था। उसने राजा धीर चर्च के बाद विवाद को फिर से जीवित करने के बाद अपनी एक विशेष योजना प्रस्तुत की। यह मानना जरा मुश्किल है कि वह अपनी इस योजना में गम्भीर था। उसकी योजना यह थी कि फ्रांस को अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में वही स्थान प्राप्त करना चाहिये जो मध्ययुगीन विचारधारा ने साम्राज्य को दिया था और जो अब साम्राज्य की दुर्बलता के कारण खिल पड़ा हुआ था। पियरे डूबोइस का कहना था कि युद्ध को समाप्त करने के लिये फ्रांस की अध्यक्षता में यूरोपीय राज्यों का एक सन्धय (alliance) बन जाना चाहिये। इस सन्धय की एक प्रतिनिधिक परिषद् और एक स्थायी अदालत होनी चाहिये। स्थायी अदालत मित्र राज्यों के पारस्परिक विवादों को हल कर सकती है। पियरे डूबोइस इस उद्देश्य को प्राप्त करने के लिये चर्च के अन्दर भी धामूल सुधार चाहता था। वह चाहता था कि धर्माचार्यों में ब्रह्मचर्य का पालन समाप्त कर दिया जाय, धार्मिक क्षेत्राधिकार राजा की अदालतों को प्राप्त हो जाय और पोप का प्रदेश भी राजा की भिन जाये, तथा इसके बदले में पोप को वार्षिक पैशन दे दी जाये। डूबोइस ने शिक्षा के पुनर्गठन का भी सुझाव दिया। उसका सुझाव था कि शिक्षा को धर्म-निरपेक्ष बना दिया जाना चाहिये। उसने स्त्रियों की शिक्षा को भी हिमायत की। वह पाठ्यक्रम में निम्नलिखित विषयों को रखना चाहता था:—यूनानी, हिब्रू, अरबी और प्राधुनिक भाषाएँ, विधि, बिजिन्सा और विज्ञान, दर्शन और धर्मशास्त्र। अब यूरोप के बौद्धिक जीवन में विश्वविद्यालयों का महत्त्वपूर्ण स्थान हो गया था। डूबोइस की शिक्षा योजना से बड़ कर इसका और कोई प्रमाण नहीं हो सकता। अन्त में डूबोइस ने फ्रांस के आन्तरिक सुधार के लिये भी एक योजना प्रस्तुत की। इस योजना में उसने सेना और अदालतों के सुधार पर विशेष बल दिया। वह न्याय को सस्ता, समान तथा द्रुत करना चाहता था। उसने सिक्को के मानकीकरण और उद्योग व्यापार के प्रोत्साहन की ओर भी ध्यान दिया। यह योजना बड़ी मध्य थी और सब मिलाकर आदर्शवादी थी। लेकिन इसके कुछ अंग विशेषकर न्याय-व्यवस्था सम्बन्धी अंग व्यावहारिक थे।

दोनों पक्षों की सापेक्ष स्थिति

(The Relative Position of the two Parties)

फिलिप तथा बोनिफेस के विवाद के स्वरूप में दोनों पक्षों के सिद्धान्त के विकास पर व्यापक प्रभाव डाला। सबसे महत्त्वपूर्ण प्रश्नों का आधार यह था कि फिलिप ने फ्रांस के पादरी वर्ग पर कर लगा कर धन एकत्रित करने का प्रयास किया। बोनिफेस ने इस प्रकार के कराधान को अर्बन्ध बताया और घोषणा कर दी कि पादरी पोप की अनुमति के बिना कर न दें। लेकिन, कुछ साल बाद उसे पीछे हटना पड़ा क्योंकि उसने देखा कि इस प्रश्न पर, जिसे आजकल की शब्दावली में राष्ट्रीय प्रश्न कहा जाएगा, फ्रांस के पादरी वर्ग ने अपने राजा का साथ दिया। जहाँ तक व्यावहारिक राजनीति का प्रश्न है, यह विवाद महत्त्वपूर्ण था क्योंकि पोप भूतकाल में जिन परम्परागत शक्तों पर निर्भर रहता था, वे इस समय सफल नहीं हुईं। बोनिफेस राजा के सामने मेहनतबंदी पेश कर राजा को विवश करने में असफल रहा।

स्पष्ट था कि जब राजनीतिक एकता की एक शक्ति सक्रिय थी। दूसरी ओर धार्मिक सम्पत्ति पर कर लगाना राजतन्त्र के लिए जीवन और मरण का प्रश्न बन गया था। यदि बोनिफेस की नीति सफल हो जाती, धर्मोप पोप की पाशा के बिना पादरी कर देना अवबोकार कर देते, तो यूरोप में कोई भी राजतन्त्र पोप की सहमति के बिना नहीं टिक सकता था। यदि चर्च के अधिकारियों की सारी भूमि सामंती बरों से मुक्त हो जाती, तो सामंती राजतन्त्र भी जीवित नहीं रह सकता था। पुनः, राजा उस एकात्म नीति का पालन करने से वंचित हो जाता जिसने पालन में सामंती राजा मजबूत हो सकते थे। यह नीति थी कि व्यापारी वर्गों की राजदरबारों में लाया जाए और प्रशासन आत्मनिर्भर अधिकारियों के हाथों में सौंपा जाए। किल्बिस् ने शासन की संपत्ति बची सफलता यह थी कि उसने फ्रांस के महान् व्यापारमंदिरों की पार्लमेंट (Parlement of Paris) का पुनर्गठन किया।

इस बाद-विवाद का सम्बन्ध धार्मिक सम्पत्ति के अधिकारों से था। पोप के समयों में पहले की अपेक्षा नहीं उग्र दृष्टिकोण ग्रहण किया। पदार्पण सम्बन्धी बादविवाद (investiture struggle) में यह तय हो गया था कि धार्मिक मामलों में चर्च स्वतन्त्र है। लेकिन, इस स्वतन्त्रता का यह अर्थ कदापि नहीं हो सकता था कि चर्च के अधिकारियों की सम्पत्ति नागरिक उत्तरदायित्वों से मुक्त रहेगी। प्रश्न यह उठा कि क्या सम्पत्ति के पक्ष में पोप का दावा पादरियों की दरिद्रता की उस घोरता के खिलाफ नहीं था जो ईसाई धर्म हमेशा करता रहा था। जो हो, इस प्रश्न ने यह बहुत भावश्यक कर दिया कि धार्मिक और लौकिक के बीच स्पष्ट विभाजक रेखा खींची जाए और दोनों शक्तियों के स्वरूप की गहरी छान-बीन की जाये। सम्पत्ति एक लौकिक वस्तु थी। लेकिन, चर्च भी सम्पत्ति के बिना अपना काम नहीं चला सकता था। यदि इसका यह अर्थ था कि धार्मिक शक्ति ऐसी प्रत्येक वस्तु तक विस्तृत है जो धार्मिक उद्देश्य की प्राप्ति में सहायक हो, तो लौकिक मामलों में भी चर्च अन्तिम व्यापारमंदिर हो जाता है। इसके विपरीत यदि धार्मिक शक्ति केवल उन्हीं मामलों तक सीमित थी जिनके लिए भौतिक साधनों की आवश्यकता नहीं पड़ती थी, तो फिर धार्मिक शक्ति की वास्तविक शक्ति नहीं समझा जा सकता था चाहे उसे भावनात्मक रूप में कितना ही गौरव और महत्व दिया जाता। इस प्रकार, यह सिद्धान्त दो दिशाओं में भागे बढ़ सकता था। पोप की ओर से कुछ इस प्रकार का दावा प्रस्तुत किया गया कि पोप की निरीक्षण (supervision) और निर्देशन (direction) की अन्तिम शक्ति प्राप्य है। चर्च और उसकी अंतिम लौकिक शासन का अन्तिम कारण किए बिना ही ऐसे किसी भी प्रश्न पर, जिस पर विवाद किया जाता, अन्तिम व्यापारमंदिर बन गई। राजा की ओर से यह कहा गया कि चर्च की शक्ति जहाँ तक हो सके, सीमित रहनी चाहिए, उसे केवल अन्तर्गतों के प्रश्नों पर ही विचार करना चाहिए और अन्तिम शक्ति के लिए उसे लौकिक शासन पर निर्भर रहना चाहिए।

फ्रांस के बाद विवाद में दोनों पक्षों की नीति विपरीत स्थिति उन्नी हो गई। इस बार लौकिक शक्ति नहीं, प्रत्युत धार्मिक शक्ति बचाव पर थी। इस कारण

पope राजा की सत्ता नहीं, प्रत्युत पोप की शक्ति भी बसोटी पर थी। चर्च में पोप की शक्ति, उसके विरुद्ध नास्तिकता का अभिप्राय लगाने की सम्भावना, धार्मिक सम्पत्ति पर उसका नियन्त्रण, सैदान्तिक प्रश्नों में उसकी प्रामाणिकता, सत्तेप में चर्च शासन के और उसमें पोप के योग के सम्पूर्ण प्रश्न की गहरी जाँच परम्परा की गई। चर्च की प्रगति में इस प्रश्न का उठना सबसे महत्वपूर्ण था। आठवीं शताब्दी में फ्रांस के प्रति पोपसाही की अधीनता और महान् सघर्ष के बाद (Scandal of the Great Schism) ने जो इसका सीधा परिणाम था, चर्च के शासन की यूरोप के राजनैतिक विवाद का सबसे महत्वपूर्ण विषय बना दिया। इस बाद-विवाद में आध्यात्मिक सत्ता के स्वरूप का ही विस्तेषण नहीं हुआ, प्रत्युत पोपसाही को चर्च की उच्चतम शक्ति मानना प्रतीकार किया गया। पोपसाही के प्रति विरोध के परिणाम प्रोटेस्टेंट रिफॉर्मेशन (Protestant Reformation) में पूरी तरह प्रकट हुए। जब इस प्रश्न पर राज्यों में विवाद आरम्भ हुआ, तब यह सवाल भी उठा कि चर्च में निरंकुश शक्ति रहे या प्रतिनिधित्व।

दोनों पक्षों की ओर से अनेक पुस्तकें प्रकाशित की गईं। उन सबका उल्लेख मान करना तो व्यर्थ होगा और वर्णन करना असम्भव। सबसे अच्छा यह होगा कि हम पोपवादियों तथा राजतन्त्रवादियों के दृष्टिकोणों का सामान्य रूप से विवेचन कर दें और प्रत्येक अवस्था में उन नये तत्वों की चर्चा कर दें जो नामने आए। दोनों पक्षों को स्पष्ट रूप से समझने के लिए यह भी आवश्यक है कि हम प्रत्येक पक्ष की ओर से एक प्रतिनिधि लेखक छोट से और उसकी विचारधारा का विस्तार से विवेचन करें। हम पोप की ओर से एगिडियस कोलोना (Egidius Colonna) की *Power of the Church* पुस्तक लेंगे। इस पुस्तक में पोप के साम्राज्यवाद का सबसे शक्तिशाली ढंग से समर्थन किया गया था। राजा की ओर से हम डोमिनिकन जॉन ऑफ पैरिस (Dominican John of Paris) की पुस्तक पर विचार करेंगे। आगे चल कर अपने विषय पर यही पुस्तक सबसे अधिक प्रतिष्ठ हुई। अब इस अध्याय में हम पहले पोप की शक्ति के सिद्धान्त का विशेष रूप से एगिडियस द्वारा प्रतिपादित पक्ष का विवेचन करेंगे। इसके बाद हम पोपविरोधी पक्ष की परीक्षा करेंगे। इस सदर्भ में हम जॉन ऑफ पैरिस के तर्कों पर विस्तार से विचार करेंगे।

पोप के दावे

(The Papal Claims)

बोनिफेस ने फ्रांस के राज्य के खिलाफ जो दृष्टिकोण अपनाया और जिस नीति का अनुसरण किया, वह तेरहवीं शताब्दी के महान् पोपों के पदचिह्नों पर ही थी। इन महान् पोपों में इन्नोसेंट तृतीय (Innocent III) और इन्नोसेंट चतुर्थ (Innocent IV) के नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। बोनिफेस ने धर्माचार्यों द्वारा प्रतिपादित पोप की शक्ति के सिद्धान्त से भी बहुत कुछ ग्रहण किया था। इन धर्माचार्यों में इन्नोसेंट चतुर्थ (Innocent IV) भी शामिल था।¹ इसमें तथा

1. कार्लमिल ने इस विषय पर विस्तार से विचार किया है। देखिए *op. cit.*, Vol

ग्रिगोरी सप्तम (Gregory VII) के मिथ्यात्व में मुख्य अन्तर्गत महान् शक्ति के दावे के सम्बन्ध में नहीं था। ग्रिगोरी की पोप के पद के जाने में अत्यन्त गौरवपूर्ण धारणा थी। इससे अधिक गौरवपूर्ण धारणा का निर्माण नहीं हो सकता। मुख्य अन्तर वैधानिक है। अब पोप की सत्ता के मिथ्यात्व को इस आधार पर टीका-टीक समझने का प्रयास किया गया कि चर्च में पोप तथा उनके मान्यत धर्माधिकारियों के बीच क्या सम्बन्ध है और आध्यात्मिक तथा लौकिक शक्तियों के बीच क्या सम्बन्ध है। स्पष्ट रूप में अन्तर यह है कि एक ओर तो सत्ता का सामान्य और अस्पष्ट-मा दावा है। दूसरी ओर नैतिक अनुशासन तथा न्यायिक अधिकारों और शक्तियों के व्यवस्थित मिथ्यात्व का अधिकार है। धर्म के रचनाओं में ज्ञान होता है कि तेरहवीं शताब्दी के राजनैतिक दर्शन के विचारों इस उन्नति का महत्त्व नहीं समझ सके। योनिफेस तथा फ्रांस के दाद-विवाद से यह प्रकट होता है कि शताब्दी के अन्त में विधिवेत्ताओं तथा प्रचारकों ने इसका महत्त्व समझ लिया था। रोमन तथा धार्मिक विधि के पुनर्रचयन ने विधिवाद (legalism) के तत्त्वों को फिर से जीवित कर दिया। यह सदैव से ही रोम की परम्परा का एक महत्त्वपूर्ण भाग रहा था। अब यह राजनैतिक दर्शन का एक स्थायी भाग बन गया।

धार्मिक विधिवेत्ताओं ने पोप की शक्तियों को जो बिनात सूची तैयार की थी और इन्फोर्सेट तृतीय जैसे महान् पोपों ने जिन शक्तियों का वास्तव में प्रयोग किया था, उन्होंने आध्यात्मिक और लौकिक शक्तियों के प्राचीन अन्तर को अस्वीकार नहीं किया था। लेकिन, उन्होंने यह अवश्य स्वीकार किया था कि लौकिक और आध्यात्मिक शक्तियों की स्वतन्त्रता और वृद्धता का स्पष्टीकरण किया जा रहा था। स्पष्टीकरण की यह प्रक्रिया फ्रांस के साथ बाद विवाद में अपनी पराकाष्ठा को पहुँच गई। इन्फोर्सेट तृतीय (Innocent III) ने अपनी प्रसिद्ध धर्माज्ञान बुल वेनराबिलिस (Bull Venerabilem) (१२०२) में यह दावा किया था कि वह साम्राज्यिक निर्वाचनों के सम्बन्ध में निर्वाचित उम्मीदवार को उपयुक्तता के धारण में निर्णय दे सकता है। साथ ही यह विवादास्पद या अनियमित निर्वाचनों का पुनरीक्षण कर सकता है। दूसरे शासकों के साथ व्यवहार करते समय अपने कुछ विशेष अन्त में या कुछ विशेष व्यक्तियों के ऊपर पोप के क्षेत्राधिकार को स्थापित करने का प्रमाण किया था। उदाहरण के लिए अपने शासकों के बीच होने वाली गति-विधियों को अस्वीकार करके तथा उनके सम्बन्ध में निर्णय करने की शक्ति का दावा प्रस्तुत किया। इस दावे का आधार यह मिथ्यात्व था कि चर्च का दावा के ऊपर विशेष क्षेत्राधिकार है। पोप के इस दावे का अर्थ यह था कि कुछ तथा धार्मिक के ऊपर उसका सामान्य सरासरी स्थापित हो जाना और विवादप्रसन्न पर अपने-अपने भागों निर्णय के लिए उसके सामने पैदा करने को बाध्य हो जाते। अपने विधायकों तथा धर्मियों के सम्बन्ध में विशेष सरासरी का तथा नागिकता के दमन के लिए

विशेष शक्तियों का भी दावा किया था। इस दावे में यह भी शामिल था कि वह नास्तिक भी सम्पत्ति को जन्म कर सकता है और उसे अपदस्थ कर सकता है और यदि कोई शासक इस सम्बन्ध में चर्च के आदेश को लागू न करे तो उसे भी दण्ड दे सकता है। उसने न्याय व्यवस्था के पर्यवेक्षण का सामान्य अधिकार प्राप्त करने की भी कोशिश की थी। इस अधिकार का भयं यह था कि यदि लौकिक न्यायालय किसी बाद में न्याय न कर सकें तो ऐसे बाद को वह अपनी प्रदातनों में से ले। ऐसे मामलों में अन्तिम क्षेत्राधिकार बिसका था, इसका निर्णय पोप प्रपदा धार्मिक न्यायालयों के ही हाथ में था। इन्नोसेंट तृतीय (Innocent III) का यह इरादा जल्द था कि लौकिक सत्ताएँ अपनी शक्ति अपने हाथ में रखें और अधिवादा मामलों में वे अपनी शक्ति का प्रयोग करें। उसने यह कभी नहीं कहा कि उसकी शक्ति लौकिक शासकों की शक्ति से बढ़कर है प्रपदा लौकिक शासकों में अपनी शक्ति उनमें प्राप्त की है। तथापि, उसका यह विचार अवश्य था कि पोप को पुनरीक्षण की सामान्य शक्ति प्राप्त है और यह शक्ति आवश्यकता पड़ने पर किसी भी प्रश्न तक विस्तृत हो सकती है। आवश्यकता का अन्तिम निर्णय धार्मिक सत्ता के ही हाथ में था।

उपर्युक्त सिद्धान्त का सार यह है कि इसमें पोप के लिए अनुपम शक्ति का दावा किया गया। यह अनुपम शक्ति स्वयं चर्च में भी थी और चर्चें तथा लौकिक शासकों के सम्बन्ध में भी। यह शक्ति अन्य किसी भी सत्ता से ऊँची और प्रबल थी। संक्षेप में पोप को एक प्रकार की प्रभुसत्ता प्राप्त थी। इन्नोसेंट चतुर्थ (Innocent IV) ने इस सिद्धान्त का व्यापक विवरण दिया है। उसका कहना है कि पोप किसी भी साधारण राजा को इसीलिए ताबना नहीं देता कि राजा उसका सामन्त है। पोप राजा के मामले में हस्तक्षेप इसलिए कर सकता है कि उसे प्रभुत्व शक्ति (plenitudo potentatis) प्राप्त है। इस सत्ताधारण शक्ति का कारण यह है कि पोप ईसा मसीह का प्रतिनिधि है। यह शक्ति ईसाई धर्म की एक प्रमुख विशेषता है।

“ईसा मसीह ने पीटर को और पीटर के उत्तराधिकारियों को उसी समूह अपना प्रतिनिधि बना दिया जब उन्होंने स्वर्गीय राज्य की कुंजियाँ उन्हें दीं और कहा ‘मेरा मेरों का पावन पोप रहो।’ यद्यपि सत्ता में अनेक पद तथा सरकरें हैं लेकिन जब आवश्यकता हो सभी पोप से हमेशा ही अपील की जा सकती है। यह आवश्यकता विधि के कारण पैदा हो सकती है। हो सकता है कि न्यायाधीश यह तय न कर सके कि उसे ठीक-ठीक क्या निर्णय देना चाहिये। यह आवश्यकता इस कारण भी पैदा हो सकती है कि कोई कैंबा न्यायाधीश न हो तथा छोटे न्यायाधीश अपने निर्णयों को कार्यान्वित न कर सकें या न्याय करने के लिए तैयार न हों।”¹

पोप की यह पञ्चतीय शक्ति एक प्रकार का विशेषाधिकार है। यह पोप को अन्य समस्त धार्मिक और लौकिक शक्तियों के ऊपर पुनरीक्षण और पर्यवेक्षण की शक्ति प्रदान करता है। इस धर्म में लौकिक तथा प्राध्यात्मिक दोनों प्रकार की शक्ति चर्च के पास है और वह पोप में निहित है। सारांश में यह सिद्धान्त चर्च को

1. Quoted by Carlyle, *op. cit.*, Vol. V, p. 323, n. 1.

सार्वभौमिक प्रभुताता सीप देता है। इससे अनुसार पोप सम्पूर्ण विधि-ध्वस्तता का प्रधान हो जाता है। यह सार्वभौमिक अधिकारता तो नहीं बनता, लेकिन अन्तिम न्यायालय तथा वैधानिक शक्ति का मूल स्रोत ध्वस्त बन जाता है।

पोप तमचक सेल्वो ने पोप की जिन प्रसाधारण शक्तियों का उल्लेख किया है, इनोसेंट तृतीय ने उनका वास्तविक प्रयोग किया था। इनोसेंट चतुर्थ तथा अन्य धर्माचार्यों ने पोप की शक्तियों के सिद्धांतिक आधार को गुप्त किया था। बोनिफेस ने १३०२ की एक धर्माज्ञापिता उनाम संक्ताम (Unam Sanctam) में पोप की स्थिति का स्वयं वर्णन किया। पोप के साम्राज्यवाद के सम्बन्ध में इनके अधिक सजीव वर्णन प्रत्यक्ष तत्त्व के किसी भी साक्ष्यिक प्रलेख में नहीं किया गया।^१ इस धर्माज्ञापिता में दो सिद्धान्तों का निरूपण किया गया था। पहला सिद्धान्त तो यह था कि पोप धर्म में उच्चतम है और मुक्ति के लिए उसकी अधीनता जरूरी है। दूसरा सिद्धान्त यह था कि दोनों तलवारें धर्म की हैं। धर्म का भेद प्रत्यक्ष भी स्वीकार किया गया। धर्माचार्यों को सौम्य तत्त्वों का प्रयोग नहीं करना चाहिए। इस तलवार का प्रयोग नरेशों की पादशियों के आदेश पर तथा उनकी अनुमति से करना चाहिए। साम्प्रदायिक शक्ति सौम्य शक्ति से ऊँची है। प्रकृति का यह सामान्य नियम है कि निम्न शक्ति को उच्च शक्ति के अधीन रहना चाहिए। इसलिए साम्प्रदायिक सत्ता की स्थापना साम्प्रदायिक सत्ता द्वारा की जाती है। साम्प्रदायिक सत्ता ही साम्प्रदायिक सत्ता की जाँच करती है। साम्प्रदायिक सत्ता की जाँच केवल ईश्वर ही कर सकता है। धर्म की सत्ता का आधार यह है कि पोप पीटर का उत्तराधिकारी और ईसा का प्रतिनिधि है। इस धर्माज्ञापिता में प्रायः वही बातें दोहराई गई थीं जिनकी इनोसेंट चतुर्थ पहले ही विस्तार से वर्णित कर चुका था।

एगिडियस कोलोना

(Egidius Colonna)

जैसा कि पहले कहा जा चुका है, पोप के साम्राज्यवाद का सबसे प्रबल तर्क एगिडियस कोलोना (Egidius Colonna) द्वारा १३०२ में लिखी गई *De ecclesiastica potestate* नामक ग्रन्थ में प्रस्तुत किया गया था।^२ इस पुस्तक

१ बोनिफेस की रचनाएँ *Les registres de Boniface VIII*, Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, 2^e series में प्रकाशित हैं। *Clericus Laicos* तथा *Unam sanctam* का अंग्रेजी अनुवाद ई. एफ. हेन्डरसन (E. F. Henderson) के *Select Historical Documents of the Middle Ages* (1892) नामक ग्रन्थ में दिया गया है। पृ. ४३२ ff

२ इस पुस्तक का प्रथम संस्करण जी. बोफिटो (G. Boffito) तथा जी. यू. ओसिला (G. U. Oxila) द्वारा फ्लोरेंस में १६०० में प्रकाशित किया गया था। अर. होल्ज (R. Scholz) ने *Aegidius Romanus De ecclesiastica potestate* (Weimar, 1929) नाम से इसका एक बेहतर संस्करण प्रकाशित किया है। एगिडियस ने *De regimine principum* नामक ग्रन्थ लिखी जो लोकप्रिय राज्य पुस्तक थी। १२८५ में विलियम दि वेयर (Philip the Fair) के लिए, जिसका वह आचार्य था, लिखी थी। यह पुस्तक साम्प्रदायिक काल में कई बार प्रकीर्ण की। एम. पी. मोलेनेयर (S. P. Molenaar) ने

ने पोप के पक्ष को एक कानूनी तर्क के रूप में नहीं, प्रत्युत दार्शनिक दृष्टिकोण से पेश करने की कोशिश की। इस दार्शनिक दृष्टिकोण में नव्य भरतूवाद का पुराने भाग इन परम्परा के साथ समन्वय स्थापित करने का प्रयास किया गया था। प्रो० कार्लायल के शब्दों में एगिडियस ने अपनी एक पूर्ववर्ती रचना में विधिवादियों के प्रति एक विचित्र और उपाहासजनक धृष्ट व्यक्त की था।¹ फिर भी उसकी पुस्तक विधिवाद व ऊपर ही आधारित है। विधिवाद अब पोप की नीति का एक भावपूर्ण अंग बन गया था। इस पुस्तक में पुनरावृत्ति की भरमार है। पुस्तक का औपचारिक संगठन भी दोषपूर्ण है। लेकिन, पुस्तक के सिद्धान्त बिलकुल स्पष्ट हैं। पुस्तक की मुख्य रूप से तीन भागों में बांटा जा सकता है। सबसे पहले पुस्तक में पोप की प्रमुखता के बारे में विचार किया गया है। इनके बाद इन सिद्धान्त के आधार पर सम्पत्ति और शासन के सम्बन्ध में कुछ निष्कर्ष निकाले गए हैं। सबसे अन्त में विविध आपत्तियों के सम्बन्ध में विशेषकर पोप के द्वारा निकाली गई धर्माश्रितियों के सम्बन्ध में विविध शकामों का समाधान किया गया है।

पुस्तक के पहले भाग में तथा धर्माश्रिति उन्नाम सेंटाम में काफी साम्य है। कई स्थलों पर ता शब्द-साम्य तक पाया जाता है। चूँकि इस पुस्तक की रचना पहले हुई थी, इसलिए बोनिफन तथा इसके लेखक के बीच काफी अनिष्टता रही होगी। एगिडियस का कहना है कि पोप में निहित आध्यात्मिक शक्ति अनुपम और सर्वोच्च है। यह सत्ता पद में निहित है। इसलिए, यह पदधारी के व्यक्तिगत गुणों पर निर्भर नहीं है। आध्यात्मिक सत्ता सौरिक सत्ता की स्थापना कर सकती है और उसकी परीक्षा भी। एगिडियस ने कॉन्स्टेंटाइन के दानपत्र, माक्राज्य के हस्तान्तरण, धर्मशास्त्रों और ऐतिहासिक दृष्टान्तों का भी सहारा लिया है। लेकिन, यह उनके तर्कों के मुख्य भाग नहीं हैं। एगिडियस का मुख्य तर्क यह है कि आध्यात्मिक शक्ति पौखिक शक्ति से उच्चतर होती है और प्रकृति का यह सावधानीम नियम है कि उच्चतर शक्ति निम्नतर शक्ति पर शासन करती है। प्रकृति में व्यवस्था जमी अधीनता के द्वारा कायम रह सकती है। यह नहीं माना जा सकता कि ईसाई समाज में प्रकृति की अपेक्षा कम व्यवस्था है।

“मृष्टि में भौतिक तत्त्व आध्यात्मिक तत्त्व द्वारा शासित होता है। देवता भौतिक प्राणियों में सबसे उर्ध्व है। वे सभी प्राणियों पर निन्द्य रहते हैं। लेकिन, उन पर भी आध्यात्मिक तत्त्व ही शासन करते हैं। इसी प्रकार हस्तियों में भी नमस्तर्क लौकिक शासकों और सामरिक शक्ति को आध्यात्मिक तथा धार्मिक सत्ता के अधीन रहना चाहिए। उनके ऊपर पोप का विशेष रूप से नियन्त्रण रहना चाहिए। इसका कारण यह है कि आध्यात्मिक शक्तियों में तथा चर्च में पोप की स्थिति सबसे ऊँची है।”²

एगिडियस का यह तर्क सेंट मागस्टाइन तथा रूप और पदार्थ सम्बन्धी भरतू के सिद्धान्त का समन्वय प्रतीत होता है। पुस्तक के दूसरे भाग में लेखक ने

Les Livres du gouvernement des rois नामक एक पुराने ग्रंथ मसूरा का अनुवाद किया था। (न्यूक, 1899)

¹ *op cit*, Vol. V, p 71.

² 1, 5, ed. by Scholz, 17.

अपने दर्शन को कुछ विशिष्ट प्रश्नों के ऊपर लागू किया है। यहाँ वह अपने भावश्यक निष्कर्ष भी निकालता है। पुस्तक के इस भाग में तर्क का आधार डोमिनियम का सिद्धान्त (Conception of dominium) है। डोमिनियम के अन्तर्गत सम्पत्ति का स्वामित्व और प्रयोग तथा राजनैतिक सत्ता भी शामिल है। डोमिनियम एक साधन है। किसी साधन का मूल्य और महत्त्व उसके साध्य के ऊपर निर्भर है। पदार्थों तथा राजनैतिक शक्ति का स्वामित्व उसी समय अच्छा है जबकि उनसे मनुष्य का कल्याण हो। मनुष्य का सबसे ऊँचा कल्याण आध्यात्मिक कल्याण है। जब तक मनुष्य अपनी शक्ति और सम्पत्ति को आध्यात्मिक प्रयोजनों में नहीं लगाने देता, वे चीजें उसके लिये हितकारी नहीं होती। इनसे उसको मुक्ति नहीं मिलती बल्कि आत्मा का पतन ही होता है। मुक्ति का एकमात्र साधन चर्च है। इसलिए, यह जरूरी है कि समस्त डोमिनियम चर्च के अधीन रहे। यह मानना गलत है कि डोमिनियम का उत्तराधिकार केवल स्वायं सिद्धि के लिये ही उचित ठहराया जाये। इसका वास्तविक प्रोचरण तो उस आध्यात्मिक पुनरुत्थान में निहित है जो चर्च के माध्यम से होता है। सम्पत्ति का उस समय तक स्वामित्व वैध नहीं कहा जा सकता और न उस समय तक नागरिक सत्ता का प्रयोग ही वैध समझा जा सकता है जब तक कि वह ईश्वर के अधीन न हो। कोई व्यक्ति ईश्वर के अधीन उस समय तक नहीं हो सकता जब तक कि वह चर्च के अधीन न हो।

“इसका निष्कर्ष यह निकलता है कि आपको यह स्वीकार कर लेना चाहिये ॥ आपका उत्तराधिकार, आपका सम्पत्ति और आपका अन्य समस्त स्वामित्व इसलिये नहीं है कि आप अपने पिता के पुत्र हैं। ये चीजें आपको उनका दावा मिली हैं और इसलिये मिली हैं कि आप उनसे पुत्र हैं। वास्तव में आपको ये चीजें चर्च के द्वारा मिली हैं और इसलिये मिली हैं कि आप चर्च के पुत्र हैं।”

अपनिष्ठा और पाप के प्रायश्चित्त द्वारा ही मनुष्य शक्ति और सम्पत्ति का हकदार हो सकता है। नास्तिक व्यक्ति को इनमें से कोई चीज पाने का अधिकार नहीं है। धर्म बहिष्कार विधियों, सविदामो, सम्पत्ति अधिकारों और विवाह, संशोधन में उस सारी विधि व्यवस्था को जिसके ऊपर समाज आधारित होता है, रद्द कर देता है। धरतू को दण्डवाली के बावजूद यह निष्कर्ष आगरटाइन के इस तर्क का कि एक ग्यापपूर्ण राज्य को अनिवार्यतः ईसाई राज्य होना चाहिये, पर्याप्त सामान्यीकरण था। प्रयोग में यह धामस के इस मत से बड़ी कम उदार था कि नास्तिकता राजनैतिक क्षेत्र के प्रयोग में कुछ बाधा नहीं है। वास्तव में एंगीडियस द्वारा धरतू के सिद्धान्तों का प्रयोग ऊपरी ही था। उस समय के बौद्धिक वातावरण में यह एक सामान्य-सी बात थी। एंगीडियस ने लौकिक सामन के नैतिक आधार के प्रति ऐसी कोई रुचि प्रगट नहीं की है जैसी धामस ने प्रगट की थी। मूलतः उसकी पुस्तक उन धार्मिक परम्परा से प्रभावित थी, जो विधि सम्बन्धी अध्ययन में और धरतू के पुनरुद्धार से पहले की थी।

एंगीडियस की पुस्तक का दोष भाग दोष की सार्वभौम सत्ता तथा लोगों शक्तियों की स्वतन्त्रता के सिद्धान्तों के विरोध का विवेचन करता है। दोष की धारणा धामसियों में दोनों शक्तियों की स्वतन्त्रता का अनेक प्राप्ति होता था। एंगीडियस

का कहना है कि धार्म्यात्मिक और लौकिक शक्ति अलग-अलग हैं और सामान्य प्रयोग की दृष्टि से उन्हें अलग-अलग रखना भी चाहिये। उसकी योजना में लौकिक शक्ति के अधिकार होने नहीं जाते, वे निरर्थक पुष्ट कर दिये जाते हैं। चर्च की ऐसी कोई इच्छा नहीं है कि धार्म्यात्मिक और लौकिक शक्तियाँ मिला जायें। चर्च लौकिक शक्ति को अतिक्रान्त नहीं करता। वह केवल उपयुक्त कारण होने पर और धार्म्यात्मिक मूल्यों की रक्षा करने के लिये ही हस्तक्षेप करता है। परन्तु एंगोडियस ने ऐसे मामलों की एक विशद सूची दी है जिनमें उसने पोप ने हस्तक्षेप को उचित ठहराया है। चर्च ऐसी किसी भी मामले में हस्तक्षेप कर सकता है जहाँ लौकिक सम्पत्ति या शक्ति का प्रयोग शरीर के पाप के लिए हो। एंगोडियस का कहना है कि यह शक्ति इतनी विशाल है कि इसमें सभी तरह के लौकिक मामले आ जाते हैं। पुनः, चर्च का यह भी दायित्व है कि वह शासकों के बीच शान्ति कायम रखे तथा सन्धिओं का पालन कराये। जहाँ शासक अपेक्षा दिखाये या नागरिक विधि स्पष्ट अथवा अस्पष्ट हो चर्च वहाँ भी हस्तक्षेप कर सकता है। यह सम्पूर्ण सूची सामान्यतः प्रयुक्त होने वाली शक्तियों का नहीं अत्युत् विशेष शक्तियों का निरूपण करती है। पोप अपनी इच्छा के अनुसार भी किसी मामले का क्षेत्राधिकार निश्चित कर सकता है। यह सही है कि पोप को मनमाने ढंग से काम नहीं करना चाहिये, उसे बेतुका नहीं होना चाहिये। लेकिन वह खुद ही अपने ऊपर कानून की लगाम लगा सकता है।

एंगोडियस ने अपनी पुस्तक के अन्तिम अध्याय में पोप की प्रभुसत्ता का विवेचन किया है। उसका कहना है कि पोप की प्रभुसत्ता एक स्वतन्त्र और स्वतः प्रेरित शक्ति है। पोप इस शक्ति के द्वारा कोई भी कार्य कर सकता है। एंगोडियस के अनुसार इस प्रकार की दो ही शक्तियाँ हैं, एक ईश्वर है दूसरी पोप। धार्म्यात्मिक मामलों में पोप ईश्वर के अधीन रहता हुआ निरंकुश है। सारतः, वह चर्च है। वह न तो अपदस्य किया जा सकता है, न उत्तरदायी ठहराया जा सकता है। धार्मिक विधि के ऊपर तथा पोप के अन्य अधिकारियों के ऊपर उसका पूर्ण अधिकार होता है। पोप बिशपों का निर्माण कर सकता है। इसके लिये उसे निर्वाचनों की भी जरूरत नहीं है। तथापि, पोप को विधि के रूप कायम रखने चाहिएँ। यह तर्क प्रायः वैसा ही है जैसा कि १६वीं शताब्दी में दैवी अधिकार के द्वारा राजतन्त्र के समर्थन के लिये प्रयुक्त किया गया था। राजा का दैवी अधिकार पोप के दैवी अधिकार का भी एक रूप है। लेकिन एंगोडियस का विचार है कि प्रभुसत्ता पोप की ही एक विशेषता है। जिन समय उसने यह लिखा था, यह तर्क लौकिक शासकों के ऊपर लागू नहीं हो सकता था क्योंकि लौकिक शासक सेट पीटर का उत्तराधिकारी नहीं था। जब चर्च के हस्तक्षेप से राजाओं की स्वतन्त्रता की रक्षा का प्रश्न उठा तब राजाओं की शक्ति का तर्क भी कुछ इसी ढंग से प्रतिपादित किया गया। जोन नेविले फिगिस (John Neville Figgis) ने यह ठीक ही कहा है कि राजाओं के दैवी अधिकार का सिद्धान्त लौकिक संस्थाओं को धर्म से पृथक् रखने के लिये धर्मशास्त्र का एक असाधारण लेकिन बुद्धिमत्तापूर्ण सहयोग था। जब राजाओं और उनके प्रजाजनो में तत्पर्य आरम्भ हुआ तब राजाओं ने इस सिद्धान्त का अपने पक्ष में प्रयोग किया।

रोमन विधि और राजकीय शक्ति

एगीडियस द्वारा प्रतिपादित दर्शन में पोप का साम्राज्यवाद अपनी पराकाष्ठा को पहुँच गया था। यही 'साम्राज्यवाद' शब्द का प्रयोग जानबूझ कर किया गया है। यद्यपि सिद्धान्त का आधार यह था कि 'चर्च' को आध्यात्मिक मामलों में सर्वोच्च शक्ति प्राप्त है, तथापि इस सिद्धान्त में पोप को वही शक्ति दी गई थी जो कि रोमन विधि में सम्राट् को प्राप्त थी। हाथा में पोप के सम्बन्ध में कहा था कि वह मृत रोमन साम्राज्य का भूत है जो उसको कब पर मुकुट धारण किए हुए बैठा है। रोमनियम पोप की प्रभुसत्ता के सिद्धान्त पर ही टिक सकता है। पोप की प्रभुसत्ता ही व्यक्तिगत और सार्वजनिक अधिकारों का निष्पत्ति कर सकती है। दो स्वतन्त्र शक्तियों का मैलाशियन सिद्धान्त अब केवल परम्परा के रूप में रह गया है जिसके प्रति औरधारिक धादर प्रकट किया जा सकता है लेकिन व्यवहार में जिसका कोई भय नहीं है। अब आध्यात्मिक शक्ति को वैधानिक शक्ति के रूप में प्रकट करता था। इस अवस्था में यही सम्भव था। इसका विवरण इस बात की सरलता से करता था कि आध्यात्मिक शक्ति को वैधानिक आधार की आवश्यकता होती या उससे पाप वैधानिक आधार होता। जहाँ तक ही गये, आध्यात्मिक शक्ति की नैतिक और धार्मिक शिक्षण तक ही सीमित रहना चाहिए। इसका परिणाम यह होगा कि ६विल सालन केवल एक लौकिक सत्ता रह जाएगा। इस प्रक्रिया का बीज भी १४वीं शताब्दी के शुरू में फेंक दिया-विवाद में डूबा जा सकता है।

रोम की विधि सम्राट् के केन्द्रित वैधानिक शक्ति के सिद्धान्त सहित धर्म के राजा के पक्ष में भी उसी प्रकार महत्त्वपूर्ण तर्क थी, जिस प्रकार कि पोप के पक्ष में। ११वीं शताब्दी में एक नए सिद्धान्त का आविर्भाव हुआ। यह सिद्धान्त था—विधि शासन के अधिकारियों के ऊपर आधारित है। यह सिद्धान्त रोमन विधि के अध्ययन से सिद्ध हुआ था। विधिशास्त्रियों का सिद्धान्त यह था कि सम्राट् की इच्छा ही बानून है। सम्राट् इस शक्ति को जनता से प्राप्त करता है। जनता उसे बानून बनाने की शक्ति दे देती है। १२वीं शताब्दी में विधिशास्त्रियों में इस प्रश्न के ऊपर मतभेद था कि जहाँ जनता एक बार अपनी यह शक्ति सम्राट् को सौंप देती है, तो क्या वह शक्ति उसने हाथ से हथेला के लिए बिसकुल निजल जानी है? कुछ लोगों का विश्वास था कि जनता के पास फिर कोई शक्ति नहीं रहती थी और कुछ लोग यह समझते थे कि जनता के पास अवशिष्ट शक्ति बची रहती थी। कुछ भी हो, कुछ व्यापक यह मानने लगे थे कि विधि के लिए अधिकारियों की जरूरत होती है और विधि एक प्रमुख शासन की इच्छा की व्यवस्था करती है। अब तक विधि को जनता का मोकाबार समझा जाता था। इस सिद्धान्त ने एक नई स्थिति उत्पन्न कर दी। इस सिद्धान्त ने दो प्रकार की शासन-प्रणालियों में भी भेद स्थापित किया। एक शासन प्रणाली तो वह होती है जिसमें विधि जाना की ओर से जानी है, दूसरी शासन-प्रणाली वह होती है जिसमें विधि राजा की ओर से जानी है। इनमें से पहली को वैधानिक शासन और दूसरी को निरकुल शासन कहते हैं।

रोम की विधि सम्राट् को जो शक्ति देती थी, वह तेरहवीं शताब्दी के साम्राज्य की दृष्टि से एक असंगत थी। विधि की सन्दावली राजाओं तथा अन्य स्वतन्त्र शक्तियों के ऊपर बिलकुल लागू नहीं होती थी। विधि को सम्राट् के श्रेष्ठ से प्रसन्न करने के लिए व्याख्या की एक समीचीन प्रक्रिया जरूरी थी। इसके बाद ही शासक जो वास्तविक रूप से स्वतन्त्र होता था, विधि के अनुसार भी स्वतन्त्र शासक प्रतीत हो सकता था। यह इसलिए भी जरूरी था कि एक स्वतन्त्र राजनैतिक शक्ति जिसके पास प्रभुसत्ता हो, वन सने और इसलिए भी कि एक प्रमुख रूप से लौकिक और कानूनी शक्ति का आविर्भाव हो सके। बाद के विचार को मूल रूप धारण करने में ज्यादा समय की जरूरत थी। यह विचार मध्य-युग में नहीं प्रत्युत आधुनिक युग में पूरा हुआ। १४वीं शताब्दी के शुरू में फ्रांस के राजा और पोप के बीच जो वाद-विवाद हुआ था, फ्रांस के राजतन्त्र की राष्ट्रीय प्रभुसत्ता की निर्धारित करने में उसका प्रमुख हाथ रहा था। फ्रांस के पादरीवर्ग ने भी पोप तथा साम्राज्य के नियन्त्रण से फ्रांस की स्वतन्त्रता के पक्ष का समर्थन किया और राजा का साथ दिया। इस प्रक्रिया के परिणामस्वरूप १४वीं शताब्दी के बीच में यह कानूनी सूत्र उत्पन्न हुआ कि राजा को अपने राज्य में वही शक्ति प्राप्त है जो सम्राट् को साम्राज्य में। फिलिप ने अपने पुत्रों से यह शपथ ग्रहण कराई थी कि वे ईश्वर के अधीन अन्य किसी सत्ता को स्वीकार नहीं करेंगे।

यदि हम राजा के पक्ष का समर्थन करने वाले सम्पूर्ण साहित्य पर एक साथ विचार करें तो इस तर्क पर कानूनी अध्ययन का प्रभाव स्पष्ट है। जो भेद पहले बहुत स्पष्ट रहे थे, वे अब धीरे-धीरे स्पष्ट होने जा रहे थे। यह बात आध्यात्मिक और लौकिक सत्ताओं के मूल अन्तर के बारे में विशेष रूप से सही है। विधिवेत्ताओं का विचार था कि यह समस्या मुख्य रूप से दो क्षेत्राधिकारों की सीमाओं की निश्चित करने की है। कुछ मामले तो ऐसे हैं जो धार्मिक अदालतों को सौंप दिए गए हैं, कुछ मामले लौकिक अदालतों के हैं, लेकिन कुछ ऐसे भी मामले हैं जिनमें दोनों अदालतों का हित है। इस कानूनी प्रश्न के स्पष्टीकरण ने ऐसे कानूनी प्रश्नों को भी जिनमें राजा की शक्त-प्रयोग की शक्ति का प्रयोग किया जा सकता था और ऐसे नैतिक प्रश्नों को, जिनका नियंत्रण चर्च कर सकता था, स्पष्ट किया। कुल मिलाकर राजा के पक्ष का समर्थन करने वाले विधिवेत्ताओं का दृष्टिकोण यह था कि आध्यात्मिक सत्ता मुख्य रूप से नैतिक और धार्मिक शिक्षा तक ही सीमित है। उसे शक्त-प्रयोग का अधिकार नहीं होना चाहिए। शक्त-प्रयोग का अधिकार केवल लौकिक सत्ता को ही होना चाहिए। दूसरे शब्दों में प्रवृत्ति कुछ उस दिशा में है, जो एक पीढ़ी के बाद मारकसिलियो के इस निष्कर्ष में प्रकट हुई कि आध्यात्मिक सत्ता को केवल शिक्षा देने का अधिकार है। आध्यात्मिक सत्ता के इस सीमित सिद्धान्त ने चर्च के अन्दर पोप की निरंकुशता के दावे पर महत्वपूर्ण प्रभाव डाला। इसका कारण यह था कि आध्यात्मिक शक्तियों के पालन में सभी पादरियों, कम से कम सभी बिशपों को समान सम्मान जा सकता था। पदसोपान की शक्ति सिर्फ मुविघाजनक प्रशासनिक व्यवस्था सम्पन्न जा सकती थी। इस वाद-विवाद में सम्पत्ति का महत्व भी

कुछ इसी तरह का माना गया। चर्च के आध्यात्मिक चरित्रों की दृष्टि से सम्पत्ति का नियन्त्रण केवल एक रास्ता था। आध्यात्मिक और लौकिक गन्तागो का भेद ज्यों ज्यों बढ़ता गया, यह स्पष्ट होता गया कि सम्पत्ति का नियन्त्रण चाहे वह धार्मिक या धार्मिकों के लिए हो, राजा व अधिकाधिकार में रहना चाहिए। सम्पत्ति के इस विस्तारण में इस बात का भी ध्यान दे दिया कि सम्पत्ति दो प्रकार की होती है। एक तो वह जिस पर राजा का नियन्त्रण रहता है और वह लगाया जा सकता है और दूसरी वह जिस पर निम्न वर्ग सम्पत्ति होता है।

जॉन ऑफ पेरिस

(Jobn of Paris)

राजा के पक्ष में जो पुस्तक लिखी गई थी उसमें सबसे महत्वपूर्ण जान ऑफ पेरिस की *De potestate regia et papali* (१३०२ ई) पुस्तक थी। इस पुस्तक का महत्त्व इस कारण गौर भी उठ जाता है कि इसका लेखक एक डार्मिनिता था। लेकिन यह कौन भी था। जॉन ने लिखी इस पुस्तक राजनैतिक दृष्टि से निम्नलिखित मही विषयों पर। उसकी पुस्तक में विवरण नहीं बताने देता है। पुस्तक सामान्य शब्दावली में लिखी गई है लेकिन पुस्तक लिखते समय लेखक के मन में निम्नलिखित विषयों की चिन्ताएँ अवश्य ही रही थी। उसकी विचारधारा पर ध्यान देने पर भी ध्यान पड़ता था। इस कारण उसकी विचारधारा एगोस्टिज्म की विचारधारा से निम्नलिखित प्रमाण थी। जॉन ने साम्राज्य की विचारधारा महत्त्व नहीं दिया। अपनी पुस्तक के शुरू में प्रस्ताव में उसने कहा है कि चर्च के सामर्थ्यशक्ति की आवश्यकता होती है लेकिन राजनैतिक सत्ता की नहीं। नागरिक समाज नागरिक प्रभुत्व व कारण पैदा होता है और मनुष्य की रचना तथा स्वार्थ अलग अलग होते हैं। स्वाभाविक राजनैतिक विभाजन प्रान्त या राज्य है। यह जानने की है कि इसका प्रमाण एक ही हो। जॉन ऑफ पेरिस का भी सम्राट को सामान्य मादभीय सत्ता प्रदान करता है। लेकिन इससे स्पष्ट है कि यह सत्ता की स्वायत्तता का भी सम्बन्ध है। उन्हीं प्रस्तावनात्मक समाज का विचार प्रमाण किता है। लेकिन उसका प्रमाणित समाज राज्य है। यह इस तरह के सभी स्वायत्तताओं पर ही सत्ता की स्वीकार करने के लिए सकार है। जॉन ऑफ पेरिस के कारण एगोस्टिज्म के इस विचार का प्रमाण देता है कि लौकिक शक्ति को बंधन में लाकर चर्च के आधीन की आवश्यकता होती है। उनका कहना है कि लौकिक शक्ति समय की दृष्टि से पुरोहितवाद से पुराची है और वह पुरोहितवाद में नहीं निवृत्ति है। पुन, लौकिक शक्ति की भीतिक-मात्र सम्पत्ति भी प्राप्त है। वह सेंट थॉमस की भाँति ही धर्म के इस विचार में स्वीकार कर लेता है कि लौकिक शासन अष्ट जीवन के लिए आवश्यक है। इस प्रकार, नागरिक शासन बुद्ध नैतिक भावों में बदलता है। ईसाई धर्म ने शासन को आवश्यक प्रदान की ही है। इस प्रकार यह गहरा जा सकता है कि आध्यात्मिक शक्ति लौकिक शक्ति से ऊँची है। इससे आध्यात्मिक शक्ति का महत्त्व कम नहीं होता। आध्यात्मिक शक्ति का अभाव महत्त्व है, लेकिन लौकिक शक्ति भी सामान्य

विक है। जॉन ने इन्हीं आधारों पर लौकिक शासकों की स्वतन्त्रता का समर्थन किया है।

जैना कि जॉन ने अपनी प्रस्तावना में लिखा है, उसका पुस्तक लिखने का उद्देश्य धार्मिक सम्पत्ति की समस्या को सुलझाना था। वह दो धर्मियों के बीच में है एक मध्यम मार्ग निकालना चाहता था। कुछ सो तो ऐसे हैं जिनके विचारों के पास कोई सम्पत्ति नहीं रहनी चाहिए। जॉन ने इन लोगों को वाल्डेनसियन (Waldensians) कहा है। कुछ सो ऐसे हैं जो कहते हैं कि पादरियों को आध्यात्मिक शक्ति उन्हें परोक्ष रूप से सम्पूर्ण सम्पत्ति पर धीरे-लौकिक शक्ति पर नियन्त्रण प्रदान करती है। हेरोड (Herod) बाद के वर्ग का व्यक्ति है। उसका कहना था कि ईसा का राज्य इस प्रकार का है तथा जॉन या यह ठकं दुसरे रूप से एंगेडियन जैसे पोपवादियों के विरोध में है। जॉन ने अपनी पुस्तक में दूसरे वर्ग का समर्थन किया है। जॉन का मध्यम मार्ग यह है कि पादरियों को सम्पत्ति तो रखनी चाहिए जिनका वह अपना आध्यात्मिक काम कर सकें लेकिन सम्पत्ति पर वैधानिक नियन्त्रण लौकिक सत्ता के पास रहना चाहिए। यह कहना सत्य है कि जब सम्पत्ति की आध्यात्मिक कामों के लिए जरूरत है, इसलिए आध्यात्मिक सत्ता का सम्पत्ति पर नियन्त्रण रहना चाहिए। अपने इस दृष्टिकोण के समर्थन में जॉन ने धीरे धीरे कई बातें कही हैं। उनका कहना है कि सम्पत्ति का स्वामित्व पोप में निहित नहीं है। सम्पत्ति के ऊपर किसी एक व्यक्ति का नहीं, प्रत्युत सम्पूर्ण समाज का अधिकार है। पोप सम्पत्ति का केवल धामक है। जब की सम्पत्ति के दुरुपयोग के लिए पोप को उत्तरदायी ठहराया जा सकता है। जॉन ने लौकिक शासकों के सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकार में भी कुछ शर्तें लगाई हैं। जनताधारण की सम्पत्ति पर व्यक्तियों का अपना अधिकार होता है। लेकिन शासक सार्वजनिक हित की दृष्टि से इस सम्पत्ति का नियमन कर सकता है। राजा की व्यक्तिगत सम्पत्ति के अधिकारों का धादर करना चाहिए। उसे केवल सार्वजनिक आवश्यकता होने पर ही सम्पत्ति का नियमन करना चाहिए।

जॉन ने स्पष्टीकरण की अपनी इसी भावना से आध्यात्मिक और लौकिक सत्ताओं के भेद का विवेचन किया है। नाब्राग्य का समर्थन करने में उसने पुराने तर्कों का ही आश्रय लिया है। उसने दोनों सत्ताओं को अलग अलग माना है और कहा है कि प्रत्येक सत्ता सीधे ईश्वर से निकलती है। लेकिन, जॉन ने अपने तर्कों की बड़ी ध्दस्यता से प्रस्तुत किया है। उसने सबसे पहले लौकिक सत्ता को आध्यात्मिक सत्ता के अधीन मानने के बराबरी कारण प्रस्तुत किए हैं। इनके बाद उसने एक-एक कारण को उठाकर उसका मनाधान किया है। इससे भी अधिक महत्त्वपूर्ण यह है कि उसने पुरोहितों की आध्यात्मिक सत्ता का विस्तारवाद किया है और फिर जिज्ञासा की है कि इसकी वजह से पुरोहितों की लौकिक पदाधिकारों अपना लौकिक शक्ति पर क्या नियन्त्रण प्राप्त हो जाता है। जॉन के विचारों से धर्मोपेक्षा (conservation), संस्कार, प्रचार करने और शिक्षा देने का अधिकार पूर्ण रूप से आध्यात्मिक है। इसके लिए किसी भी लौकिक साधनों की आवश्यकता नहीं होती। अन्न का दुसरे

कारण धर्माचार्यों का यह अधिकार है कि वे बुराई करने वालों का निर्णय कर सकते हैं और उनको ठीक कर सकते हैं। लेकिन, धर्माचार्यों की शक्ति इस क्षेत्र में केवल धर्म-बहिष्कार (ex-communication) तक ही सीमित है। भौतिक दृष्टि से इस अधिकार का कुछ अर्थ नहीं है। दलप्रयोग की शक्ति लौकिक सत्ता के पास है। यदि किसी शासन को धर्म-बहिष्कृत कर दिया जाता है, तो सम्भव है कि उसके प्रजाजन उसका आदेश पालन न करें। लेकिन, यह एक धानुष्यिक बात है और इसका अर्थ यह नहीं हो जाना कि आध्यात्मिक सत्ता को शासकों के ऊपर बल प्रयोग करने का अधिकार है। जॉन का कहना है कि शासन भी चर्च में दोष निकाल कर पोप के साथ इसी प्रकार का व्यवहार कर सकता है। क्रिस्तिन ने पोप का राजा को अपदस्थ करने का अधिकार वैसा ही है वैसा कि राजा का पोप को अपदस्थ करने का अधिकार। दोनों विरोध कर सकते हैं। विरोध का वजन हो सकता है। दोनों को कानूनी ढंग से अपदस्थ किया जा सकता है। लेकिन उन्हें अपदस्थ वही सविहित सत्ता कर सकती है जो उनका निर्वाचन करती है। आध्यात्मिक सत्ता को दो शक्तियाँ और प्राप्त हैं—धर्माचार्यों पर नियन्त्रण रखने की शक्ति और आध्यात्मिक मामलों के लिए समिति के स्थापित करने की शक्ति। चर्च की आध्यात्मिक सत्ता के विरोध-और उसे सीमित करने का यह कार्य एक धर्माचार्य ने किया था। यह काफी आश्चर्यजनक है।

जॉन ने आध्यात्मिक और लौकिक सत्ता के सम्बन्धों पर यह सामान्य विचार तो दिया ही है। उसने प्राप्त के राजा और पोप के सम्बन्धों पर विशिष्ट रूप से भी विचार किया है। उसने अपने बाद के इस पक्ष की मुख्यतः ऐतिहासिक आधार पर मुक्ति की। उसने कॉन्स्टेंटाइन के दानपत्र (Donation of Constantine) का भी विवेचन किया है। इस प्रसंग में प्राप्त तथा साम्राज्य के सम्बन्ध का भी प्रश्न आ गया है। जॉन का उद्देश्य यह सिद्ध करना है कि पोपशाही और साम्राज्य में बाहे कुछ भी सम्बन्ध रहे हो, प्राप्त ने राजा को पोप के अधीन मानने का कोई कारण नहीं था। जॉन ने दानपत्र को पूर्णतया महसूसहीन सिद्ध करने का निश्चय कर लिया था। इसलिए, उसका निर्णय कुछ उत्तम हुआ है। सबसे पहले उसने ऐतिहासिक आधार पर यह दिखाने का प्रयास किया है कि यह दानपत्र इटली के केवल कुछ भागों के ऊपर ही लागू होता था। इसके बाद उसने दानपत्र के बर्णनिक आधार को चुनौती दी है। उसका कहना है कि सम्राट् को यह अधिकार नहीं था कि वह अपने राज्य का कुछ भाग दूसरे को दे दे। यदि यह सच न माने जाएँ, तब भी दानपत्र प्राप्त के ऊपर लागू नहीं होता क्योंकि प्राप्त अभी भी साम्राज्य का भाग नहीं रहा था। यदि फ्रांस्वासी साम्राज्य के अधीन भी रहे हों, तो उन्होंने विरोध-परिहार (prescription) के द्वारा अपनी स्वतन्त्रता प्राप्त कर ली थी। साम्राज्य के सम्बन्ध में जॉन ने विचारों और दावों के विचारों में बड़ा अन्तर है। जॉन का कहना है कि साम्राज्य में सदैव ही अराजकता और भ्रष्टाचार रहा था। साम्राज्य ने वस्तुपूर्वक जनता की स्वतन्त्रता का अपहरण कर अपने अधिकार बढ़ा लिये थे।

बाद के लोग क्यों न उससे अपनी स्वतन्त्रता प्राप्त करने का प्रयास करते। यह-वासियों के लिए साम्राज्य का कोई प्राकर्षण नहीं रहा था।¹

जॉन की पुस्तक के अन्तिम अध्यायो में पोप की शक्तियों पर एक अन्य दृष्टिकोण से विचार किया गया है। उसने स्पष्ट रूप से तो नहीं लेकिन ध्वनिपूर्ण से चर्च में पोप की प्रभुसत्ता की बिल्कुल प्रत्योकार कर दिया है। चर्च की प्रधानता का कारण मुख्यतः प्रशासनिक है। धार्मिक सत्ता की दृष्टि से तो सभी दिग्गज बराबर हैं। पोप का पद अनुपम है और ईश्वरीय है लेकिन पोप का चुनाव मान-वीर्य सहयोग से होता है। यह एग्रीडियस के तर्क का सबसे दमदार स्पष्ट था। जिस समय पोप का निर्वाचन हो रहा हो उस विराम क्षण में पोप की शक्ति नहीं न बही तो रहती है। यदि पोप को शक्ति दी जा सकती है तो उससे शक्ति तो भी जा सकती है। इसलिए जॉन का कहना है कि पोप त्यागपत्र दे सकता है। यदि उसका भावरण भ्रष्ट हो तो उसे अपदस्थ भी किया जा सकता है। जॉन ने बिब दग से धार्मिक सम्पत्ति पर विचार किया है, उसी पद्धति का अनुसरण करते हुए धार्मिक सत्ता की एक निगम के रूप में सम्पूर्ण चर्च में निहित बताया है। उसकी इस बात में कोई सन्देह नहीं है कि जनरल कौन्सिल पोप को अपदस्थ कर सकती है। उसने अपनी यह राय भी व्यक्त की है कि बॉलियन घात कार्डिनल्स भी पोप की पदच्युत करने का अधिकार रखता है। वह कालिज और पोप का सम्बन्ध कुछ ऐसा ही मानता है जैसा कि सामन्ती सदस्य का राजा के साथ था।

“चर्च के लिए सबसे अच्छा शतक यह होगा कि एक पोप के अर्धेन प्रत्येक प्रत्य से प्रतिनिधि चुने जैसे किन्ने कि चर्च के शासन में सदाका भग्न हो जाए।”²

इस प्रकार, उसने पोप के विरोध का भी उसी साधारण पर समर्पण किया है जिस साधारण पर मध्ययुग के लेखक राजा के विरोध का समर्पण करते थे। यह सही है कि पोप के खिलाफ कोई बान्नी कार्यवाही नहीं हो सकती, लेकिन यदि वह विद्रोह करपाता है और रकता नहीं है, तो

“मेरा मत है कि इस स्थिति में चर्च को पोप के खिलाफ कार्यवाही करनी चाहिए। राजा पोप की उपर की हिंसा अपनी शक्त से दूर कर सकता है। यह कार्य करते समय वह पोप के खिलाफ कार्यवाही नहीं कर रहा होगा बल्कि अपने राज के खिलाफ और समाज के राज के खिलाफ कार्यवाही कर रहा होगा।”³

इस अन्तरण से जात होता है कि पोप की प्रभुसत्ता का विचार पोप के अधिकाधिक को भी जितना प्रतिभूत लगता था। इन अधिकारियों की दृष्टि थी कि चर्च में प्रतिनिधि शासन की स्थापना हो, लेकिन पोप के दुराग्रह के कारण वे अपनी प्रयत्न में सफल नहीं हो सके।

1. सी० एन० वुल्फ (C. N. S. Woolf) ने होहेन्स्तार्जेन (Hohenstaufen) के राजा से बाद साम्राज्य के पुनर्निर्माण की विविध योजनाओं पर विचार किया था। *op. cit.*, pp. 206 ff.

2. C. 20, Schard (1566), p. 202 b.

3. C. 23, *ibid.*, p. 215a.

जॉन ने लौकिक राज्य के समझने के बारे में बहुत कम लिखा है। सामान्य रूप से यह मध्ययुग के सर्वेधानिक राजतन्त्र (constitutional monarchy) के पक्ष में है। उदाहरण के लिए वह यह स्वीकार नहीं करता कि पोप ने मेरोविजियन को भयदस्त कर दिया था और उनके स्थान पर पिपिन (Pippin) को रखा दिया था। पिपिन "बैरों के निर्वाचन" द्वारा चुना गया था। लीबिक साम्राज्य में धर्म ही राजा के ऊपर नियन्त्रण और अनुशासन रखते हैं। यहाँ, जॉन पुनः धर्म की सहायता करता है। यह सर्वेधानिक राजतन्त्र तथा नीतिशास्त्र (Polity) को जो सुसंयोजित तथा लोकतन्त्र का मिश्रण है एक समझना है। यह सही है कि जिस समय जॉन ने लिखा था, मध्ययुगीन संविधानवाद (medieval constitutionalism) सर्वसम्मत रूप से धारण कर रहा था। फ्रांस में स्टेट्स जनरल (States General) की पहली बैठक १३०२ में हुई। इंग्लैंड, इटली, जर्मनी और स्पेन आदि देशों में भी देश के प्रतिनिधियों की कुछ इसी प्रकार की बैठकें हुईं। इसलिए, जॉन के राजनैतिक विचार उसने युग के अनुरूप थे। इसने विपरीत एंग्लिकन (Anglican) ने या कुछ अन्य सिविलियनों ने निरनुशासितता का प्रतिपादन किया था। उनके विचार युगधर्म के प्रतिकूल थे।

यद्यपि जॉन ने किसी व्यवस्थित राजनैतिक दर्शन का निर्माण नहीं किया फिर भी, उसका कार्य उसी युग के लिए और भविष्य के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण था। यह संवैधानिक और पादरी का। उसने ऐतिहासिक और वैधानिक आधारों पर संघ राज्यतन्त्र की स्वतन्त्रता का प्रबल समर्थन किया था। उसने धर्म या साम्राज्य व्यवस्था के सम्पत्ति के स्वाधिन और राज्य द्वारा उसने राजनैतिक नियन्त्रण प्रपदा धर्म के लिए पोप द्वारा उसके प्रयोग में भेद स्थापित किया। उसने साम्राज्य विभक्त करता और लौकिक शासक की स्वतन्त्रता का प्रतिपादन किया। उसने साम्राज्य विभक्त शासक के स्वरूप और प्रयोगों का विवरण दिया। इस विवरण में अनुसार साम्राज्यिक शासक वैधानिक शासक नहीं है। उसका उपयोग की आवश्यकता नहीं है। यदि उसे अनियंत्रित की आवश्यकता पड़ जाए तो यह अनियंत्रित लौकिक पक्ष की ओर से शासक आर्हाट। जॉन ने साम्राज्य विभक्त शासक के नैतिक और धार्मिक स्वरूप पर विशेष ध्यान दिया है। यह यह स्वीकार नहीं करता कि विधि को धर्म के क्षेत्र में हस्तक्षेप करना चाहिए अथवा पोप के पास तत्वाद् की भाँति प्रभुता होनी चाहिए। अन्त में, उसने पोप की निरनुशासितता का विरोध कर राजतन्त्र में प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त का समर्थन किया है। भविष्य की राजनैतिक व्यवस्था में इन युक्तियों का काफी महत्वपूर्ण हाथ रहा। जॉन ने बहुत ही सीमाओं के भीतर रहते हुए धर्म के प्रभाव को लौकिक और नुद्धिमत्त आधार देना प्रयास किया है। इस दृष्टि से उसकी स्थिति एंग्लिकन के विनयुक्त निम्न थी।

राजनैतिक दर्शन के विकास में बोनिकेत (Bonifacio) और फिलिप (Philip) का बाद विवाद अत्यन्त महत्वपूर्ण था। इसने यह भिन्न कर दिया कि पोप को धार्मिक प्रभुत्व प्राप्त है। धर्म में इस शासक का प्रयोग प्रयोग रीति से पोप करता है। प्रतीक रीति से इस शासक का प्रयोग लौकिक शासक करते हैं।

यह दावा देवी अधिकार के सिद्धान्त पर आधारित था। यह दावा विधिवाद (legalism) का धार्मिक परिणाम था। इसने देवी अधिकार के सिद्धान्त की प्रसर प्रलोचना प्रारम्भ की। फ्रांस के बाद विवाद में भी इस प्रलोचना की दो मुख्य धाराएँ थीं। पोप की प्रभुगता पर यह सीमा आरोपित की गई कि उनका प्रयोग करना एक प्रकार का धार्मिक दम है और यदि उनका प्रयोग किया ही जाने तो नैतिक और धार्मिक सीमाओं के भीतर रह कर ही किया जाना चाहिए। राजाओं की प्रभुगता के सम्बन्ध में कहा गया कि उनके कारण राजा प्रत्यावापे हो जाते हैं। इसलिए यह आवश्यक हो जाता है कि राजा जनता के प्रतिनिधित्व और सत्प्रतिष्ठा प्राप्त करें। विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) ने प्राध्यात्मिक गति पर धार्मिक और नैतिक प्रतिबन्ध समाने के तब को माने बटाया। यह तर्क मासिन्सिओ आफ पाडुआ (Marsilio of Padua) में पराकाष्ठा को पहुँच गया। प्रतिनिधित्व प्रत्यक्ष अष्ट शासन का एक प्रतिपादक प्रग है इस सिद्धान्त का सबसे प्रथम विस्तृत प्रतिपादन चर्च के शासन के कंसिलियर सिद्धान्त में किया गया।

Selected Bibliography

Boniface VIII By J S R Boase London, 1933

A History of Medieval Theory in the West By R W Carlyle and A J Carlyle 6 Vols London and New York, 1903-38. Vol V (1928) Part II, Chs VIII-X.

The Decline of the Medieval Church By Alexander C Flick 2 Vols London, 1930 Chs 1, 2

Argument from Roman Law in Political Thought 1200-1600 By Myron P Gilmore Cambridge, Mass., 1941

Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers Ed F J C Hearnshaw London, 1923, Ch 6

'Innocent III' E F Jacob In *The Cambridge Medieval History*, Vol VI (1929) Ch I

'France The Last Capetians'. By Hilda Johnstone In *The Cambridge Medieval History*, Vol VII (1932), Ch XI

'Saint Louis Philippe le Bel Les derniers Capetians directs (1226-1328)' By C V Langlois In *Histoire de France* Ed E Lavisse Paris, 1900 Vol III, Part II

'Pope Boniface VIII' By F M Powicke In *The Christian Life in the Middle Ages* Oxford 1935 Ch 3

Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII By Richard Scholz Stuttgart, 1903

Bartolus of Sassoferrato His Position in the History of Medieval Political Thought By Cecil N Sidney Woolf Cambridge 1913

मार्सिलियो ऑफ पाडुआ और विलियम ऑफ ओकम

(Marsilio of Padua and William of Occam)

जॉन ऑफ वेरिन की राजनैतिक विचारधारा में पोप की प्रभुता का विरोध स्पष्ट रूप से दिगम्बर देता था। फ्रांस के सम्बन्ध में वोलिफ्रा के महत्त्वपूर्ण दावे घुरी तरह अस्मत्क हुए। उसी पोप की पचहत्तर वर्ष तक एडिम्बारा में फ्रांस के राजा के प्रभाव में रहता पड़ा। लीविंग फ्रांस रोम के चर्च की अधीनता में रहने की बहुत कम इच्छा रखते थे। वे एडिम्बारा के चर्च की अधीनता में तो रहने के लिए और भी कम सम्मत् थे। 'बेथीनोमिन्स बारायान' उन लोगों के लिए जो फ्रांस के राष्ट्रपति नहीं थे, बहुत बड़ा अपराध था। दाते ने अपने *Divine Comedy* ग्रन्थ में फ्रांस के उा पोपों के प्रति आदर प्रकट किया है जो "गहरियों के बेस में लुटेरे भेड़िये" थे। पैट्रार्क (Petrarch) ने अपने साक्षात् से उावे चर्च की और भी वनवित कर दिया है। पैट्रार्क ने लीविंग मामलों में फ्रांसियों के हस्तक्षेप का बुरा बतलाया ही बतलाया है। उसका सिद्धान्त बहुत से निष्ठावान् बौद्धिकों को अक्षिप्त था क्योंकि यह चर्च के मतभेदों आध्यात्मिक स्वतन्त्रता के बारे में उनके विश्वासों के प्रतिबल पड़ता था। चौदहवीं शताब्दी में फ्रांसिस सन्तति के प्रदत्त की लेकर पोप का फ्रांसिस्कन सम्प्रदाय (Franciscan Order) के एक महत्त्वपूर्ण अंग से निवाद हो गया था।^१ इन सब कारणों से राजनैतिक सिद्धान्त का यह मुख्य विषय हो गया कि आध्यात्मिक शक्ति का स्वरूप क्या है और पोप की निरंकुशता का उचित सम्बन्ध क्या है?

पोप तथा लीविंग फ्रांस के बीच आगामी वाद-विवाद का तराल कारण यह था कि जॉन बाइरवें (John XXII) ने एडिम्बारा से सन्मत् के विवादालय निर्वाचन में हस्तक्षेप किया। यह विवाद १३२३ में शुरू हुआ था और जॉन बाइरवें तथा लीविंग फ्रांस के फ्रांसियों के सम्बन्ध में चलता रहा। इसका निर्णय १३४७ में लेविस दि बवेरियर (Lewis the Bavarian) की मृत्यु तक नहीं हुआ था। हमने

१. इस सम्बन्ध के फ्रांसिस सन्तति की शिष्याओं के अनुसार यह समझेंगे कि आध्यात्मिक कृत्यों के फलन में, लीविंग बहुत आवश्यक है कि फ्रांसिस्का की फ्रांसिस सन्तति करने पर न इसी कारण। जॉन बाइरवें ने इस स्थिति को लीविंग बतलाया, सम्प्रदाय के प्रधान की पचहत्तर और फ्रांसिस्का कर दिया और उनके निम्न को बदल दिया। (१) फ्रांसिस्का में तीन मुख्य व्यक्ति थे—माइकेल ऑफ सेसेना (Michael of Cesena), बोनाग्रेटिया ऑफ बेरगातो (Bonagratia of Bergamo) और विलियम ऑफ ओकम (William of Occam)। वे तीनों ही व्यक्ति सन्मत् के सम्बन्ध में थे।

भी विनाश सामयिक साहित्य को जन्म दिया ॥ इसी काल में राजनीति दर्शन के दो प्रकाश विद्वान् मारसितियो ग्रॉफ पाडुमा (Marullo of Padua) तथा विलियम ग्रॉफ ओकम (William of Occam) हुए। इस विवाद का एवं परिणाम यह हुआ कि पोप ने अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में स्वयं की निर्णायक शक्ति बनाने का जो प्रयास किया था, यह विफल हो गया। १३३८ में साम्राज्यिक निर्वाचकों ने पहली बार एक निगम के रूप में कार्य किया। उन्होंने रेंस की घोषणा (Declaration of Rense) में यह कहा कि निर्वाचन पर पोप की स्वीकृति की आवश्यकता नहीं है। इस प्रकार संबंधानिक विधि में सम्राटों की पोप के निन्दन्य से वह स्वतन्त्रता निश्चित हो गई जिसे सम्राट हेनरी चौथे के समय से चाह रहे थे। १३५६ में गोल्डेन बुल (Golden Bull) ने साम्राज्यिक निर्वाचनों की प्रक्रिया निर्धारित की। इसमें साम्राज्यिक निर्वाचनों के सम्बन्ध में पोप की स्वीकृति के बारे में कुछ नहीं कहा गया था। इन्नोसेंट चतुर्थ को यह बात माननी पड़ी। उसके मामले इसके अलावा और कोई चारा भी नहीं था। इस प्रकार, बुल वेनेराबिलेम (Bull Venerabilem) में इन्नोसेंट तृतीय ने जिन शक्तियों का दावा किया था, वे हाथ से जाती रही। यह कार्य उन्ही राजनैतिक शक्तियों के कारण सम्भव हो सका था, जिन्होंने बोनिफेस (Boniface) को फ्रांस के राजा के साथ सडाई में पराजित किया था। जर्मन राष्ट्रीयता के नवोदित भाव के कारण सम्राट के अप्रभावित सामंतों ने भी पोप को कोई सहायता नहीं मिली। जर्मनी में पोप के अनुयायी यह पसन्द नहीं करते थे कि पोप फ्रांस के राजा के ऊपर आश्रित रहे। चर्च में सुधार का प्रश्न केवल साम्राज्यिक पक्ष तक ही सीमित नहीं था।

इस विवाद में राष्ट्रीयता का पक्ष इससे पहले के प्राचीनी विवाद से कम उभर पाया था। जर्मनी में संबंधानिक विधि के सम्बन्ध में इसी समय से लिखना पड़ना शुरू हुआ। तथापि, इस प्रश्न में ऐसे किसी राज्य की वैधानिक स्थिति का, जो साम्राज्य के अधीन न हो, ख्यान नहीं उठा। सम्राट के पक्ष में सबसे महत्वपूर्ण दो लेखक थे। इनमें से एक का जन्म इटली में और दूसरे का इंग्लैंड में हुआ था। इनकी शिक्षा क्रमशः पाडुमा और माक्सफोर्ड विश्वविद्यालय में हुई थी। इनमें से किसी को जर्मनी की या साम्राज्य की परम्परा की कोई विन्ना नहीं थी। इनके लिए उस समय का सबसे प्रधान प्रश्न जो साम्राज्यिक निर्वाचकों की स्वतन्त्रता द्वारा निर्मित हुआ था केवल आनुपणिक था। राजनैतिक सत्ता के सिद्धान्तों के सम्बन्ध में उनका तर्क जर्मनी के ऊपर लागू नहीं होता था। यह सिद्धान्त मुख्य रूप से चर्च के साधन और पोप की शक्ति के सम्बन्ध में पेट्रार्क के सिद्धान्त के ऊपर लागू होता था। जॉन ग्रॉफ पेरिस के ग्रंथ में इस प्रश्न पर पहले ही विचार

1. प्रग ६० ग्रंथों की सूची ग्रह० शोल्ट्स (R. Scholz) ने दी है, *Unbekannte Kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern* (1237-54), *Bibliothek des Kgl. preussischen historischen Instituts in Rom*, Vol. X (1914), pp 567 ff.

बिया जा चुका था। आधी सताब्दी बाद पीप के शासन और धार्मिक सुधार का प्रदन राजनैतिक दर्शन का सबसे प्रभुता प्रदन का गया।

जॉन याईसर्वे और लेविट दि जेरेरियन के विवाद ने राजनैतिक धर्म के क्षेत्र को बदल दिया। इस विवाद के दौरान में माध्याह्निक सत्ता से लौकिक सत्ता की स्वतन्त्रता निश्चित हो गई। हाँ, राष्ट्रीय राजनीति के भय प्रश्नों के तदर्थ में यह प्रश्न कभी-कभी उठ सकता था। लेकिन, मुख्य रूप से इस प्रश्न का निष्पत्ति हो चुका था। साथ ही प्रतिनिधित्व व्यवस्था सर्वप्राप्तिक राजतन्त्र के खिलाफ निरनुत्तर राजतन्त्र का भी प्रदा निश्चित रूप से उठा। अब समस्या यह थी कि शासक का शासित समुदाय के साथ क्या सम्बन्ध रहे? इस समय इस प्रश्न का मुख्य रूप यही था कि पीप तथा प्रमुखतापारी शासक के प्रजाजनों के सम्बन्धी का किस प्रकार नियमा हो। यह भी सही है कि चर्च को सर्वप्राप्तिक आधार देने का व्यावहारिक प्रायोजन असफल हो गया। लेकिन, जहाँ तक राजनैतिक सत्ता के सिद्धांत का सम्बन्ध है, यह बात उतनी महत्वपूर्ण नहीं थी जितनी यह कि चर्चा का क्षेत्र बदल चुका था। सोलहवीं सताब्दी में चर्च की कठोर आलोचना की जाने लगी। इस आलोचना का कारण यही था कि सर्वप्राप्तिक साथनों से चर्च का सुधार सम्भव नहीं हुआ था।

चूंकि बाद विवाद के परिणाम कुछ इस तरह के थे, इसलिए पीप के पक्ष की रचनाओं की अपेक्षा की जा सकती है। इन रचनाओं में मुख्यतः पीप के इस धर्मिकार का ही विवेचन रहता था कि वह साम्राज्यिक निर्वाचनों को पुष्ट कर सकता है या रह कर सकता है। चर्च में पीप की निरनुत्तर प्रति के बारे में अब कुछ कहने को पीप नहीं बचा था। इस सम्बन्ध में जो कुछ कहा जा सकता था, वह एंग्लिकन कोलोना जैसे लेखक पहले ही बहुत कुछ कह चुके थे। इसलिए, इस अध्याय में हम उन दो लेखकों के बारे में विचार करेंगे जिन्होंने लेविट के पक्ष का समर्थन किया। ये दो लेखक मासिलिओ डॉक पाट्ट्या तथा विलियम डॉक मोरम हैं। मासिलिओ का सिद्धान्त मध्य युग की राजनैतिक विचारधारा का एक बहुत ही महत्वपूर्ण सिद्धान्त है। इस सिद्धान्त के सम्बन्ध से यह ज्ञान होता है कि धरतू के सिद्धान्त की पूर्णतया प्रकृति आपेक्षा व्याख्या केम-केले परिणामों की ओर ले जाती है। इस सिद्धान्त में उच्चरोटि की तात्त्विक समिति है। इसमें ऐसे भी बहुत से तर्क हैं जिन्होंने अपना पूर्ण महत्व बाकी आगे बतलकर प्राप्त किया। लेकिन, १२२४ की विधि की देसते हुए यह सिद्धान्त अत्यधिक सात्विक था। विलियम डॉक मोरम के सिद्धान्त अपेक्षाकृत कम व्यवस्थित थे। इसका कारण सम्भवतः यह है कि उसके लिए राजनैतिक प्रदन मौल्य थे। लेकिन कुल मिलाकर ये मासिलिओ परिधिधियों से मासिलिओ की अपेक्षा अधिक अनिष्ट सम्बन्ध रखते थे। यही कारण है कि चौदहवीं और पंद्रहवीं सताब्दियों में राजनैतिक दर्शन के प्रभाव को निश्चित करने में उनका अधिक हाथ रहा।

मार्सिलियो : एवरोइस्ट भरस्तूवाद

मार्सिलियो की पुस्तक डिफेन्सर पेसिस (Defensor Pacis) लेविन वॉरिंग्टन को सम्बोधित की गई थी।¹ इस पुस्तक के प्रकाशन के बाद मार्सिलियो जर्मनी जा गया, यहाँ उसने अपने जीवन का अधिकांश भाग व्यतीत किया। लेविन वॉरिंग्टन अपनी साम्राज्य का इस पुस्तक के सिद्धान्त से कोई सम्बन्ध नहीं है। इस पुस्तक को लेविन और पोप के विवादपूर्ण होने के पहले भी लिखा जा सकता था। यदि यह विवाद न हुआ होता, तब भी पुस्तक इसी रूप में होती। प्रेरिटे ओर्टन (Perritt Orton) ने कहा है कि मार्सिलियो का लौकिक शासन का सिद्धान्त सीधे इटली और राज्यों के सिद्धान्त और व्यवहार पर आधारित था। मार्सिलियो देशभक्त इटालियन था। मार्सिलियो ने पोप का विरोध किया है। इस सम्बन्ध में उनकी स्थिति बहुत कुछ दाते की तरह है। इस कार्य के लिए उसे जर्मनी जैसे किसी विदेश से प्रेरणा ग्रहण करने की जरूरत नहीं थी। पोप ने इटली में फूट डाल रखी थी। उसके दो शताब्दियों बाद मॅन्चिवालेसी ने भी पोपसाही का इसी आधार पर विरोध किया था। मार्सिलियो ने साम्राज्य की रक्षा के लिए कुछ नहीं लिखा। उसके निबन्धों का उद्देश्य पोप के साम्राज्यवाद को सम्पूर्ण व्यवस्था को जो इन्फ्लेन्ट तृतीय और धार्मिक विधि के सिद्धान्त के रूप में विकसित हुई थी, नष्ट करना था। उसका उद्देश्य धार्मिक सत्ता की इस शक्ति पर नियंत्रण लागू करना था कि वह लौकिक सरकारों पर परोस या प्रत्यक्ष रीति से वहाँ तक नियंत्रण लागू कर सकती है। इस क्षेत्र में मार्सिलियो मध्य युग के अन्य किन्हीं भी लेखकों से आगे बढ़ा हुआ था। उसने चर्च को राज्य की अधीनता में रख दिया है। मार्सिलियो को पहला इरास्टियन (Erastian) कहना अनुचित न होगा।

मार्सिलियो ने अपने सिद्धान्त का दार्शनिक आधार भरस्तू से प्राप्त किया था। अपनी पुस्तक की प्रस्तावना में उसने लिखा है कि उसके ग्रंथ की मार्सिलियो के उन भाग का पूरक माना जा सकता है जिसमें भरस्तू ने दार्शनिक और नागरिक

1. यह पुस्तक १४२४ में पूरी हुई थी। आधुनिक क्षेत्र में इन्होंने दो संस्करण हुए हैं : *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, edited by C. W. Previtt Orton (Cambridge, 1928), और *Marsilius Von Padua Defensor Pacis*, Herausgegeben Von Richard Scholz (Fontes iuris Germanici antiqui, (Hanover, 1933). १४४२ के आसपास मार्सिलियो ने *Defensor Minor* के नाम से एक छोटी पुस्तक लिखी थी। इस पुस्तक के प्रथम संस्करण का सम्पादन सी० के० ब्रैम्पटन (C. K. Brampton) ने किया था और यह बर्मिंघम से १९२२ में छपा था। रोम ने Defensor Pacis को जो निन्दा की थी, उसमें जॉन ऑफ जंडान (John of Jundun) को जो पेरिस में अध्यापक था और जिसने एवरोइस्ट एष्टियोप से भरस्तू के ऊपर कई टीकाएँ लिखी थी, मार्सिलियो का सहलेखक बन गया था। यह पता लगाने की कि इस पुस्तक का विद्वान ब्रा जॉन का लिखा हुआ है, अनेक बंशियों हुई हैं। इस पुस्तक के दोनों आधुनिक सम्पादक दा मानते हुए भी कि दोनों व्यक्तियों ने सहयोग किया था, रोजी तथा पुस्तक संग्रह की दृष्टि से इसे एक ही लेखक की कृति मानते हैं।

उपन्य के कारणों का विवेचन किया है। उनका कथन है कि अग्रज्जु को एक कारण नहीं मालूम था। यह कारण है पोप का सामर्थ्य के उपाय सर्वोच्च शक्ति का दावा। धर्माधीन पोपों ने हम दावे को विशेष रूप से प्रकट किया है। हम दावे के कारण सम्पूर्ण यूरोप में और विशेष रूप से इटली में भयंकर फूट पड़ गई है। मार्तिलिओ हम बुलाई को दूर करने का प्रयास करता है। उनसे अग्रज्जु के किंग गिडान्त का सबसे अधिक निष्ठा के साथ अनुसरण किया, वह हम धार्मिक निर्मर समाज का गिडान्त था जो अपनी नीतिगत और नैतिक धार्मिकताओं को खुद दूर कर सकता है। लेकिन, हम गिडान्त के आधार पर हमने जो निष्कर्ष निकाला, वह मध्ययुग के अन्य किसी भी अग्रज्जुवादी विचारक में भिन्न था। सम्भवतः, हम अग्रज्जु पर सेंटिन एवेरोइज्म (Averroism) का समर्थन पड़ा हो। तबपि हम मान का कोई प्रमाण नहीं मिलता कि किसी भी पूर्ववर्ती एवेरोइज्म ने विशेषकर वेसित के निष्कर्षों को प्रकट किया हो।¹

सेंटिन एवेरोइज्म की मुख्य विशेषताएँ दो थीं—पूरा प्रवृत्तिवाद और बुद्धिवाद। वह ईसाई शाशासन के निरपेक्ष गत्य को स्वीकार करता था। लेकिन यह हमें दर्शन में शिथिलता प्रदान कर देता था। उनका मंत्र थापन के शिथिलता यह विचार था कि दर्शन के समग्रतया निष्कर्ष धार्मिक सिद्धांतों के शिथिलता प्रतिकूल हो सकते हैं। हमनिष्ठ हमने दोहरे गत्य का प्रतिपादन किया गया है। विशेषकर वेसित में निवेश और शाशासन का पुनर्स्थापन काफी महत्व है। शाशासन की परिभाषा यह है कि हमने हम बिना किसी तर्क के विद्वान् करते हैं।² नीतिशास्त्र के सम्बन्ध में भी एवेरोइज्म एक ऐसी सीविक्ता में विस्थापन करते थे, जो धार्मिक परम्परा के विरुद्ध है। विशेषकर वेसित की भाँति उनका

1. चौदहवीं सदी का पहला चौबई में जॉन ऑफ जेडम (John of Jandun) वेसित में एवेरोइज्म प्रदर्शित का मुख्य प्रतिनिधि था। इससेप अक्सर यह कहा जाता है कि हम प्रकाश के अन्तर्गत, विशेषकर कदाचित् हमारी समीप पर अत्यन्त प्रभाव है। लेकिन, जैसा कि शोल (Scholz) का कहना है, यह मान्यता का कोई कारण नहीं है कि मार्तिलिओ का इतना ही एवेरोइज्म न रहा हो जितना कि जॉन। वेसित के अतिरिक्त पादुशा आ एवेरोइज्म सिद्धांत का प्रमाण केन्द्र था और मार्तिलिओ ने निरवयुक्त कदाचित् अन्वयन किया था। देखिए शोल का सारक्षण, p. III.। सेंटिन एवेरोइज्म के ऊपर पी. ब्लेन्नेट (P. Blandonnet) का *Siger de Brabant 2 Vols., second edition (Louvain, 1912)*। फिर ने निरिच्छ. फॉनरिचर पर हमारा निष्कर्ष है क्योंकि पिरेट ड्योस (Pierre Dubois) ने उसे देता था। (*De recuperatione terre sancte, lect. 132, मैक्सिमम रूप पर कोई एवेरोइज्म दीर्घ नहीं है।*) मार्तिलिओ ग्रॉक ने एवेरोइज्म और वेसित के (एक सीद्धिक रक्ति की समीक्षा के सम्बन्ध का प्रतिपादन किया है "Studien über den Einfluss der Aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von kirche und Staat" *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abtl., 1934, Heft 2.*

2. I, IX, 2.

भी यह विचार था कि संसार के सारे दार्शनिक मिनकर भी प्रदर्शन के द्वारा धर्मरता को सिद्ध नहीं कर सकते।¹ उनका यह भी मत था कि धर्मशास्त्र तर्क-सम्पन्न ज्ञान में कोई वृद्धि नहीं करना। प्रसन्नता ईश्वर की सहायता के बिना ही इस संसार में उपलब्ध होती है और मुक्ति के लिए धर्मशास्त्र के नीतिशास्त्र के अनुसार जीवन व्यतीत करना पर्याप्त है।² इसलिये विवेक के दृष्टिकोण से मानव समाज पूर्णरूप से आत्मनिर्भर है। मासिलिघो कहना भी सिर्फ यही चाहता है कि अपने सत्य के प्रतिरिक्त धर्म के कुछ सामाजिक परिणाम भी हैं। इसलिये, यह जरूरी है कि समाज का धर्म पर नियन्त्रण रहे। भारसिलिघो के प्रकृतियादी धर्मशास्त्र के दृष्टिकोण से आध्यात्मिक हित और परलोक सम्बन्धी हित एक ही हैं। वे तर्क की दृष्टि से असंगत हैं। इसके विपरीत ऐसे नैतिक और धार्मिक धर्म जिनका वर्तमान जीवन पर असर पड़ता है, मानव समाज के नियन्त्रण में आने चाहिए।

राज्य

(The State)

डिकेन्सर पेंसिल के दो मुख्य भाग हैं। पहले भाग में तो धर्मशास्त्र के सिद्धान्तों का विवेचन है। यह विवेचन न तो पूर्ण है और न उसके राजनीतिक दर्शन के सभी पक्षों के साथ न्याय करता है। इसका उद्देश्य पुस्तक के दूसरे भाग के लिए कुछ आधार प्रदान करना है। इन आधारों को लेकर ही मासिलिघो चर्च, पुरोहिताई के कार्यों, उनके नागरिक सत्ता से सम्बन्ध और इन मामलों को न समझने के कारण पैदा होने वाली बुराइयों आदि के बारे में अपने निष्कर्ष प्रस्तुत करता है। इस पुस्तक का एक तीसरा भाग भी है। यह भाग बहुत छोटा है और इसमें पहले दो भागों में निरूपित सिद्धान्तों के आधार पर ४२ निष्कर्ष दिये गए हैं।

धर्मशास्त्र का अनुसरण करते हुए मासिलिघो ने राज्य को एक ऐसी मजबूत सत्ता बताया है जिसके विभिन्न भाग उसके जीवन के लिए आवश्यक कार्य करते हैं। उसका स्वास्थ्य या क्षान्ति तभी तक रहती है जब तक कि उसके विभिन्न भाग अपने कार्यों को सुचारु रूप से करते रहते हैं। जब कभी कोई भाग अपना कार्य ठीक से नहीं करता अथवा दूसरे भाग के कार्य में हस्तक्षेप करता है तभी संपन्न पैदा हो जाता है। मासिलिघो ने यह भी माना है कि नगर परिवार से ही बनता है। नगर एक पूर्ण समाज है। वह थोड़ा जीवन की समस्त आवश्यकताएँ पूरी करता है। लेकिन, थोड़ा जीवन के दो अर्थ हैं। इसका एक अर्थ है इस जीवन में थोड़ा और दूसरा अर्थ है आगामी जीवन में थोड़ा। पहले अर्थ के अनुसार विवेक द्वारा दर्शन

1. I, IV, 3

2. See Martin Grabmann, "Der Lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen weltanschauung" *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Abtl. 1931, Heft 2.

का समुचित अध्ययन होना चाहिए। दूसरे धर्म के अनुसार ज्ञान साक्षात्कार पर निर्भर है और वह केवल विश्वास के द्वारा ही प्राप्त होता है। विवेक यह बताता है कि धार्मिक और व्यवस्था के लिए नागरिक शासन की आवश्यकता है। लेकिन, समाज में धर्म की भी आवश्यकता है। उद्योग इस जीवन में भी उपयोग है और दूसरे जीवन में भी। आगे चलकर मार्क्सलिस्मो ने समाज का निर्माण करने वाले विभिन्न वर्गों प्रथम वर्गों का विश्लेषण किया है। समाज में विद्या और कारीगर हैं जो शासन के लिए आवश्यक, भौतिक पदार्थों और राज्य का प्रबन्ध करते हैं। इनके प्रतिद्वन्द्व समाज में विद्याहीन, पदाधिकारी और पुरोहिता हैं जो वास्तव में राज्य का निर्माण करते हैं। अन्तिम वर्ग पादरियों का है। यह कुछ कठिनाई उत्पन्न करता है, समाज में इसका क्या वास्तविक स्थान हो, इस सम्बन्ध में काफी मतभेद है। इसका कारण यह है कि धर्म ने दो उपयोग हैं। धर्म का परलोक सम्बन्धी कार्य प्रुद्धि के द्वारा समझ में नहीं आता। तथापि, ईसाई और गैर-ईसाई सभी लोगों ने यह स्वीकार किया है कि समाज में एक वर्ग ऐसा जरूर होना चाहिए जिसका काम पूजा-पाठ करना हो। ईसाई पादरियों और अन्य पादरियों में यह अन्तर है कि ईसाई धर्म सच्चा है लेकिन अन्य धर्म सच्चे नहीं हैं। लेकिन दर्शन के दृष्टिकोण से इस बात का कोई महत्व नहीं है। मार्क्सलिस्मो ने ईसाई पादरियों के कार्यों के सम्बन्ध में निम्न-लिखित विचार प्रस्तुत किया है —

“पादरियों का काम देवी-पूजा का ध्यान प्रप्त करना और केंपी शिक्षा देना है जो धर्म-शास्त्रों के अनुसार विश्वास के लिए, कार्य के लिए प्रथम निवारण के लिए है। इसका उद्देश्य शासक मुक्ति प्राप्त करना और दुःख से बचना है।”

यह सही है कि मार्क्सलिस्मो ने धर्म का अनुकरण किया है, लेकिन उसने निष्कर्ष मध्य युग के अन्य विषयों परस्परवर्ती विचारक से भिन्न है। जहाँ तक धर्म का सम्बन्ध है, उसने यूनानी दर्शन के प्रकृतिवाद से पूरा लाभ उठाया है। लेकिन, उसने पार्सिडिक्स में धर्म के प्रति प्राकृतिक सत्य का समर्थन कर उसकी अनुप्राप्ति की है। मार्क्सलिस्मो ने ईसाई धर्म को अतिप्राकृतिक और धार्मिक वर्गों से परे बताया है। सेंट थॉमस ने विवेक और अज्ञान में समन्वय स्थापित करने की कोशिश की है। इस दृष्टि से मार्क्सलिस्मो और सेंट थॉमस में काफी फर्क है। मार्क्सलिस्मो ने धार्मिक शक्ति के अधिकारों और बल्लियों को जॉन रॉबर्ट पेरिंग की अपेक्षा नहीं अधिक मर्यादित किया है। मार्क्सलिस्मो ने निष्कर्ष के व्यावहारिक महत्व के बारे में जितना कहा जाए, थोड़ा है। शासक मुक्ति के लिए थोड़ा और विद्वान आवश्यक हो सकते हैं। लेकिन सीनिक दृष्टिकोण से उनका कोई महत्व नहीं है। चूंकि विन्यास तर्कहीन है, इसलिये तर्कवृत्त साधनों और साधनों पर विश्वास करते समय उत्तरा कोई स्थान नहीं है। यह बात कुछ इसी तरह की है जैसा कि यह कहना कि सीनिक प्रयोगों पर उनके गुण-दोषों के अनुसार ही विचार करना पड़ता है। इन प्रयोगों के सम्बन्ध में विचार करते समय थोड़ा या विश्वास की पूर्वाप्राप्तिक है।

राजनीति दृष्टि से मार्सिलियो के निष्कर्ष का महत्वपूर्ण यह है कि लौकिक सम्बन्धों में पादरी वर्ग समाज में अन्य वर्गों के साथ एक वर्ग है। मार्सिलियो लौकिक दृष्टिकोण से ईसाई पादरियों को अन्य पादरियों की भाँति ही समझता है क्योंकि ईसाई पादरियों की शिक्षा भी तर्कों से परे होती है और वे बात भावों और भावों से ही सम्बन्ध रखती है। इसलिए, राज्य को लौकिक मामलों में पादरियों पर कभी प्रकार नियन्त्रण रखना चाहिए जिस प्रकार वह दृष्टि पक्ष या धार्मिक पर नियन्त्रण रखता है। प्राधुनिक सभ्यता में धर्म एक सामाजिक तत्त्व है। वह भौतिक व्यवस्था का उपयोग करता है और इसके कुछ सामाजिक परिणाम निकालते हैं। इन दृष्टियों से उस पर समाज का बर्तन ही नियन्त्रण होना चाहिए जैसा कि धर्म मानव हितों पर होता है। जहाँ तक उसकी सच्चाई का सम्बन्ध है, इन बातों में विवेकपूर्ण मनुष्यों में कोई मतभेद नहीं हो सकता। विवेक और विश्वास का यह पृथक्करण धार्मिक सन्देहवाद का पूर्वजामी है। वह लौकिकता का प्रतिपादक है, जो धर्म-विरोधी भी है और ईसाई विरोधी भी। मार्सिलियो ने इन पूर्ण धार्मिक हितों की सीधी धारणा नहीं की है जिनकी चर्च अभिवृद्धि करता है और जिन्हें ईसाई मानव जाति ने धर्म हित समझते हैं। ये चीजें इतनी पवित्र हैं कि इन्हें दुष्ट की तराजू पर नहीं तोला जा सकता। लैमिन व्यवहार में अत्यन्त पवित्र और अत्यन्त दुष्ट में कोई घन्तर नहीं है। चर्च, जहाँ तक वह लौकिक मामलों से सम्बन्ध रखता है, हर तरह लौकिक राज्य का एक भाग है।

विधि और विधायक

(Law and the Legislator)

मार्सिलियो (Marsilio) ने धार्मिक चलकर अपनी विधि की परिभाषा में धार्मिक तथा लौकिक का धार्मिक भेद विस्तार से बताया है। डिफेंसर पैसस (Defensor Passus) में उसने विधि के चार भेद बताए हैं। तथापि, महत्वपूर्ण बात ईसाई विधि (divine law) और मानवी विधि की है। उसने कुछ समय बाद Defensor Minor ग्रन्थ लिखा। इस पुस्तक में मार्सिलियो ने धर्म के लौकिक वारीकी से व्यक्त किया। उसके विचार से विधि के दो ही मुख्य भेद हैं—ईसाई विधि और मानवी विधि।

“ईसाई विधि लीगे ईस्टर् का आदेश है। इसमें मनुष्य के सोच-विचार के लिए ज्यादा जगह नहीं है। ईसाई विधि में मनुष्य को बताया जाता है कि वह क्या कार्य करे और क्या कार्य न करे। इस विधि में मनुष्य को सर्वश्रेष्ठ साध्य प्राप्त करने अथवा अशुभ-सन्तान के लिए वादनाय परिस्थितियों के निवारण का उपाय भी बताया जाता है।”¹

“मानवी विधि नागरिकों ने सम्पूर्ण समुदाय का भवना उसके प्रवृत्त भाग का आदेश है। जो लोग विधि को बनाने की शक्ति रखते हैं, वे सोच-विचार के परचाइ इस विधि को ठीक करते हैं। मानवी विधि में मनुष्य को बताया जाता है कि वह इस संसार में क्या कार्य करे और क्या कार्य न करे। इस विधि में मनुष्य को सर्वश्रेष्ठ साध्य प्राप्त करने अथवा इस संसार के लिए वादनाय

परिवर्तितियों के निर्माण का भी उपाय बताया जाता है। मानवी विधि एक ऐसा आदेश है जिसका उल्लंघन करने पर उल्लंघनकर्ता को इस सतर में दण्ड मिलता है।¹

इन परिभाषाओं में दोनों विधियों के भेद का आभासर उनके उल्लंघन पर दिए जाने वाले दण्ड का भेद है। देवी विधि का आधार यह है कि उसका दण्ड या पुनर्यार भागाधी जीवन में ईश्वर प्रदान करता है। इसका अभिप्राय यह है कि उसके उल्लंघन पर इस लोक में नहीं, प्रत्युत् परलोक में दण्ड मिलता है। इसलिए, मानवी विधि ईश्वरीय विधि से उत्पत्ती है। ऐसा कोई नियम जिसमें सामाजिक दण्ड मिलता हो, स्वतः ही मानवी विधि है। उसका निर्माण मनुष्य ही करते हैं। यह बात धाद के तर्कों के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि पादरियों की आध्यात्मिक शिक्षा में कोई सत्ता या शक्ति नहीं है। इसका कारण यह है कि पादरियों की शिक्षा को बलपूर्वक लागू नहीं किया जा सकता। इस शिक्षा को बलपूर्वक सभी लागू किया जा सकता है जब कि कोई मानवी विधायक पादरियों को शक्ति सौंप दे। मार्तिलिखो की विधि सम्बन्धी परिभाषाएँ असाधारण ही हैं क्योंकि वे धादेन तथा अनुशास्त्र को, विधायक की इच्छा को और अपनी इच्छा को लागू करने की उसकी शक्ति को महत्व देती हैं। यह यह स्वीकार करता है कि विधि संहिता सत्ता से निकलती है और उसका उल्लंघन होने पर दण्ड मिलता है। मार्तिलिखो का विधि सम्बन्धी विवेचन धर्मता के विधि सम्बन्धी विवेचन से मिलकुल उल्टा है। धर्मता के देवी विधि और मानवी विधि को एक ही माना था। उसने इस बात पर भी जोर दिया था कि मानवी विधि प्राकृतिक विधि से निकलती है।

इस प्रकार, विधि के लिए विधायक की आवश्यकता है। इसके बाद मार्तिलिखो का दूसरा प्रश्न है कि मानवी विधायक कौन है। इस प्रश्न का उत्तर हमें उसके राजनैतिक दर्शन के मुख्य तत्व पर ला देता है

“विधायक अथवा विधि का प्रथम और अन्तिम बुद्धिमत्पूर्ण कारण जनता अथवा नागरिकों का सम्पूर्ण समुदाय अथवा उनका प्रत्येक भाग है। वह अपने आदेश और निर्णय से अथवा सामान्य सत्ता का इच्छा से निश्चित राष्ट्रपति में यह व्यवस्था देता है कि मनुष्य मनुष्य कार्य करें और मनुष्य कार्य न करें। यदि मनुष्य विहित कर्तव्यों का उल्लंघन करने हैं, तो उन्हें दण्ड मिलता है।”²

मानवी विधि जनता के सामूहिक कार्य से उत्पन्न होती है। जन-समुदाय अपने सदस्यों के आचरण का नियन्त्रण करने के लिए कुछ नियमों की व्यवस्था कर देता है। इसी बात को उल्टे रूप में यो कहा जा सकता है कि राज्य उन मनुष्यों का समुदाय है जो एक निश्चित विधि संहिता का पालन करते हैं।³ परिणाम एक ही निकलता है चाहे हम राज्य के द्वारा विधि की परिभाषा करें और चाहे विधि

1. *Defensor Minor*, i, 4.

2. *Defensor Pauc*, i, XII, 3.

3. *Defensor Minor*, XII, 1.

के द्वारा राज्य की। दोनों ही परिस्थितियों में एक ऐसी सामूहिक सत्ता की व्यवस्था है जो अपने सदस्या के व्यवहार को नियन्त्रित कर सके। विधि सम्बन्धी सत्ता का स्रोत सदैव ही जनता अथवा उसका प्रबुद्ध भाग होता है। हाँ, यह उम्मीद है कि यह घरा-घभी-घभी आयोग के द्वारा अथवा साम्राज्य की स्थिति में उच्च द्वारा कार्यशील हो सकता है। इस व्यवस्था में सत्ता सौंप दी जाती है। यह विद्वान् नगर राज्य में सामान्य था। एथेंस में जूरी की 'एदिनियन्त' के नाम से सम्मोहित किया जाता था। रोमा सम्राट की विधायी शक्ति ने आस्थान में भी इसी विद्वान् का प्रयोग होता था। मध्य युग का एक रिवाज यह भी था कि सम्पूर्ण देश को ससद् में निहित माना जाता था। मार्सिलियो का विचार था कि जनता के विधान में रीति-रिवाज भी शामिल रहते हैं। वह रीति रिवाजों को भी विधि का एक अंग मानता था। एक दूसरा शब्द जो भ्रामक हो सकता है प्रबुद्ध भाग (*Parti Valerius*) है। इसमें द्वारा ही विधायक निश्चय करता है। कुल आलोचकों ने इसे सरागात यदुमत समझा है। लेकिन, वास्तव में यह सत्यागत बहुमत नहीं है। मार्सिलियो (*Marsilio*) ने अपनी परिभाषा को इन शब्दों में रखा है "मैं कहता हूँ कि समाज में सत्ता तथा गुणवत्ता दोनों की दृष्टि से प्रबुद्ध भाग की ओर ध्यान दिया जाना चाहिए।" उसका अभिप्राय जनता के उस भाग से था जिसका सबसे अधिक महत्व हो। यह वह नहीं चाहता था कि प्रत्येक व्यक्ति को एक ही माना जाए। समाज के मूर्धन्य व्यक्ति जनताधारण की अपेक्षा अधिक महत्व रखते हैं। तथापि, सत्ताधारी का थोड़ा-सा महत्व तो होता ही है। इस विचार पर निश्चित भ्रष्ट सत्ता मध्ययुग की छाया है।

मार्सिलियो का विचार है कि शासन के कार्यांग और स्थापना नागरिक समुदाय द्वारा बनाए जाते हैं या निर्वाचित होते हैं। प्रत्येक राज्य में निर्वाचन की प्रणालि-प्रणालि पद्धति है। लेकिन, कार्यकारी की सत्ता हर जगह सम्पूर्ण समाज के विधायी कार्य द्वारा प्राप्त होती है। इसलिए, यह आवश्यक है कि इस सत्ता का प्रयोग विधि के अनुसार ही और इसके अधिकार और कर्तव्य जनता द्वारा निर्धारित हो। कार्यांग को यह देखना चाहिए कि राज्य का प्रत्येक अंग सम्पूर्ण समाज के हित के लिए अपना-अपना कार्य उचित ढंग से करे। यदि कार्यांग अपना यह कार्य ठीक से न कर सके, तो जिस सत्ता ने धर्मात् जनता ने उसे निर्वाचित किया था, वह उसे धपदस्य भी कर सकती है। मार्सिलियो आनुवंशिक सम्राट की अपेक्षा निर्वाचित सम्राट को ज्यादा पसन्द करता है। यहाँ भी उसका ध्यान नगर-राज्य की ओर था, साम्राज्य की ओर नहीं। मार्सिलियो ने साम्राज्य के बारे में बहुत कम विचार किया है। लेकिन, सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि कार्यांग चाहे जिसका सर्वाधिकार हो, उसे एकीकृत और सर्वोच्च होना चाहिए जिससे कि उसकी शक्ति किसी भी गुट की अपेक्षा अधिक हो और वह विधि के प्रशासन में एक इकाई के रूप में कार्य कर सके। एक पण्डित सत्ता होने के नाते राज्य में यह एकता अत्यन्त

1. शुरू के मुद्रित सन्दर्भों में *et qualitate* शब्द नहीं थे। इन शब्दों के अर्थ के लिए देखिए MacIlwain, *op. cit.*, pp., 300 ff.

आवश्यक है। इसके अभाव में राज्य में सधर्म और मध्यवस्था अवश्यम्भावी है। मध्य-युगीन शासन में इस एकता का अभाव था। मार्सिलिओ के सिद्धान्त का यह अर्थ एकता के इसी अभाव की और तथा लौकिक और धार्मिक अदालतों के दुहरे धनाधिकार के कारण उठने वाली कठिनाइयों की ओर संकेत करता है। मार्सिलिओ ने अपनी पुस्तक के दूसरे भाग में आध्यात्मिक सत्ता का विवेचन किया है। इस विवेचन के लिए राज्य की एकता का विचार आवश्यक है।

मार्सिलिओ के प्राकृतिक धर्मशास्त्र और राजनैतिक समाज की यही रूपरेखा है। यह विभिन्न वर्गों से मिलित एक सामंजस्य सत्ता है। इसमें ऐसी भीनिक और नैतिक सभी चीजें शामिल हैं जो नागरिकों के लौकिक जीवन और कल्याण के लिए आवश्यक हैं। उसकी विधि निर्माण की शक्ति एक ऐसे निगम की शक्ति है जो सम्पूर्ण के हित के लिए अपने अंगों पर नियन्त्रण रख सकता है। उसकी कार्यकारी शक्ति निगम की अभिकर्ता है। राज्य की एकता के लिए जो भी आवश्यक होता है कार्यकारी शक्ति उसे करती है। इस एकता के कारण धनाधिकार धर्मशास्त्र की शक्ति वितरण के कोई मतभेद नहीं हो पाते। लौकिक दृष्टि से समाज पूर्णतः आत्मनिर्भर और पूर्णतः सार्वभौमिक है। वह प्रत्येक दृष्टि से अपने जीवन की अपनी सम्पत्ति का सहायक है। यदि नागरिकों का कोई आध्यात्मिक कल्याण होता है, तो यह दूसरे सत्ता में और दूसरे जीवन में सम्भव है। राज्य का इस आध्यात्मिक कल्याण पर कोई नियन्त्रण नहीं है। मानव समाज तथा उसने शासन के सम्बन्ध में इस प्रकार विचार कर चुकने के उपरान्त मार्सिलिओ अपनी पुस्तक के वास्तविक उद्देश्य पर आता है। वह अब उस आध्यात्मिक जीवन पर विचार करता है जिसे धर्म ने गलत समझा था। इस आधार पर वह आत्मनिर्भर समाज के कार्यों में आध्यात्मिक सत्ता के हस्तक्षेप को अनुचित ठहराता है और इस प्रकार गृहयुद्ध के उस सबसे बड़े कारण का उद्घाटन करता है, जिसका परस्तु तक दो ज्ञान न था।

चर्च और धर्मशास्त्र

(Church and the Clergy)

चूंकि निगम समाज (Corporate Community) के प्रत्येक पदाधिकारी को जनता के आदेश (mandate) के द्वारा ही शक्ति प्राप्त होती है, अतः यह स्पष्ट है कि धर्मशास्त्रों को बलप्रयोग की कोई शक्ति प्राप्त नहीं है। यदि वे इस शक्ति का प्रयोग करते हैं तो वे निश्चित शक्ति के प्रतिनिधियों के रूप में कार्य करते हैं। जिस समय मार्सिलिओ ने लिखा था उस समय अनेक नम्रार्थ धार्मिक विधि द्वारा विनियमित होते थे। धर्मशास्त्र धार्मिक कार्य करने के लिए एक विनियमित वर्ग है। धर्म किसी वर्ग की भाँति वे भी विनियमों के अधीन हैं। मानवी विधि का उल्लंघन करने पर अन्यायपूर्ण की भाँति उन्हें भी नागरिक अदालतों को सौंपा जा सकता है। मानवी विधि के अन्तर्गत आध्यात्मिक अपराध जैसी कोई चीज नहीं है। इन अपराधों का निर्णय ईश्वर भावी जीवन में करता है। इनके लिए दंड भी मृत्यु के पदवाही ही मिल सकता है। यदि आध्यात्मिक अपराधों के लिए इन सत्ता में दंड मिलता

है, और अभी-अभी मिलता भी है, तो यह दंड मानवी विधि के अन्तर्गत हो दिया जाता है। इस अवस्था में ये अपराध स्वतः ही मानवी विधि के विरुद्ध पराध हो जाते हैं। यदि नास्तिकता के लिए इस समार में दंड दिया जाता है, तो वह एक नागरिक अपराध है। उसका धार्मिक दंड सिर्फ भर्त्सना (damnation) है। लेकिन, यह न धर्माचार्य कर सकते हैं और न मानव व्यापारी। मासिलिघो ने यहना है कि धर्म यहिप्यार भी सिविल शक्ति ने हाथ में ही रहता है। सत्रे में, उसका सिद्धान्त धार्मिक विधि को अलग से कोई विशिष्ट क्षेत्राधिकार नहीं देता। जहाँ तक वह दैवी विधि है, उसके दंड परलोक में ही मिलते हैं। यदि उसे इस समार में ही दंड मिलते हैं, तो वह मानवी विधि का ही एक भाग है और ईश्वर लौकिक समाज के ही अन्तर्गत है। मासिलिघो ने धर्माचार्य के कर्तव्य की तुलना धिक्कृत की सलाह से की है। धार्मिक सत्कारों को करने के प्रतिरिक्त धर्माचार्य केवल सलाह और उपदेश ही दे सकते हैं। वे दुष्टों को डाँट-छपट सकते हैं और बता सकते हैं कि पाप ने अभी परिणाम क्या होगा। लेकिन, वे किसी मनुष्य को तपस्या करने के लिए बाध्य नहीं कर सकते। मासिलिघो ने धार्मिक और धार्मिक शक्ति को वैधानिक शक्ति से अलग करने पर जिनना जोर दिया है, उसी मध्ययुग के अन्य किसी लेखक ने नहीं दिया है।

मासिलिघो ने चर्च की लौकिक शक्ति को नष्ट करने पर भी बारी जोर दिया है। चर्च के पास अपनी कोई सम्पत्ति नहीं होती। धार्मिक सम्पत्ति अनुदान अथवा राजसहायता के रूप में होती है, जो राज्य चर्च को सार्वजनिक उपासना के व्यय के लिए देता है। पियरे डुबोइस (Pierre DuBois) ने भी इस प्रकार की योजना प्रस्तुत की थी। वह इसे पोप तथा फ्रांस के राजा के बीच बरार के हाथ पूरा करना चाहता था। मासिलिघो ने यह निष्कर्ष अपने आत्मनिर्भर समाज के सिद्धान्त द्वारा ही निकाल लिया है। मासिलिघो के विचार से धर्माचार्यों को न ही दत्ता (tithes) ही मिलना चाहिए और न उन्हें कराधान (taxation) से ही छूट मिलनी चाहिए। धार्मिक सम्पत्ति की भाँति धार्मिक पद पर भी लौकिक धर्म-कारियों का ही नियन्त्रण है। उसका यह भी मत है कि धर्माचार्यों को धार्मिक इश्वर करने के लिए उस समय तक बाध्य किया जा सकता है जब तक कि उन्हें आजीवन प्राप्त होती रहती है। लौकिक शासन पोप से लेकर नीचे तक के प्रत्येक धार्मिक पदाधिकारी को अपेक्ष कर सकता है। लेविस (Lewie) ने १३२७-३० के बीच में अपने रोमन अभियान के समय चर्च की निन्दा की थी और रोम की एक भीषण के मत की सहायता से एक पोप विरोधी के निर्वाचन का प्रयास किया था। उस समय यह कहा गया था कि लेविस ने यह कार्य मासिलिघो की सलाह से किया है और यह डिफेंसर फेसिस (Defensor Fidei) की शिक्षाओं की व्यावहारिक रूप देने की चेष्टा है। यह विचार कि मासिलिघो का राजनैतिक दर्शन धार्मिक स्वतन्त्रता की रक्षा करने का प्रयास करता है, बिलकुल गलत है। धर्मसुधार काल के राष्ट्रीय निरंकुश शासन किसी विधि-निषेध को नहीं मानते थे। वे मासिलिघो के सिद्धान्त को सीमा तक जाने को तैयार नहीं थे। मासिलिघो के सिद्धान्त का प्रभाव तो

यह था कि धर्म को पूरी तरह से सौकिक शक्ति के नियंत्रण में रख दिया जाए।

समाधि, यह कहना सही नहीं है कि मासिलियो धर्म को राज्य की एक शाखा मान समझता था। इसका अधिप्राय यह होता कि जिसने राज्य है, उसने ही धर्म है। १३२४ में मासिलियो जैसे सन्देशवादी तक को राष्ट्रीय धर्म का विचार बड़ा आश्चर्यजनक लगता; प्रत्येक स्वतन्त्र नगर के लिए तो असंग-असंग धर्म की बात ही दूसरी थी। उसका सिद्धान्त धार्मिक संगठन की विशेषकर पोप की सर्वोच्च सत्ता (plenitudo potestatis) की कठोर आलोचना करता है। लेकिन, यह इस बात को मानता है कि साम्प्रदायिक प्रयोजनों के लिए और साम्प्रदायिक प्रश्नों का निराकरण करने के लिए धर्म को सौकिक समाज से युक्त संगठन की आवश्यकता है। लेकिन यह समस्या कुछ सैद्धान्तिक और व्यावहारिक कठिनाईयाँ सही कर देती है। इसका कारण यह था कि सार्वदेशिक धर्म छोटे-छोटे धार्मिक निर्भर समाजों, विशेषकर नगर-राज्यों के साथ मेल नहीं खाता। मासिलियो (Marsilio) ने अपने राजनीति-दर्शन में नगर-राज्यों की ही कल्पना की है। यह समझ में नहीं आता कि स्वतन्त्र पद-सोपान के बिना धर्म को किस प्रकार संगठित किया जा सकता है। यदि धर्म के साम्प्रदायिक निराकरण अपने परिपालन के लिए निशिष्ट सौकिक सत्ताओं पर निर्भर रहें, तो भी धर्म का संगठन मुश्किल है। अपने से बाद के धर्मिक प्रोटेस्टेंटों की भाँति मासिलियो की भी यह स्थिति थी कि उसे समस्त धार्मिक प्रश्न व्यक्तिगत निराकरण पर छोड़ देने चाहिए थे और धर्म को एक विशुद्ध ऐच्छिक संगठन समझना चाहिए था। लेकिन, यदि मासिलियो चौदहवीं सताब्दी में एक ऐसा निष्कर्ष नहीं निकाल सता, जिसे प्रोटेस्टेंट सौलहवीं सताब्दी में नहीं निकाल सके थे, तो इसके कोई आश्चर्य की बात नहीं है। उसके युग में धर्म के असन्तुष्ट तत्त्व अधिक-से-अधिक यही सोच सकते थे कि धर्म की जनरल काउंसिल ही धर्म की गुराहियों को दूर करे।

मासिलियो के विचार से धार्मिक पद-सोपान की उन्नति भी मानवी है। उसकी सत्ता का आधार भी मानवी विधि है। जहाँ तक उसके सांसारिक पदों और अधिकारों का सम्बन्ध है, वह पूरी तरह राज्य के नियंत्रण में रहता है। इसलिए, पद-सोपान (hierarchy) अथवा पुरोहित वर्ग भी धर्म नहीं है। धर्म का निर्माण समस्त ईसाई धर्मावलम्बियों से, चाहे वे जनसाधारण हो या पादरी, होता है। इस प्रकार, मासिलियो ने किसी-न-किसी रूप में एक ही समाज के दो संगठनों की ईसाई परम्परा को जारी रखा, हालाँकि उसने धर्म से उसकी वस्तुप्रयोग की शक्ति को छीन लिया। मासिलियो का कहना है कि जनसाधारण तक धर्म ने आदमी (irlecelesiastical) है। मासिलियो का यह विचार मार्टिन लूथर (Martin Luther) ने 'ईसाई मनुष्य का धर्मतत्त्व (the priesthood of the christian man)' की भाव दिला देता है। चूँकि धर्मावलम्बी में पद सम्बन्धी समस्त भेद मानवी साधनों द्वारा उत्पन्न होते हैं, इसलिए, साम्प्रदायिक स्वरूप की दृष्टि से सभी धर्मावलम्बी बराबर होते हैं। बिना या पोप में ऐसा कोई साम्प्रदायिक गुण नहीं है, जो कि साधारण पादरियों में नहीं होता। उनका धर्मावलम्बी का स्वरूप जिसके कारण वे धार्मिक संस्कार करते हैं, एक रहस्यवादी तत्त्व है। वह सोचे ईश्वर से अलग ईसा

से आता है। उसकी सम्पत्ति सासारिक नहीं है। इसके साथ किसी प्रकार की नौटिक शक्ति भयवा पद भी नहीं जुड़ा है। इस प्रकार, मासिलियो ने एक ऐसे तर्क को सामान्य रूप में उपस्थित किया जिसका जॉन ऑफ पेरिस (John of Paris) ने भी प्रयोग किया था। जॉन ऑफ पेरिस ने इस तर्क के प्रयोग द्वारा पों को धार्मिक दृष्टि से अन्य पादरियों के बराबर ही माना था। उसने चर्च के सत्र से पोप की प्रभुसत्ता को समाप्त कर दिया था। उसने यह नहीं माना कि पोप के उत्तराधिकारी के रूप में पोप को कोई शक्ति प्राप्त है भयवा पोप अन्य देवदूतों के बराबर है। उसने ऐतिहासिक विस्लेषण के आधार पर इस विचार का स्पष्टन किया है कि पोप अभी रोम में रहा था भयवा वह विस्थापित था। रोम के चर्च को प्रधानता का कारण उसने यह ठहराया है कि वह साम्राज्य की राजधानी में स्थित था।

मासिलियो ने धार्मिक संगठन और पोप की धार्मिक शक्तियों को तो अस्वीकार किया ही है। उसने धर्म के धार्मिक पक्ष को भी कम महत्व दिया है। वह आन्तरिक अनुभूति को ही वास्तविक धर्म स्वीकार करता है। यह कहना सही है कि यह मासिलियो का विश्वास है भयवा यह एक ऐसे बुद्धिवादी की प्रवृत्ति को प्रकट करता है जो धर्म के क्षेत्र को अधिक-से-अधिक सकीर्ण रखना चाहता है। परन्तु स्वकृति, तपस्या, विलास, पापमोचन और धर्म-बहिष्कार जैसे विषयों में उसने इस बात पर बार-बार जोर दिया है कि पाप के लिए प्रायश्चित्त और ईश्वर के द्वारा क्षमा—ये दो ही बातें आवश्यक हैं। इनके बिना बाहरी धार्मिक संस्कार व्यर्थ हैं। यदि किसी पापी को ईश्वर का अनुग्रह प्राप्त हो जाता है, तो धार्मिक संस्कार के बिना भी व्यक्ति पाप से छूट जाता है। मासिलियो ने धार्मिक विधि के प्रति भी बड़ी विरोध प्रकट किया है जो उसके समकालीन दांते (Dante) और विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) ने और उसके बाद लूथर (Luther) ने प्रकट किया था। वह बाइबिल को भयवा न्यू टेस्टामेंट (New Testament) को धार्मिक साक्षात्कार का और इसलिए दैवी विधि का एक मात्र स्रोत समझता था। उसके विचार से पोप की विधियाँ दैवी विधि का पक्ष नहीं हैं। यदि उन्हें समाज का अनुमोदन प्राप्त हो जाता है, तो वे मानवी विधि का ही एक भेद हो सकती हैं, इसलिए, बाइबिल में दिए गए विचार ही भुक्ति के लिए आवश्यक हैं। बाद की प्रोटेस्टेंट विचारधारा पर इन विचारों का काफी प्रभाव पड़ा था। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि मध्ययुग की पूर्ववर्ती दो सतान्दियों ने रिफॉर्मेशन (Reformation) के लिए किन प्रकार भूमि तैयार कर दी थी।

जनरल काउंसिल

(The General Council)

मासिलियो ने ईसाई धर्म के एक ऐसे तत्त्व को अवश्य स्वीकार किया है जिसके सम्बन्ध में चर्च अविकारपूर्वक बोल सकता है। इस तत्त्व के लिए एक मानवी सत्ता की आवश्यकता है। चौदहवीं और पन्द्रहवीं सतान्दियों के अन्य कई विचारक भी चर्च की शक्तियों से परिचित थे। उन्होंने जनरल काउंसिल का

प्राथम्य लिया था। उनके चरण-विह्वो पर चलते हुए मासिलिप्रो ने भी जनरल कौंसिल की मान्यता दी है। उसने विचार से जनरल कौंसिल चर्च के विविध विवादों को हल करने वाली सस्था है। उसका मत है कि चर्च तथा अन्य धर्माधिकारी केवल मनुष्य ही हैं। उन्हें धार्मिक विवादों के निर्णय का अन्तिम अधिकार नहीं होना चाहिए। वह यह अधिकार सामूहिक रूप में सम्पूर्ण चर्च को यथवा प्रपेक्षाकृत सहीरूप से जनरल कौंसिल को देने के लिए प्रस्तुत है। मासिलिप्रो के राजदर्शन में यही एक ऐसा स्थल है जहाँ वह बुद्धि तथा धर्म में कुछ समन्वय स्थापित करने का प्रयास करता है। मासिलिप्रो का मत था कि जनरल कौंसिल में प्रेरणा और वियेक का समन्वय हो जायेगा। इस समन्वय के कलत्वरूप बाइबिल में निहित ईवी विधि की ठीक-ठीक व्याख्या हो सकेगी और जहाँ कहीं कुछ विवाद सठेंगे, उनका समाधान हो सकेगा। इस प्रश्न पर विलियम ग्रॉफ भोकम (William of Occam) मासिलिप्रो की प्रपेक्षा अधिक स्पष्ट था। विलियम का मत था कि कौंसिल भी एक मानवी सस्था है। इसलिए, धर्म के मामले में वह भी वैसे ही चलती कर सकती है जैसे कि पोप। इसलिए, मासिलिप्रो का चर्च सम्बन्धी सिद्धान्त उसके सम्पूर्ण दर्शन में एक पैबंद मौजूम पड़ता है। वह अपने राजनैतिक दर्शन की एक प्रवृत्ति चर्च के ऊपर भी लागू करता है। उसका विचार है कि जिस प्रकार एक राज्य के सम्पूर्ण नागरिक एक निगम का रूप धारण करने हैं, उसी प्रकार सम्पूर्ण ईसाई धर्मावलम्बी भी एक निगम का निर्माण करते हैं। जनरल कौंसिल राजनैतिक कार्यपालिका की भाँति उसकी प्रतिनिधि है। कठिनाई यह है कि इस हस्तांतरण के कारण नागरिक दो निगमों के सदस्य हो जाते हैं। एक और तो वे अपने राज्यों के और दूसरी और सावंधीम चर्च के सदस्य होते हैं। लेकिन, मासिलिप्रो के समाज सम्बन्धी सिद्धान्त में इस दुहरी नागरिकता का कोई संकेत नहीं है। वह इस समय के प्रति एक रिमायन मात्र है कि मासिलिप्रो का सिद्धान्त उसके समय के समाज की प्रपेक्षा जिसमें उसने इसे लागू किया था, अधिक सौकिक था। सगठन की दृष्टि से उसने चर्च और राज्य के बीच यह भेदक रेखा खींची है कि कौंसिल एक प्रतिनिधिम सस्था है। उसका प्रस्ताव है कि ईसाई जगत के समस्त मुख्य शक्ति अपने पासको के निर्देश के अनुसार अपने प्रतिनिधियों की धुनेंगे। ये प्रतिनिधि ईसाई जनसंख्या के अनुपात में होंगे। इन प्रतिनिधियों में धर्माचार्य और जनताधारण दोनों ही होंगे। इन लोगों का जीवन सदाचार मुक्त होमा और ये ईवी विधि के निष्ठाव पण्डित होंगे। ये अपने पासकों के प्रादेशानुसार किसी सुविधाजनक स्थान में सम्मेलन होंगे। ये बाइबिल की शिक्षाओं की ध्यान में रखते हुए धार्मिक विवादों को यथवा धार्मिक प्रथाओं सम्बन्धी ऐसे विवादोत्पन्न प्रश्नों पर विचार करेंगे, जिनसे ईसाइयों के बीच कलह उत्पन्न होने की सम्भावना हो। उनके निर्णय सभी लोगों के ऊपर, विरोध-कर पादरियों के ऊपर बंधनकारी होंगे। लेकिन, मासिलिप्रो की जनरल कौंसिल सौकिक सरकारों के ऊपर निर्भर है। इसका कारण यह है कि वह उनके सहयोग से प्राप्त होती है और उसके निर्णय राज्य के कलप्रयोग द्वारा ही कार्यान्वित हो सकते हैं। जनरल कौंसिल की सत्ता ऐसी ही प्रस्पष्ट है जैसे कि उन ईसाई धर्मा-

सम्बन्धों के नियम की, जिसकी वह एक भग है। सचाई यह है कि यूरोपीय समाज के सम्बन्ध में मार्सिलिओ के सिद्धान्त ने चर्च जैसे किसी अन्तर्राष्ट्रीय संगठन के लिए कोई वास्तविक आधार प्रदान नहीं किया। व्यवहार में मार्सिलिओ का जनरल कॉन्सिल का सिद्धान्त केवल कागजी संविधान ही प्रमाणित हुआ। वह राष्ट्रीय दृष्टिओ और स्थानवाद (particularism) के कारण सफल न हो सका। इसने चर्च की आध्यात्मिक सत्ता का तो कारगर दब से खंडन किया, लेकिन वह मध्ययुग के ईसाई समाज में एकता स्थापित करने के साधन के रूप में असफल हुआ।

बहुत कम विचारक ऐसे हुए हैं, मध्ययुग में तो ऐसा कोई विचारक नहीं हुआ, जिन्होंने चर्च की स्वतन्त्रता को इतना कम महत्व दिया हो। ईसाई धर्म ने चर्च की स्वतन्त्रता को एक महत्त्वपूर्ण तत्त्व माना था। मार्सिलिओ के पचाई सत्रहवीं शताब्दी तक फिर ऐसा कोई प्रयत्न नहीं हुआ, जिसमें धर्म की विभूत रूप से व्यक्तिगत मामला ठहराया गया हो। सत्रहवीं शताब्दी में हॉग्स ने अवश्य ऐसा प्रयास किया था। उसने चर्च को पूर्ण रूप से सौंरिब शासन के नियन्त्रण में रखने का सुझाव दिया। वास्तव में, उसका राजनैतिक दर्शन नगर-राज्य के सिद्धान्त का पुनरावृत्ति था। यह दर्शन उसकी सम्यता की प्रत्येक शाखा का विनियमन कर सकता था। इस दृष्टि से मार्सिलिओ का दर्शन प्रकृतिवादी धर्मनिरास (naturalistic Aristotelianism) का शुद्धतम रूप था। मध्ययुग में उसका इससे ज्यादा कोई रूप उत्पन्न नहीं हुआ। मार्सिलिओ के दर्शन ने इटली के पुनर्जागरण के पैगमिज्म (paganism) का भी पुनरावृत्ति किया। यह विचारधारा दो शताब्दियों बाद मैकियावेली (Machiavelli) में पूर्णरूप से विकसित हुई। यह सही है कि यह पूरा सिद्धान्त एक समझौते के रूप में है। मार्सिलिओ के नागरिक दो निगमों—राज्य और चर्च के नागरिक माने जाते हैं। चर्च के हाथ से उसकी सारी सत्ता निकल गई है। तथापि, यह विश्वास अब भी बना हुआ है कि समान विश्वास और सार्वभौम धार्मिक अनुशासन कायम रखा जा सकता है। इसलिए, मार्सिलिओ का राज्य एक ऐसी धृक् मौलिक सत्ता नहीं है जो धार्मिक विश्वास से असंगत रहे। इसी प्रकार, उसका राज्य भी ऐसा विभूत ऐच्छिक संगठन नहीं है जिसे बाध्यता की शक्ति की बिल्कुल आवश्यकता न हो। उसका आत्मनिर्भर मानव समाज प्रति प्राकृतिक चर्च का एक एजेंट है। अनुभव ने यह सिद्ध कर दिया है कि यह बड़ी कठिन स्थिति थी। पोप की निरवुत्तता को एक झूठा आध्यात्मिक दावा कहा जा सकता है, लेकिन तभी जब कि मौलिक सरकारें अपने प्रजाजनो को उससे अधिक धार्मिक स्वतन्त्रता दें, जितनी की मार्सिलिओ ने कल्पना की हो।

विलियम . चर्च की स्वतन्त्रता

(William The Freedom of the Church)

षोडहवीं शताब्दी में पोप की प्रभुसत्ता के विरुद्ध जो प्रबल संपर्क चल रहा था, उसकी झलक डिफेंसर पेसिस (Defensor Pacis) की अपेक्षा मार्सिलिओ के

महात्तमसामयिक विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) में ज्यादा अच्छी तरह मिलती है। विलियम का सिद्धान्त मासिलियो की अपेक्षा कम पूर्ण और सगत है। उसको समझना भी जरा मुश्किल है। इसका कारण यह है कि वह विलियम की ओर विवादास्पद रचनाओं में विस्तार पड़ा है।¹ विलियम का मुख्य उद्देश्य किसी राजनैतिक दर्शन का निर्माण करना नहीं था। वह मुख्य रूप से एक सार्किक (Dialectician) और धर्मशास्त्री था। यूनान उमने राज्य के किसी समबद्ध दर्शन का निर्माण नहीं किया, अतः उसने विचार मासिलियो की अपेक्षा कम विद्वान्तावादी है। उस समय के अनेक ईसाई पोप के साम्राज्यवाद के तिलाक थे। पोप के साम्राज्यवाद ने जर्म तथा यूरोप का बहुत नुकसान किया था। सम्भवतः इस प्रवृत्ति को विलियम मासिलियो की अपेक्षा ज्यादा अच्छी तरह समझता था। विलियम मासिलियन सम्प्रदाय का प्रतिनिधित्व करता था। ये लोग अध्यात्मवादी (Spirituals) कहलाते थे। ये लोग पादरियों की दक्षिणता को ठीक समझते थे। जॉन बार्डसवेल (John XXII) ने इन लोगों की धर्म-गृहीकृत कर दिया था। इस प्रकार, यह एक ऐसी प्रवृत्ति का प्रतिनिधि था, जो बाद की राजनैतिक रचनाओं में काफी मूलर हुई थी। ये लोग अपने को एक ऐसा अल्पसंख्यक वर्ग मानते थे, जिसकी अपने आंतरिक विश्वासों के कारण अनेक बगट सहन करने पड़े थे और जो स्वतन्त्रता के नाम पर प्रबुद्ध सोचमन से यह झपील करता था कि वह विहित सत्ता (Constituted authority) का विरोध करे। इसलिए, उसके सामने मुख्य समस्याएँ यह थी कि प्रजाजनों की अपने शासकों के शिताफ पर अधिकार प्राप्त है, धर्म के मामलों में पोप की प्रभुसत्ता विना सीमा तब मर्यादित रहे, तथा अल्पसंख्यक वर्ग असमर्थता का नहीं तब विरोध कर सकता है। विलियम के अनुसार पोप की प्रभुसत्ता ईसाई धर्म के इन्डिकोण

1. विलियम की रचनाओं का मैं तो कोई संग्रह है और न उनकी कभी विवादास्पद रचनाओं का कोई आधुनिक संस्करण ही है। मेल्चिओर गोल्डस्ट (Melchior Goldast) ने अपनी *Monarchia Sanctae Imperii Romani*, 3 vols की दूसरी खिन्ने में विलियम की अधिकांश राजनैतिक रचनाओं को मुद्रित किया था। विलियम के कुछ भी मूल का प्रकाश है *Opus nonaginta dierum* (शोल्ट ने इसकी खिन्ने ११११-१४ बतार् है), *Super Potestate summi pontificis octo questionum decisiones* (शोल्ट ने इसकी खिन्ने १४४० बतार् है) *Dialogus* ११४२, इसके अन्दर पहले की खिन्ने हुई कई पुस्तिकाएँ हैं और यह सम्पूर्ण है। आर० शोल्ट ने अब तक की अग्रजानित कई पुस्तिकाओं का प्रकाश और उनका विश्लेषण किया है। इन रचनाओं में से प्रमुख ये हैं *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern, 1327-1354, Bibliothek des kgl preuss hist Instituts in Rom Bde IX, X (1911-14) De imperatorum et pontificum potestate* में विलियम ने अपने अपने दिक्कों का निरूपण किया है। इसका रचनाकाल साधार ११४० है (Scholz op cit. Part I. pp. 176 ff., analysis, Part II, ff 453 ff., text)। यह सब मैं देगा समझा रोना तक-विस्तार नहीं है। जिससे विलियम के अपने दिक्कों को समझने में सहाय हो।

से तो विधर्मता (heresy) और नीति के दृष्टिकोण से एक भयंकर नवप्रवर्तन (innovation) है। इसने यूरोप में बलवत् पैदा किया है, ईसाई धर्म की स्वतन्त्रता नष्ट कर दी है और लौकिक शासकों के अधिकारों का हनन किया है। प्रतिन बात सबसे ज्यादा महत्वपूर्ण नहीं है। विलियम का उद्देश्य विभिन्न धर्मों के महंगार के खिलाफ ईसाई धर्मावलम्बियों की स्वतन्त्रता का प्रतिपादन करना था। विवाद सार्वभौम तथा पैगम्बरी चर्च (Universal and apostolic church) तथा "एविग्नान के चर्च (Church of Avignon)" के बीच है।

इस दृष्टि से विलियम के सामान्य दार्शनिक विचार भी कुछ महत्व रखते हैं। थॉमस ने बुद्धि और विद्वान, विज्ञान, दर्शन और धर्मशास्त्र प्रादि को मिला कर एक सुव्यवस्थित दार्शनिक पद्धति का निर्माण किया था। इसमें दारों पड़ने का मुख्य कारण यह नहीं था कि बुद्धि को स्वतन्त्र करने का प्रयास किया गया था, बल्कि यह था कि धर्म को स्वतन्त्र करने का प्रयास किया गया था। तब थॉमस के जीवन काल में उसकी सदृष्टि योजना को अनेक तनसामयिकों का समर्थन नहीं मिला। फ्रांसिस्कन सम्प्रदाय (Franciscan order) के महान् दार्शनिक डॉन् स्कॉटस (Duns Scotus) ने उसका समर्थन नहीं किया। विलियम स्कॉटस की परम्परा में ही था। थॉमस की सुलना में दोनों ही व्यक्तियों ने बुद्धि तथा धर्म के भेद को तीव्र कर दिया। उनका कहना था कि धर्मशास्त्र का मुख्य सम्बन्ध भाष्यात्मिक चीजों से है। इन चीजों का ज्ञान केवल धर्ममीह व्यक्तियों को धारमानुभूति के द्वारा ही हो सकता है। इन चीजों का मुख्य उपयोग नैतिक है। इन विचारों ने दर्शन को केवल सिद्धान्तिक सत्यों (theoretical truths) तक ही सीमित रखा। ये चीजें स्वाभाविक बुद्धि विवेक के अन्तर्गत आती हैं। यह प्रकृति कुछ ऐसी ही चीजों लैटिन एवेरोइज्म (Averroism) में अपनी पराकाष्ठा को पहुँची। इसका उल्लेख हम पहले ही कर चुके हैं। इसने मार्गिनिमो के धारस्त्रवाद को प्रभावित किया था। लेकिन, विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) के अनुयायी पुरानी लकीर के फकीर रहे। उन्होंने यह तो स्वीकार किया कि ईश्वर और धनरता जैसी बातों को प्रमाणित नहीं किया जा सकता। लेकिन, उन्होंने एवेरोइज्म के दुहरे सत्य (twofold truth) के सिद्धान्त को स्वीकार नहीं किया। इसका समग्र प्रभाव यह पड़ा कि थॉमस का विचार-प्रभाव नष्ट हो गया। भव विवेक धर्म से बाकी मार ले गया। धर्म के हाथ में वेदल अज्ञान का स्वप्नित शोध ही रह गया। बुद्धि और धर्म के इस पृथक्करण से मितता-बुलता लेकिन कुछ अधिक तीव्र पृथक्करण बुद्धि और इच्छा का पृथक्करण है। बुद्धि और इच्छा का पृथक्करण मनोविज्ञान और धर्मशास्त्र दोनों के क्षेत्रों में है। विलियम का विचार था कि मनुष्य में और ईश्वर में इच्छा कार्य की एक ऐसी स्वतः प्रवर्ती शक्ति है, जो किसी बुद्धि के द्वारा निर्धारित नहीं होती। इसी आधार पर विलियम ने कहा है कि अल्लाई और वुराई का नैतिक भेद ईश्वर की इच्छा पर आधारित है। इसके निहितार्थ कानूनी सिद्धान्त के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण थे। यह विधि को विधायी आदेश के साथ जोड़ देता है। लेकिन, प्रश्न यह है कि विलियम ने अपने

प्राध्यात्मिक विचारों को अपने विधि सम्बन्धी सिद्धान्त में कहीं तक प्रविष्ट किया ।¹

यद्यपि विलियम का सम्पूर्ण दर्शन प्रगाढशील है, लेकिन उसका राजनैतिक दर्शन मूलतः अनुदार है । उसने पोप के खिलाफ ईसाइयों की स्वतन्त्रता का समर्थन किया । इस क्षेत्र में उसने विचार अपने समय के विचारों के अनुकूल थे । उसने पोप की निरंकुशता को एक नई चीज और धर्म-विरोधी चीज बताया । पोप की स्वेच्छा-चारिता के खिलाफ उसने कुछ ऐसे तर्कों को पेश किया जिनको उसने दावे के अनुसार उस समय सभी लोग मानते थे । विलियम का तर्क प्राध्यात्मिक और नीतिक सत्ताओं के प्राचीन भेद तथा उनकी स्वतन्त्रता के ऊपर आधारित था । यह वह भी स्वीकार करता था कि प्रत्येक सत्ता स्वतन्त्रता का उपभोग करने के साथ-साथ एक-दूसरे की गलतियों को भी सुधार सकती है । उसका विचार था कि यदि दोनों सत्ताएँ दैवी तथा प्राकृतिक विधि द्वारा निर्धारित अपनी अपनी सीमाओं के अन्तर्गत कार्य करें, तो वे एक-दूसरे को सहारा दे सकती हैं और हिस मिला कर रह सकती हैं । युग की परिस्थितियों ने उसे यह लिखने को विवश कर दिया था कि पोप की स्वेच्छा-चारिता शक्ति के ऊपर कुछ प्रतिनिधिक नियन्त्रण रहना चाहिए । तथापि, यदि कोई सच्चा पोप हो, तो उसके हाथ में विशाल स्वविवेकी शक्तियाँ भी रह सकती हैं । दूसरे शब्दों में, दोनों श्रेष्ठाधिकारों का नानुनी भेद उसे ज्यादा महत्वपूर्ण नहीं लगा । उसके लिए महत्वपूर्ण अन्त न्यायिक नहीं, प्रभुत्व धार्मिक थे ।

उसका साम्राज्य सम्बन्धी विवेचन भी कुछ इसी प्रकार का था । उसने यह नहीं माना कि सम्राट की शक्ति पोप से प्राप्त होती है, साम्प्रदायिक के उत्कार से उसकी विधिसंगत सत्ता में वृद्धि होती है और निर्वाचन के सम्बन्ध में पोप की स्वीकृति आवश्यक होती है । दूसरे शब्दों में, उसके मत से सम्राट की शक्ति निर्वाचन से प्राप्त होती थी । निर्वाचक मण्डल (College of Electors) जनता के स्थान पर था और उसका प्रतिनिधि था । इस दृष्टि से उसका विचार था कि साम्प्रदायिक शक्ति अथवा कोई भी राजकीय शक्ति प्रजाजनी की निगमनात्मक सत्ता की स्वीकृति से उत्पन्न होती है । यह स्वीकृति प्रजाजनों के नायकों के माध्यम से प्रकट होती है । सम्राट और पोप के विवादों को ध्यान में रखते हुए विलियम ने सम्राट को वर्च में सुधार करने की दृष्टि से हस्तक्षेप की व्यापक शक्तियाँ दी हैं । लेकिन, विलियम का मत था कि सम्राट को इन शक्तियों का प्रयोग केवल असाधारण स्थिति में ही करना चाहिए । तत्कालीन स्थिति कुछ असाधारण थी थी । कुल मिला कर यह दो शक्तियों ने परम्परागत भेद का समर्थन था । इन शक्तियों की परिभाषा भी उसने अपने पुराने रूप में ही छोड़ दी थी । इसी प्रकार, उसने सम्राट और पाँच तथा इंग्लैंड के राष्ट्रीय राज्यों के सम्बन्ध के बारे में कोई निश्चित बात नहीं कही । उसने सम्राट को अन्य राजाओं

1. See O. Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, trans. by F. W. Maitland, pp. 172, n. 256. M. A. Shepard, "William of Occam and the Higher Law," *American Political Science Review*, Vol. XXVI (1932), p. 1008, takes issue with Gierke.

से कुछ ऊँचा स्थान दिया है। लेकिन, धर्मोप होने के नाते उसका जर्मनी के प्रति उदार दृष्टिकोण नहीं था। उसकी रचनाओं में राष्ट्रीयता की ऐसी भावना नहीं दी जो फिलिप दि पेरर के समर्थन में फ्रांसवासियों द्वारा लिखित रचनाओं में पायी जाती थी या मासिलिघो के नगर-राज्य सम्बन्धी साहित्य में पायी जाती थी। इस दृष्टि से भी मासिलिघो (Marsilio) प्राचीनतर मध्ययुगीन परम्परा का प्रतिनिधि था।

विलियम के राजनैतिक विचारों का आधार मध्ययुग की वह मूलदृष्टि और सार्वभौम भावना थी, जो स्वेच्छाकारी शक्ति का या विधि से शहर के मतप्रयोग का विरोध करती थी। इस दृष्टि से उसके सिद्धान्त सेंट थॉमस के सिद्धान्तों से मिलते-जुलते थे। सेंट थॉमस की भाँति ही विलियम की दृष्टि में भी विधि के अन्तर्गत ईश्वर की व्यवस्था इच्छा और प्राकृतिक विवेक के सिद्धान्त, प्राकृतिक न्याय (Natural equity) के आदेश और सम्य राष्ट्रों की समान प्रपाएँ तथा कुछ विरिद्ध राष्ट्रों की विशेष प्रपाएँ और सकारात्मक विधि आदि शामिल थे। ये सब चीजें मिलकर एक एकीकृत व्यवस्था का निर्माण करती थीं। इस व्यवस्था में देश-काल की कुछ विशेष परिस्थितियों के अनुसार आवश्यक परिवर्तन हो सकते थे। लेकिन, इसके अन्तर्भूत सिद्धान्तों में कोई काट-छाँट सम्भव नहीं थी। किसी राष्ट्र विशेष की विधि इसी प्रकार महान् व्यवस्था के अन्तर्गत आती है। वह प्राकृतिक विधि के प्रतिकूल किसी नियम की स्थापना नहीं कर सकता। तथापि, विवेक और न्याय (equity) की आवश्यकताओं को ध्यान में रखते हुए वह नयी परिस्थितियों के लिए कुछ आवश्यक व्यवस्था कर सकता है। इसलिए, विधि प्रत्येक परिस्थिति के लिए कुछ-न-कुछ आवश्यक व्यवस्था कर देती है। सत्ता का प्रयोग सर्वसाधारण की नताई के दृष्टिकोण से होना चाहिए। यह प्रयोग प्राकृतिक न्याय (natural justice) और सदाचारों के अनुबल होना चाहिए। यह आवश्यकता पूरी न होने पर शक्ति स्वेच्छाकारी हो जाता है और शासन सेंट ऑगस्टाइन (St. Augustine) की शब्दावली में 'दिन दहाने की व्यापक डाकेजरी (highway robbery on a large scale)' हो जाता है। विलियम ने पोप के कार्यों का इसी आधार पर विरोध किया है। यह प्रवृत्ति मध्ययुग के सम्पूर्ण राजनैतिक दर्शन में पाई जाती है। जॉन ने अपनी शक्ति से बढ़कर कार्य किया है। उसने धर्मशास्त्रों के विरोध में रुढ़ियों की स्थापना की है। उसने लौकिक शासकों और ईसाइयों के शाश्वत अधिकारों पर आक्षेप किया है।¹ पोप जो स्वयं को ईश्वर का दासानुदास बताता है, भ्रष्टाचारों मान बनकर रह जाता है।

1. एम० ए० शेपर्ड (M. A. Shepard) ने विलियम के उच्चतर विधि सम्बन्धी सिद्धान्त का वर्णन किया है। देखिए, *American Political Science Review*, Vol. XXVI (1932), pp. 1005 ff. and Vol. XXVII (1933), pp. 24 ff. में दूर नहीं मानता कि विलियम ने विधि की शक्ति के सम्बन्ध में प्रवर्तित विषय में कोई इति की।

कंसोलियर सिद्धान्त

(The Conciliar Theory)

विलियम विधि को सर्वशक्तिशाली मानता था। चौदहवीं शताब्दी में विधि की सर्वशक्तिमत्ता का विचार सार्वभौम भी था। विलियम का महत्व यह है कि उसने चर्च में किए जाने वाले अत्याचारों का विरोध किया, ईसाइयों की स्वतन्त्रता का प्रतिपादन किया और चर्च में एक ऐसे शासन की स्थापना का समर्थन किया जो ईसाइयों के धर्म और विश्वास के महत्वपूर्ण प्रश्नों का सम मनमो उग स निर्णय कर सके। यहाँ भी, उसने मुख्य रूप से उद्दान्तिव प्रश्नों पर ही विचार किया है, शासन-प्रणालियों पर कम। यह तबिहित मत्ता की मनमानी में युधितसगत विद्वत्ता और ईसाई जगत् के प्रबुद्ध विवेक की रक्षा करना चाहता था। विलियम ने सामो सब से बड़ी परेशानी पोप की थी। पोप ने सम्बन्ध में माना जाता था कि यह सभी गलती नहीं करता। लेकिन, विलियम पोप की विधर्मों मानता था। विलियम के विचार से पोप के निर्णय हमेशा सही नहीं होते थे। चौदहवीं शताब्दी के उा अधिकांश व्यक्तियों की भाँति जो चर्च के धर्म से घटानुष्ट थे, उसकी दृष्टि में भी चर्च की युताइयो को दूर करने का एक मात्र व्यावहारिक उपाय जनरल कांसिल के माध्यम से चर्च के अधिवारियों की शक्ति पर नियन्त्रण रखना था या उन्हें सर्वधार्मिक रूप देना था। १३०८ में महान् सभभेद (Great Schism) शुरू हो गया। यह धार्मिक राजनीति में एक मुख्य प्रश्न बन गया है। जॉन डॉक पेरिस और मातिसिधो की भाँति विलियम के सिद्धान्तों ने भी इस बाद विवाद में काफी योग दिया था। लेकिन, विलियम यह नहीं मानता था कि कोई व्यावहारिक समाधान किसी तर्क-सगत मठिनाई को दूर कर सकता है। विलियम का विचार था कि जिस प्रकार पोप गलती कर सकता है, उसी प्रकार परिपद् भी गलती कर सकती है। लेकिन, परिपद् पोप की अपेक्षा कम गलती करती है, क्योंकि परिपद् ईसाई जगत् की बुद्धिमत्ता को प्रगट करती है। वास्तव में, विलियम एक बड़े प्रश्न को प्रस्तुत कर रहा था। मनुष्यों को यह विश्वास कैसे हो सकता है कि उन्होंने निरपेक्ष मर्य को प्राप्त कर लिया है।

तथापि, इस प्रश्न के सम्बन्ध में उसे कोई सन्देह नहीं था। सभी विद्वान् दार्शनिकों की भाँति उसका भी विवेक में दृढ़ विश्वास था। उसकी यह भी दृढ़ मान्यता थी कि ईसाई धर्म अपनी अन्तर्भूत सत्ता के द्वारा अपनी संप्रता को स्थापित कर सकता है। जब सिद्धान्त सम्बन्धी कोई गूढ़ प्रश्न उत्पन्न होता है, तो उसका निर्णय चर्च के पदाधिकारी और दीधी अनुभूति को प्राप्त करने वाले व्यक्ति ही कर सकते हैं। यह अनुभूति धर्मशास्त्रों के अध्ययन से प्राप्त हो सकती है। पोप की आज्ञाओं और परिपद् के निर्णय जगत् महसूस करते हैं। समस्त चारम्पिक प्रोटेस्टेंटों की भाँति उसका भी यह दृढ़ विश्वास था कि गहन विद्वत्ता और नैष्ठिक गवेषणा से लेगा धार्मिक सत्य सामने आ सकता है जिसे सदुभाव के सभी व्यक्ति गिरोगाय करें। पाँच-पड़ताल एक अधिवार ही नहीं है, प्रापुद् एक कर्तव्य है। निर्णय करने का

अधिकार किसी सविहित सत्ता को नहीं, प्रत्युत सब से बुद्धिमान् व्यक्ति को है। विलियम के सामने पूर्ण धार्मिक स्वतन्त्रता या कोई प्रश्न नहीं था। उसका विचार था कि उपनि गवेषणा करने पर जिस धोखे का विश्वास किया जाता है, वह ठीक ही निकलेगी। लेकिन, गवेषणा की धीरे ध्वनितार्थ से निर्णय करने की स्वतन्त्रता होनी चाहिए। अतः, उसके लिए गुप्त की महान् समस्या पोप की निरनुपत्ता को दबाना था। यदि धर्माचार्य और जनसाधारण मिलकर पोप की शक्ति की सीमाएँ निश्चित कर देते, तो पोप और ईसाई जगत् के बीच शान्ति स्थापित हो सकती थी। इस उद्देश्य की प्राप्ति करने में लिए उसे सबसे अधिक व्यावहारिक उपाय यही प्रतीत होता था कि बिद्वान् और धर्मप्राण ईसाइयों का प्रतिनिधित्व करने वाली एक जनरल कौंसिल के द्वारा चर्च ने शासन को सर्वप्रधानिक रूप दे दिया जाए।

विलियम का मत था कि प्रस्तावित परिपद् को अधिक-से अधिक प्रतिनिधित्व होना चाहिए। उसने यह साफ-साफ कहा कि परिपद् में जनसाधारण और धर्माचार्य दोनों होने चाहिए। विलियम को इस बात पर भी कोई आपत्ति नहीं थी कि परिपद् में स्त्रियाँ शामिल हों। प्रतिनिधित्व का आधार पैरिस (parishes), या मठ या धार्मिक सम्प्रदाय होने चाहिए। चर्च के सदस्य इन्हीं समुदायों में विभक्त हों। विलियम का यह विचार कदापि नहीं था कि ईसाइयों का व्यक्तिगत रूप से या प्रादेशिक रूप से प्रतिनिधित्व हो। उसका विचार था कि निगम सत्ता सम्पूर्ण के रूप में भी कार्य कर सकती है और अपने चुने हुए प्रतिनिधियों के माध्यम से भी। इसलिए, अपने परोक्ष प्रतिनिधित्व की एक स्थूल योजना प्रस्तुत की थी। इस योजना के अनुसार जिले के धार्मिक निगमों की प्रान्तीय परिषदों के लिए और प्रान्तीय परिषदों की जनरल कौंसिल के लिए प्रतिनिधि चुनने चाहिए। भाजकल की निर्वाचन व्यवस्था की तुलना में तो यह योजना अत्यन्त-सी है। यह योजना उसी समय तक चल सकती थी जब तक कि अवयवी निगम स्पष्ट रूप से चिह्नित और एकीकृत थे। विलियम ने चर्च और राज्य दोनों के सामयिक अनुभव से लाभ उठाया था। मध्ययुग की उससे धीरे धीरे साठवियों जैसे राज्य के कम्यूनो का प्रतिनिधित्व प्रादेशिक जिलों के रूप में नहीं, प्रत्युत निगम सत्ताओं के रूप में करती थी। लेकिन, विलियम की जनरल कौंसिल सम्बन्धी योजना दो महान् मेडिसेंट सम्प्रदायों (Mendicant Orders) के शासन पर आधारित थी। डोमिनिकन सम्प्रदाय की परिपद् में प्रान्तों के प्रतिनिधि होते थे। तेरहवीं शताब्दी के बीच तक विभिन्न सन्तानों के लिए प्रतिनिधि चुनने की निर्वाचन प्रणाली काफी विकसित हो गई थी। फ्रांसिस्कन सम्प्रदाय ने जिसका विलियम स्वयं सदस्य था, कुछ ऐसी ही योजना अपनाई थी। तेरहवीं शताब्दी में विभिन्न धार्मिक सम्प्रदाय प्रतिनिधित्व की ऐसी ही योजना का प्रयोग करते थे।¹ इसलिए कसोतियर योजना का उद्देश्य चर्च में

1 जेम्स ए. डोमिनिकन, *The Dominican Order and the Convocation* (1913), Part I प्रतिनिधिक सत्ताओं के विकास के लिए देखिए C. H. McIlwain "Medieval Estates," in the *Cambridge Medieval History*, Vol VII (1932), Ch XXIII

एक ऐसी पद्धति के प्रयोग को चालू करता था जो उस समय काफी प्रचलित थी और जो उस समय के इस विचार के अनुसार थी कि नियम सस्याएँ इकाइयों के रूप में कार्य कर सकती थीं। यद्यपि सामान्य सुधारकों के लिए इस योजना को अपनाया सर्वथा स्वाभाविक था, तथापि इसे सम्पूर्ण चर्च के ऊपर लागू करने में अनेक कठिनाइयाँ थीं। विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) का राजनैतिक दर्शन चौदहवीं शताब्दी के मध्य के राजसंन की स्थिति के विसृजित अनुकूल था, अपनी सफलताओं की दृष्टि से भी और विफलताओं की दृष्टि से भी। यह साम्राज्यवाद चर्च के सम्बन्धों की दृष्टि से पुरानी सीमाओं के भीतर ही था। यद्यपि अनेक लोकिह राज्यों के ऊपर पोपताही का नियन्त्रण भूतबाल की दस्तु बान गया था, लेकिन उसी इस प्रश्न को राजनैतिक चर्चा के क्षेत्र में ला दिया कि शासन और उसके प्रजाजनों के बीच कैसा सम्बन्ध हो तथा प्रजाजनों अपनी सत्तारक्षक की आवाज पर ईसाई धर्म की रक्षण कातर्कों का विरोध कर सकते हैं। स्थिति को देखते हुए यह स्वाभाविक ही था कि यह प्रश्न चटते-गहल चर्च में उठा। मध्ययुग में पोप ने ही समस्त पहले एक ऐसी सत्ता का दावा किया था जो निरपेक्ष, निर्भीक और अनुसत्तापूर्ण हो। इस रूप में यह दावा मध्ययुग के विद्वान और व्यवहार के प्रतिकूल था। प्राचीन परम्परा और नतमान विद्वान् इसके विसृजित विरोध में था। इस प्रश्न को लेकर जो महान् सचभेद चारम्भ हुआ, उगते चर्च के अन्दर प्रभुसत्ता और सर्वपानिक तथा प्रतिनिधिक शासन के दावा के बीच विवाद उत्पन्न कर दिया।

Selected Bibliography

The Dominican Order and Controversy Oxford, 1913

"Marsilio of Padua, Part I, Life" By C Kenneth Brampton
In *English Historical Review*, Vol XXXVII (1922), p 601

The De imperatorum et pontificum potestate of William of Ockham Ed C Kenneth Brampton Oxford 1927 introduction

A History of Medieval Political Theory in the West By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle 6 Vols London and New York 1903 36 Vol VI, Part I

Marsilio di Padova Ed A. Chocchini and N. Bobbio Padova, 1912

The Defensor Pacis of Marsilio of Padua By Ephraim Linton, Cambridge, Mass., 1920

Reason and Revelation in the Middle Ages By Etienne Gilson, New York, 1934

The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers Ed I. J. C. Hearnshaw, London 1923 Ch VII.

La renaissance de l'esprit laïque au declin du moyen age.
By George de Lagarde, 6 Vols Vienna and Paris, 1931—46 Vols. II, IV—VI

The Medieval Contributions to Political Thought Thomas Aquinas Marsilius of Padua Richard Hooker, By Alexander Passerin d'Entreves, Oxford, 1939 Chs 3, 4

Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning, By R. L. Poole, Second edition, revised, London, 1920 Ch IX.

'Marsilio of Padua Part II, Doctrines" By C. W. Prentiss-orton In *English Historical Review*, Vol XXXVIII (1923) p 1

Die literarischen Widersacher der Papste zur Zeit Ludwig des Baiers, By E. Riezner, Leipzig, 1874

Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern, 1327—1354 By Richard Scholz, 2 Vols Rome, 1911 14

'William of Occam and the Higher Law" By Max A. Shepard In *American Political Science Review*, Vol XXVI (1932), p 1005 Vol XXVII (1933) p 24

Die Staats theorie des Marsilius Von Padua, By L. Stieglitz Leipzig 1914

'Marsilio of Padua and William of Ockham" By James Sullivan In *American Historical Review*, Vol II (1896-97) pp. 409, 593

'Germany-Lewis the Bavarian" By W. T. Waugh In *The Cambridge Medieval History*, Vol VII (1932), Ch IV

चर्च शासन का कंसीलियर सिद्धान्त

(The Conciliar Theory of the Church Government)

विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) की रचनाओं की उत्तरवर्ती दृष्टान्दी में चर्च में पोप की निरपेक्ष सत्ता के प्रश्न की लेकर सम्पूर्ण यूरोप में व्यापक धार्मिक विवाद उत्पन्न हो गया था। इस बहस में जनता भी बड़ी रुचि से भाग लेने लगी। चर्च में पोप की निरपेक्ष सत्ता का प्रश्न केवल ऐसा बौद्धिक प्रश्न ही नहीं रहा था, जो उसके धार्मिक प्रजाजनों के भावपरक अधिकारों मात्र से सम्बन्ध रखता हो। इसने कारण शासन की सम्पूर्ण प्रक्रिया में कसावट ला गई थी। पोप धार्मिक जीवन पर नियन्त्रण रख सकता था और वह धार्मिक मुद्दमों की अपनी अदालतों में सीधे सुनना था। पोप की शायद में बड़ी शक्ति हो गई थी। पोप अनेक प्रकार के पर लगा सकता था, जिसके कारण उसके प्रजाजनों में व्यापक असन्तोष फैलता था। पोप के दरबार या दिलास-संभव और पोप के शासन की अवसरवादिता की तीव्र आलोचना होने लगी। यह आलोचना धर्म-सुधार बाल तक चलती रही। महागु सचभेद (The Great Schism) ने जो १३७८ से १४१७ तक जारी रहा, स्थिति को और भी बिगाड़ दिया। यूरोप में जनता के विचारों पर इसका सर्वत्र बुरा प्रभाव पड़ा। दो और बड़ी-बड़ी तीन एक-दूसरे के विरोधी पोप होते थे। वे अनेक विविध राजवशों और राष्ट्रीय महत्वाकांक्षाओं के पिछलगू माने जाते थे। वे एक-दूसरे के खिलाफ हर प्रकार के धार्मिक और राजनैतिक दावपेच फैलते रहते थे। इसने कारण पोप के पद के प्रति परम्परागत भक्तिभाव काफी हद तक नष्ट हो गया था। चर्च के सम्पूर्ण सगठन में भ्रष्टाचार तथा अनेक बुराईयाँ ला गई थीं। यह बुराईयाँ अधिकतर सचभेद (schism) के कारण आई थीं। इन बुराईयों के कारण पादरी बदनाम हो गए थे। चॉसर (Chaucer) के पार्डनर (Pardoner) और समनर (Summoner) नाम बदनाम पादरियों के उदाहरण हैं।

चर्च का सुधार

(The Reform of the Church)

यहाँ राज्य में नहीं, प्रत्युत चर्च में शासन की एक ऐसी समस्या थी जिस पर यूरोप के एक सिरे से दूसरे सिरे तक सब तरह की विद्वत्ता के और सब तरह के सामाजिक वर्गों के व्यक्तियों की विचार करना था। चर्च में सामूल सुधार का प्रश्न उस समय का अत्यन्त महत्त्वपूर्ण प्रश्न बन गया था। इस प्रश्न का विवेचन जनता की राजनैतिक शिक्षा का पहला बड़ा आन्दोलन था। इंग्लैंड में विलिफ (Wycliffe) (१३२०-१३८४) और बोहेमिया में जॉन हुस (John Hus) (१३७३-१४१५) के बहुत से अनुयायी हो गए थे। इनमें से सभी अनुयायी उनके

विकृत पांडित्यपूर्ण दर्शन को नहीं समझते थे। तथापि, सेविस दि बवेरियन के शिर्षों से लेकर विक्लिफ धीरे धीरे हस्त तक विचारों के प्रवाह में निरन्तर गति पाती चली गयी। १३७७ की पोप की धर्माज्ञापिका (The Papal Bull of 1377) में विक्लिफ के निष्कर्षों की निन्दा की गई थी और उसके ऊपर बदनाम भावित्तिप्रवाह का प्रभाव बताया गया था। विक्लिफ स्वयं अपने ऊपर विनियम ऑफ ओकम (William of Occam) तथा प्राध्यात्मिक फासिस्कनो का श्रद्धा मानता था। इन दोनों सुधारकों के सामने मुख्य प्रश्न अपने-अपने देशों की कुछ समस्याओं को हल करने का था। लेकिन, उनके सामने चर्च की सम्पत्ति के स्वाभिव्यक्त तथा पोप के वर्तमान जैसी कुछ समान समस्याएँ भी थी। ये दोनों ही सुधारक धार्मिक प्राइमरों, प्राध्यात्मिक कला पर धर्माचार्यों के एकाधिकार और पोप की निरपेक्ष शक्ति के विरुद्ध थे। विक्लिफ तथा हस्त वा चर्च शासन के सम्बन्ध में कोई निश्चित सिद्धान्त नहीं था। ये दोनों ही विचारक चर्च को सम्पूर्ण ईसाई समुदाय, जनसाधारण और पादरी वर्ग के साथ समीकृत करते थे। दैवी विधि और प्राध्यात्मिक शक्ति धर्माचार्यों की नहीं, प्रत्युत चर्च की प्राप्त होती है। धर्म का वास्तविक तत्त्व सत्कारों और समारोहों में नहीं, प्रत्युत धर्मानुयाइयों के प्राध्यात्मिक विश्वासों और सत्कारों में निहित है। "कोई व्यक्ति राजमुकुट धारण करने में नहीं, प्रत्युत ईसा द्वारा दी गई शक्ति से पादरी बनता है।" एवं पूर्ण समाज होने के नाते चर्च में अपने पुनरुत्थान की भी शक्ति होनी चाहिए। इसलिए, जनसाधारण के लिए यह उचित है कि वह धर्माचार्यों के अशिष्ट आचरण में सुधार करे। प्राध्यात्मिक मामलों में चर्च की स्वतन्त्रता और आत्मनिर्भरता पादरीवाद के विरोध का आधार बन गई। इससे भी अधिक प्राइमर-जनक विरोधाभास के द्वारा वह लौकिक शक्ति को बढ़ाने का आधार बन गई। इस प्रवृत्ति का परिणाम स्पष्ट था। सुधारकों को यह ज्ञात हो गया कि यदि वह पोप तथा धर्माचार्यों के आचरण में सुधार करना चाहता है, तो उसे राजा की सहायता लेनी होगी। इसी कारण मार्टिन लूथर (Martin Luther) को जर्मन शासकों की सहायता लेनी पड़ी और लूथरवादियों तथा एंग्लिकनों के लिए राजाओं के दैवी अधिकार का सिद्धान्त मान्य हो गया। चौदहवीं शताब्दी में विक्लिफ को भी यही रास्ता अपनाना पड़ा। तथापि, एक शताब्दी तक लोगों का यही विश्वास बना रहा था कि जनरल कौंसिल चर्च के अन्तर्गत सुधार कर सकती है। विक्लिफ का कहना था कि राजा ईश्वर का प्रतिनिधि है और उसका विरोध करना दुष्टतापूर्ण है।¹ बिनाप भी अपनी शक्ति राजा से ही प्राप्त करते हैं। जहाँ तक इस सत्ता का सम्बन्ध है, राजा की शक्ति पोप की शक्ति से अधिक गौरवपूर्ण है। इसका कारण यह है कि प्राध्यात्मिक पुरुषों के लिए न तो सांसारिक शक्ति की आवश्यकता है और न सम्पत्ति की। अतः, राजा का यह अधिकार भी है और कर्तव्य भी कि वह चर्च शासन की बुराइयों को दूर करे। यह माया मार्क ट्रेबोर्न की याद दिला देती है। इससे उस

1. *De officio regis* (1378—79), ed. by A. W. Pollard and Charles Sayle, London, 1887,

तर्ज का भी आभास मिलता है जिसने आगे चलकर शासन को राष्ट्रीय धर्म का प्रधान बना दिया। धर्म में गुधार करने से लौकिक शासन को ही राजनैतिक लाभ पहुँचा। धर्म को धर्माचार्यों के नियन्त्रण से स्वतन्त्र करने का पहला परिणाम यह हुआ कि यह राजा के नियन्त्रण में आ गया।

विविध और इस के गुधार आन्दोलनों का अन्त यह हुआ कि पोप की शक्ति और उससे मिलते-जुलते अन्य प्रदों पर जाता का ध्यान केन्द्रित हो गया और यह इन पर महसूस करने लगी। यहाँ सम्भवतः यह सबेस करता अप्राप्तिक न होगा कि सम्मान्य राजनैतिक दर्शन की सतह में समाजता का सर्वहारा वर्गीय सिद्धान्त भी दिखा हुआ था। इस समय तो यह सिद्धान्त धार्मिक प्रवा के साथ ही चलान था, लेकिन बाद में इनके सामाजिक और धार्मिक भेदभाव पर आक्षेप किया। चौदहवीं सताब्दी के कुछ विद्वानों में, १३५१ में काँग में और १३८१ में इंग्लैण्ड में इस प्रकार के विचार प्रकट हुए। ये विद्रोह धार्मिक कृत्ताइया और अनुचित बराधान तथा धार्मिक विधान के परिणामस्वरूप हुए थे। इन विद्रोहों में वर्ग-समर्थन का भी हलवा सा स्वर था।

When Adam delved and Eve' span,

Who was then the gentleman?

इसके पक्षी भी *Romance of Rose* के शिल्लिका के पक्षी था

Naked and impotent are all,

High-born or peasant, great and small

That human nature is throughout

The whole world equal none can doubt.¹

लेकिन, जासाधारण में ये विचार काफी हद तक धर्म से प्रभावित रहते थे। ये विचार ऐसे समय हृदय लोच-मनुष्य के के जिनका आनन्द और समानता के ईसाई धर्मों में अक्षरशः विश्वास था। अनेकानेक विचरों सम्प्रदाय इंग्लैण्ड में लोलार्ड (Lollard) और बोहेमिया में इस के प्रतिवादी अनुयायी समाज के निम्न वर्गों में अधिष्ठ हुए। बोहेमियन सम्प्रदायों में यह विचार विशेष रूप से प्राप्त होता है कि बाइबिल में एक प्रकार के साम्यवाद का संकेत है। इस साम्यवादी व्यवस्था में ईसाई जन स्वतन्त्रता और समानता से रहते हैं। उनमें पद और विशेषाधिकार सम्बन्धी ऐसे कोई भेदभाव नहीं होते जो कि मानवी शक्ति और संस्थाओं द्वारा आरोपित किये जाते हैं। विविध और इन के विचार इनके प्रतिवादी हो सकते थे, इस विश्वास के कारण धर्म में गुधार चाहने वाले अनेक व्यक्तिओं ने उनकी निन्दा की। सामाजिक समानता के इस अस्पष्ट विचारों का चौदहवीं सताब्दी में कोई व्यावहारिक महत्व नहीं था। लेकिन, इनके यह प्रकट होता है कि धर्म के गुधार का आन्दोलन किस प्रकार धीरे-धीरे जन आन्दोलन होता जा रहा था। अब ऐसे लोग भी धर्म के गुधार में रुचि लेने लगे थे, जिनकी धार्मिक दर्शन की कोई विशेष आवश्यकता नहीं थी।

आत्म-निर्भर समाज

(The Self-Sufficient Community)

कॉन्स्टेन्स (Constance, १४१४-१८) और बेसेत् (१४३१-४६) की परिषदों में जो दल चर्च शासन में सुधार चाहता था, उसकी जन मान्यता से, विस्तृत और हस्त के मान्यता से तक से कोई सहानुभूति नहीं थी। उसके नेताओं ने कॉन्स्टेन्स में हस्त की सबसे बड़ कर निन्दा की। कथीलियर सिद्धान्त का निर्माण देखि विश्व-विद्यालय से सम्बद्ध कुछ विद्वानों ने किया था।^१ ये विद्वान् जॉन ऑफ पेरिस (John of Paris) तथा विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) जैसे पूर्व-वर्तिषों की विद्वत्पूर्ण रचनाओं से पूरी तरह परिचित थे। चर्च का सुधार मान्यता एक जन मान्यता नहीं था, यह इस बात से सिद्ध हो जाता है कि जहाँ एक बार सम्प्रभेद का वाद (Scandal of Schism) समाप्त हुआ, यह मान्यता भी नष्ट हो गई। ईसाई जान् यह समान रूप से मानता था कि चर्च में एकता की स्थापना आवश्यक है। लेकिन, वह चर्च की सर्वोच्चता को हटा कर चर्च शासन के समुदाय विद्यालय की बदलने के लिए उतारना ही इच्छुक नहीं था। वह ऐसा करने में असमर्थ था। ईसाई जान् अब एक ऐसी इबाई नहीं था जो यूरोपीय आचार पर प्रतिनिधिक शासन की किसी व्यवस्था को जन्म दे सकता। कॉन्स्टेन्स और बेसेत् की परिषदें सर्वशाक्त शासन की किसी व्यावहारिक योजना को जन्म न दे सकीं। व्यावहारिक राजनीति की दृष्टि से इन परिषदों के बाद यह मान्यता केवल सैद्धांतिक महत्व का ही रह गया। कथीलियर सिद्धान्त के समर्थक प्रस्ताव पास कर सकते थे, लेकिन वे शासन का निर्माण नहीं कर सकते थे। यहाँ एक बार सम्प्रभेद (Schism) का निवारण हो गया जनरल कौंसिल के द्वारा चर्च के सुधार का प्रश्न भी व्यावहारिक राजनीति का प्रश्न नहीं रहा यद्यपि इसकी चर्चा सोतहवीं और सत्रहवीं शताब्दियों तक बराबर चलती रही। राजनैतिक दर्शन में कथीलियर मान्यता का महत्व यह था कि निरन्तरतावाद (Abolitionism) के विरुद्ध स्थापनावाद का यह

१. कथीलियर सिद्धान्त के समर्थकों में अनेक लेखक थे। उनमें से मुख्य थे हेनरी ऑफ लैंगेस्टीन (Henry of Langenstein), कोनार्ड गेल-हाउसेन (Conrad of Gelnhausen), फ्रांसिस्को ज़ाबरेला (Francisco Zabarella), पीटर दी एली (Peter d' Ailly), जॉन गर्सन (John Gerson) और निकोलस ऑफ कुसा (Nicholas of Cusa)। फिर्क का Political Theories of the Middle Ages (अमेरिकी-यूनिवर्सिटी ऑफ कैंसस में इस विषय पर उनकी रचनाओं की सूची दी गई है। सबसे अच्छा सन्दर्भ गर्सन की रचनाओं के सन्दर्भ में है जो १८८० में प्रकाशित हुआ है। यह सन्दर्भ पत्र में १००६ में दया था। इनमें से जॉन ऑफ लैंगेस्टीन और पीटर दी एली की रचनाएँ लम्बित हैं। इनमें से के De Jurisdictione, autoritate, et prerogativa imperialis ac potestate ecclesiastica में फ्रांसिस्को ज़ाबरेला की प्रस्तावना का निकोलस ऑफ कुसा की रचनाओं का एक नया सन्दर्भ दाने वाला है। इस सन्दर्भ में यह कृति दिनांक १३ और १४ में होती।

पहला बड़ा वाद-विवाद था और उसने ऐसे विचारों का निर्माण और प्रसार किया जिनका बाद के सत्रों में उपयोग किया गया।

कंसीलियर सिद्धान्त के समर्थकों ने जिस सिद्धान्त का समर्थन किया था, उसका प्रतिपादन जॉन ऑफ पैरिस (John of Paris) से लेकर विलियम ऑफ ओकम (William of Occam) तक सभी पोप विरोधी करते रहे थे। चर्च एक पूर्ण और धर्मनिर्भर समाज है। इस नाते उसने पास ऐसी समस्त शक्तियाँ होनी चाहियें जो उसकी अविच्छिन्नता, गुप्तांगन और कुरीतियों के निवारण के लिए आवश्यक हैं। इसलिए चर्च की धार्मिक सत्ता स्वयं चर्च में ही एक नियम सत्ता के रूप में ईसाइयों के सम्पूर्ण समाज में निहित है। धर्मोपदेश और पोप केवल ऐसे प्रतिनिधि ही हैं जिनके माध्यम से समाज कार्य करता है।

“जब यह कहा जाता है, कि पोप के पास प्रभु शक्ति है तो इसका अभिप्राय यह नहीं होता कि स्वयं पोप के पास ही प्रभु शक्ति है। यह शक्ति सम्पूर्ण समाज में रहती है। पोप सम्पूर्ण समाज का एक अंग है। यह इन शक्तियों का सम्पूर्ण प्रभु समाज के प्रतिनिधि के रूप में प्रयोग करता है।”

इस मर्यादा में कई विचार मिले-जुले थे। ज़ाबरेला (Zabarella) में सब से स्पष्ट विचार यह है कि नियम अपने प्राधिकृत अभिधर्माओं के माध्यम से कार्य करता है। यह अपने अभिधर्माओं को प्राधिकार भी देता है। सम्पूर्ण निधाय अपने भक्तों के माध्यम से ही बोलता और कार्य करता है। यहाँ निहित रूप से धारित है धर्मनिर्भर समाज ने इस सिद्धान्त का भी स्वीकार है कि यह, समाज जीवन की सभी आवश्यकताएँ पूरी कर सकता है और उसने नाम से जो मुद्दा किया जाना है, उसका एक मात्र अधिपति यह है कि यह जीवन को वहाँ तक खुलाहाल बना सकता है। लेकिन, इन सब से महत्वपूर्ण यह मूलबद्ध विचार है कि कोई राष्ट्र अथवा समाज खुद अपने कानून बना सकता है अथवा अपने शासकों को नियुक्त कर सकता है। इस सहमति अथवा स्वीकृति के कारण ही विधि-सम्मत शासन अत्याचारी शासन से भिन्न होता है। परिपक्व का अथवा अन्य किसी प्रतिनिधिक निधाय का अधिकार इस तथ्य पर आधारित है कि वह समाज के स्थापक है और उसका प्रतिनिधित्व करता है। किसी नियम को अंगनकारी शक्ति सभी प्राप्त होती है जब कि उसने कीछे सम्पूर्ण समाज की स्वीकृति हो। धर्म में अत्यधिक ऊँच या गहरी या बड़ी निर्देशक सिद्धान्त था। सदाय प्रतिनिधि यह घोषणा कर देते थे कि विधिसम्मत प्रथा क्या है। यह पद्धति विधि सम्बन्धी प्राधुनिक विचारों से भिन्न थी। यह भविष्य की ओर नहीं, प्रत्युत भूतकाल की ओर देखती थी। इसमें समाज की इच्छा नहीं, प्रत्युत प्रथा ही गन्धनकारी थी।

समरसता और सहमति

(Harmony and Consent)

निकोलास ऑफ कुसा (Nicholas of Cusa) ने अपनी *De Concordantia Catholica* पुस्तक में जनरल वीगित का जोरदार समर्थन किया था। यह पुस्तक

कौंसिल ऑफ बेसेल (Council of Basel) को १४३३ में दी गई थी। इस रचना का मूलमन्त्र सत्ता नहीं, प्रत्युत सहमति है। इस कृति में यह प्रश्न द्विविधा में घुंटे दिया गया है कि अन्तिम रूप से शक्ति पोप में निहित है अथवा परिषद् में। परिषद् की उच्चता इस बात में निहित है कि वह सम्पूर्ण चर्च के करार अथवा सहमति को किसी व्यक्ति की अपेक्षा ज्यादा अच्छी तरह प्रकट करती है। निकोलस ने कॅननल्ट (Canonists) के प्राधिकार पर यह तर्क उपस्थित किया है कि समाज के द्वारा अनुमोदन अथवा स्वीकृति विधि का आवश्यक भग्न है। यह स्वीकृति प्रथा अपना रीति द्वारा प्रकट होती है। परिषद् सम्पूर्ण निकाय की प्रतिनिधि है। इसलिए, इस प्रश्न पर वह किसी व्यक्ति की अपेक्षा अधिक प्राधिकार के साथ बान कर सकती है। पोप की धर्माजित्तियाँ अनेक बार इसी कारण असफल हुई हैं कि उन्हें स्वीकार नहीं किया गया है। जिस विधि का अंग्रेज नहीं होना, उसकी शक्ति जाती रहती है। किसी विधि को किसी स्थान विशेष पर लागू करने के लिए यह आवश्यक है कि वह उस प्रान्त द्वारा भी स्वीकार की जाए। यह आवश्यक है कि सम्पूर्ण विधि देश, काल और स्थान के अनुसार हो।^१ इस सामान्य अर्थ में सम्पूर्ण राजन सहमति के ऊपर आधारित है :

“प्रकृति की दृष्टि में सभी व्यक्ति समान हैं। यदि किसी सत्ता से प्रजाजन दूरार्थ करने से रोके जाते हैं और उन्हें मर दिसाया जाता है कि यदि वे अच्छाई नहीं करेंगे, तो उनकी स्वतन्त्रता सौचित की जाएगी, तो यह सत्ता अनरुण और प्रजाजनों की स्वीकृति से प्राप्त होती है। यह सत्ता चाहे तो लिखित विधि के रूप में और चाहे तो सजीव विधि के रूप में हो सकती है। यदि यह सजीव विधि के रूप में हो, तो इसका अधिष्ठान शासक होता है। यदि प्रकृति की दृष्टि में सब व्यक्ति समान रूप से शरीरगाली और समान रूप से स्वतन्त्र हैं, शासक में भी शक्ति शक्ति है, तो एक व्यक्ति की दूसरे व्यक्तियों के ऊपर सत्ता दूसरे व्यक्तियों की स्वीकृति होने पर ही स्थापित हो सकती है। यह उन्नी प्रकार है जैसे कि विधि भी सहमति के आधार पर ही स्थापित होती है।”^२

इसलिए, राजा मानव समाज के सामान्य समझौते के द्वारा शासित होते हैं। राजाओं का अस्तित्व इसी समझौते पर निर्भर है। यह विचार कुछ ऐसा ही है जैसे हमने पहले के एक अध्याय में ब्रेटन (Bracton) के एक उद्धरण के आधार पर प्रकट किया था कि राजा की विधि का पालन करना चाहिए क्योंकि विधि राजा का निर्माण करती है। निकोलस का यह उद्धरण सोलहवीं से अठारहवीं शताब्दियों तक के कानूनिकारी तर्कों से काफी साम्य रखता है। लेकिन, इन पर हमें सावधानी से विचार करना चाहिए, नहीं तो यह समानता भ्रामक सिद्ध हो सकती है। निकोलस द्वारा व्यक्त प्राकृतिक विधि और प्रजाजनों के अधिकारों का सिद्धान्त बाद के क्रांतिकारी सिद्धान्तों का पूर्ववर्ती था, यह बात बिलकुल स्पष्ट है। ये विचार लम्बे समय से यूरोपीय समाज की परम्परा में रहे थे। यहाँ महत्वपूर्ण बात यह है कि कसोलियर सिद्धान्त के समर्थकों ने इन विचारों का प्रयोग सविहित सत्ता के विरुद्ध

किया। इस दृष्टि से वे पूर्ववर्ती पोप विरोधियों के साथ थे। उन्होंने प्रथा के आधार पर स्वेच्छाचारी व्यक्ति के खिलाफ प्राचीन स्वतन्त्रता का समर्थन किया। यह तत्त्व बाद के क्रान्तिकारी तर्कों में भी उपस्थित था। सत्रहवीं शताब्दी के उग्र विचारकों ने मानव अधिकारों को धर्मियों के परम्परागत अधिकारों के साथ समीकृत किया था। लेकिन, सदर्म की दृष्टि से निकोलस के तक म और क्रान्तिकारियों के तर्कों में आधारभूत अन्तर है। बाद के तर्कों में सहमति का अर्थ यह था कि प्रत्येक व्यक्ति को एक इकाई माना जाए। पन्द्रहवीं शताब्दी में इस प्रकार का धर्म सम्भव नहीं था। उस समय व्यक्तिगत अन्तरात्मा और आंतरिक विश्वास के तर्कों को वह व्यक्ति प्राप्त नहीं थी जो उसे चर्च की एगता भग होने के बाद प्राप्त हुई। परम्परागत धार्मिक और सामाजिक संस्थाओं के भग होने से ऐसा 'स्वामित्वहीन' व्यक्ति भी उत्पन्न नहीं हुआ जो केवल आन्तरिक प्रेरणा ज्वलन से ही कार्य कर सके। निकोलस ने समाज की स्वाभाविक स्वतन्त्रता पर जोर दिया है। उसके मत से समाज अपने स्वतः प्रेरित अनुमोदन के द्वारा अपने सदस्यों के ऊपर बन्धनकारी प्रभाव लागू करता है। इस प्रकार अर्द्ध-चेतन अवस्था में विधि का निर्माण हो जाता है और उसे समाज के प्रमुख व्यक्तियों के माध्यम से स्वीकृति प्राप्त हो जाती है।

कत्तीलियर सिद्धान्त का सार यह था कि चर्च का सम्पूर्ण निकाम, ईसाई धर्मावलम्बियों का सम्पूर्ण समुदाय अपनी विधि का स्वयं स्रोत है। पोप तथा अन्य धर्माचार्य उससे भग या सबध हैं। चर्च का अस्तित्व देवी तथा प्राकृतिक विधि के कारण है। उनके शासन प्राकृतिक विधि के तो अधीन हैं ही वे चर्च के अपने संगठन अथवा जीवन की विधि के भी अधीन हैं। यह सही है कि उन्हें इस विधि की सीमाओं के भीतर रहना चाहिए। उनके ऊपर धर्म-संगठन के अन्य वर्गों का भी नियन्त्रण रहना चाहिए। चर्च को अपनी धर्मातिथि सलाह और अनुमोदन के लिए एक प्रतिनिधिक संस्था के सामने पेश करनी चाहिए जिससे कि उन्हें चर्च स्वीकार कर सके। यदि वह ऐसा नहीं करता और अपने पद के अधिकार से अधिक शक्ति का प्रयोग करता है, तो उसे न्याय्यतः अपदस्त किया जा सकता है। पदव्युत्ति के आधार पर स्पष्ट है। सबसे प्रबल आधार और ऐसा आधार जिसे कत्तीलियर सिद्धान्त के समर्थक दुराग्रही पोप के ऊपर लागू करने का प्रयास करते, विधमिता का था। कुछ लेखकों का कहना था कि पोप को अन्य धर्मधारों पर भी पदव्युत्त किया जा सकता है। इस बात को सब मानते थे कि जनरल बोसिल पोप को पदव्युत्त कर सकती है। लेकिन जॉन ऑफ पेरिस (John of Paris) की तरह कुछ लोग यह भी मानते थे कि बोसिल ऑफ कार्डिनल्स (College of Cardinals) भी ऐसा कर सकता है। कत्तीलियर सिद्धान्त के समर्थकों के लिए धार्मिक शासन प्रणाली धर्म्युग का सार्वधानिक राजतन्त्र (constitutional monarchy) जिसके अन्तर्गत अनेक जागीरें हुआ करती थीं अथवा धार्मिक सम्प्रदायों का संगठन था। इन समस्त धार्मिक संगठनों के प्रतिनिधि एक परिषद् के लिए निर्वाचन होते थे। यह परिषद् सम्पूर्ण चर्च का प्रतिनिधित्व करती थी। यदि कत्तीलियर सिद्धान्त को व्यावहारिक शासन का रूप धारण करना था, तो उसे या तो एक स्वामी जनरल बोसिल का

रूप धारण करना पड़ता था कॉलेज ऑफ कार्डिनल्स (College of Cardinals) को मध्ययुगीन संसद के रूप में बदलना पड़ता। लेकिन, इनमें से कोई भी योजना व्यावहारिक नहीं थी।

इस प्रकार के बाद विवाद में मुख्य प्रश्न यह था कि अन्तिम निर्णय पोप के हाथ में है अथवा कॉलेज के हाथ में। लेकिन, प्रश्न को इस रूप में उपासित करना ऐतिहासिक दृष्टि में सही नहीं है। इसका कारण यह है कि यह प्रश्न केवल बाद-विवाद के दौरान ही विकसित हुआ था। कंसोतियर बाद विवाद के दौरान में प्रश्न उस भाँति स्पष्ट रूप से विकसित नहीं हुआ जिसे प्रचार वह बाद में इतिहास में राजा और संसद के बाद-विवाद में विकसित हुआ था। इन बाद-विवादों में प्रत्येक व्यक्ति ने इस धारणा के साथ भाग लिया था कि वह एक समस्या की स्थिति का सामना कर रहा है। इस स्थिति को शासन के स्वरूप में आधारभूत परिवर्तन किए बिना ही दूर किया जा सकता है। कंसोतियर ग्रान्दोलन को सप भेद के कांड (scandal of the schism) के कारण शक्ति प्राप्त हुई थी। इस बुराई के दूर होने के साथ-ही-साथ ग्रान्दोलन की शक्ति भी कम हो गई। ग्रान्दोलन की विरक्ति ने पोप की प्रभुसत्ता को और पुष्ट किया। यह प्रश्न सीधे पोप की प्रभुसत्ता और कॉलेज की प्रभुसत्ता के बीच ही नहीं उठा। इसका कारण यह है कि तत्कालीन मन के अनुसार अन्तिम शक्ति इनमें से किसी एक में अथवा धार्मिक संगठन के किसी एक भ्रम में निहित नहीं थी। मध्ययुगीन राजतन्त्र की भाँति कंसोतियर सिद्धान्त का भी प्रतिपादित सिद्धान्त यह था कि जब अथवा समाज अथवा राष्ट्र स्वायत्ततामयी है और उसकी शक्ति सम्पूर्ण समाज में निहित है। लेकिन, सम्पूर्ण निकाय का कोई राजनैतिक अस्तित्व नहीं था। वह अपने एक अथवा एक से अधिक धर्मों के द्वारा ही मुखर हो सकता था। लेकिन, कंसोतियर सिद्धान्त उस विचार के प्रतिबल था कि किसी एक भ्रम के पास अन्तिम निर्णय की शक्ति हो। चूंकि अन्तिम शक्ति सम्पूर्ण चर्च में निहित है इसलिए उसके अत्येक भ्रम पोप, कॉलेज अथवा कंसोतियर के पास अन्तिम शक्ति नहीं है। वे सम्पूर्ण चर्च की सृष्टि हैं और इन रूप में उल्लेख योग्य (Co-ordinate) हैं। यदि वे अलग-अलग नहीं हैं, तब भी उनमें से किसी के पास कार्य करने की प्रदत्त शक्ति नहीं है। एक भ्रम की शक्ति दूसरों को स्पष्ट रूप से प्रदत्त नहीं है। सबके पास हमारे की तुलना में अन्तर्निहित शक्ति है, यद्यपि सब अपनी शक्ति सम्पूर्ण समाज से प्राप्त करते हैं। शासन किसी प्रभुसत्तापारी की ओर से शक्ति का प्रत्यायोजन नहीं है। वह एक सहकारी उद्यम, एक समरसता अथवा निकोलस की शब्दावली में समवाय है।

सबसे बड़ी कठिनाई यह थी कि चर्च के सभी धर्मों में समरसता नहीं रही थी। फलतः, कंसोतियर सिद्धान्त के समर्थकों को ऐसी मुश्किल का सामना करना पड़ा जिसकी तत्कालीन विधि के सदृश में नहीं समझाया जा सकता था। सर्वदलीय कंसोतियर सम्पूर्ण चर्च की समस्याओं पर पोप से ज्यादा अच्छी तरह विचार कर सकती थी। लेकिन, विधित कॉलेज का अस्तित्व मुश्किल था और वह पोप के सहयोग के बिना कार्य नहीं कर सकती थी। यदि दो या तीन पोप होते, तो

इस समस्या का समाधान सम्भव ही नहीं था। कौंसिल के सम्पन्न में अन्तर इस तर्क का प्रयोग किया जाता था कि आवश्यकता समस्त विधि का अतिक्रमण कर देती है और तब तब तब में सम्राट् परिषद् को बुला सकता है तथा धार्मिक पोप का निर्वाचन करा सकता है। लेकिन यह तर्क वास्तविक समस्या से मूढ़ मोड़ना था। इससे मूल समस्या का हल नहीं होता। कसौतियार सिद्धान्त का एकमात्र व्यावहारिक परिणाम यह हो सकता था कि कौंसिल पोप को अपना मायाय बना कर उसकी सत्ता का खोल बन जाती। लेकिन, यह समाधान भी विधिवादा ही होता। यह परिणाम इस विचार से भिन्न होता कि शासन स्वतन्त्रता समाज के विभिन्न वर्गों के बीच सहयोग पर आधारित होता है। ब्रिटिश संसद् का चार्ल्स प्रथम के समय जो सम्पन्न हुआ था यह निमित्त उसका पूर्वरूप थी। यही भी राजमुकुट और संसद् की अन्तर्निहित शक्ति को धुल से ही मान्यता दी गई थी। संसद् की सत्ता समाज के आदेश पर निर्भर थी। वह सम्राट् के अनुमोदन से ही विधि का निर्माण कर सकती थी। लेकिन, संसद् को भी सलाह देने का अन्तर्भूत अधिकार था। निकोलस ऑफ कुसा (Nicholas of Cusa) की सलाहसे यह कह सकते हैं कि राजा और संसद् दोनों मिल कर देश के सामंजस्य (Concordantia of the realm) का निर्माण करते। अन्त में संसद् ने राजमुकुट के ऊपर अपनी शक्ति आरोपित कर दी। यह सामंजस्य के आरम्भिक विचार का बिलबुल प्रतिबुल था।

कौंसिल की शक्ति

कसौतियार सिद्धान्त के प्रतिपादकों का विचार था कि वे कौंसिल को चर्च शासन के एक ऐसे अभिन्न अंग के रूप में स्थापित करें जो पोप की स्वैच्छाचारी शक्ति के आधार पर उत्पन्न होने वाली बुराइयों को दूर कर सके। उनका व्यावहारिक उद्देश्य संघर्ष जैसे दुष्परिणामों को जो पोप की अनियमित शक्ति ने पैदा उत्पन्न हो गये थे, रोकना तथा दूर करना था। कुछ उपवादियों का यही तर्क कहना था कि पोप की सत्ता को कौंसिल की सत्ता से निचला हुआ माना जाए। लेकिन, नियम के यह सम्भव थे कि चर्च की शक्ति का पोप और कौंसिल दोनों ही मिलकर प्रयोग करते हैं। उनका यह उद्देश्य कदापि नहीं था कि साधारण प्रयोजनों के लिए पोप के पद के निहित राजतन्त्रात्मक शक्ति को नष्ट कर दिया जाए। संघर्ष में उनका दृष्टिकोण सामन्ती विधिवेत्ताओं की भाँति ही था। पोप के विरुद्ध कोई सेस (Vat) जारी नहीं किया जा सकता था। लेकिन, प्रतापपूर्ण परिस्थितियों में पोप से यह कहा जा सकता था कि वह कौंसिल के सम्मुख उपस्थित हो। यदि पोप ऐसा न करता, तो उसकी निन्दा भी की जा सकती थी। कौंसिल पोप की शक्ति के दुरुपयोग को ठीक कर सकती थी। यह कुछ ही प्रकार का जैसे कि ब्रैक्टन (Bracton) के समय में देश के प्रतिनिधि राजा से अपवादही कर सकते थे। कौंसिल सम्पूर्ण चर्च की प्रतिनिधि संस्था थी। इस कारण चर्च के वर्गों में उसका सबसे ऊँचा स्थान था। लेकिन, कौंसिल के कार्य मुख्यतः नियामक थे। यह विचार नहीं था कि कौंसिल उनका अतिक्रमण करे

अथवा उनको अपना एजेंट बना ले। विचार कुलीनतन्त्र द्वारा नियन्त्रित ऐसे राज्य का या जिसमें सत्ता सम्पूर्ण चर्च में निहित रहती है और उसका प्रयोग उसके प्रति निधिक भग्य समान रूप से करते हैं। प्रत्येक भग्य का यह अधिकार और वर्तन था कि वह दूसरे भग्यों को अपने स्थान पर रखे। लेकिन, सभी भग्य सम्पूर्ण सत्ता को सघटनारम्भ विधि (organic law) के अधीन थे।

कौन्सिल और बेस्ते की कौंसिलों (Councils of the Constance and Basle) द्वारा किए गए उपायों से यह सिद्धान्त पुष्ट हो जाता है। कौन्सिल की कौंसिल ने अपनी एक सुप्रसिद्ध आज्ञापत्र में इस सिद्धान्त को निम्न रूप में प्रकट किया था :

“यह परिषद् वैश्वलिक चर्च की महात्मा है। इसे अपनी शक्ति से वे ऐसा से प्रज दूई है। प्रत्येक व्यक्ति, चाहे उसका पद और योग्य बुद्ध भी हो, पोन तब, धर्म, सत्तेर के निवारण और चर्च के सुधारों के सम्बन्ध में उसके आदेशों को मानने के लिए बाध्य है।”

१४३२ में बेस्ते में इस आज्ञापत्र को फिर से निकाला गया। यह कार्यवाही थी। इस समय केवल एक ही पोप ऐसा था जो धर्मविरहित माना जाता था। बेस्ते की परिषद् ने इस सिद्धान्त को धार्मिक सिद्धान्त बना दिया जिसका उत्पत्ति विधर्मित था। लॉग पार्लियामेंट (Long Parliament) की नीति दोनों कौंसिलों ने यह भी आज्ञापत्र पास की कि उन्हें उनकी सहमति के बिना भग्य नहीं किया जा सकता। बेस्ते की कौंसिल ने यूजेनियस अतुर्ग (Eugenius IV) को अपने सामने उपस्थित होने का आदेश दिया और जब वह ऐसा न कर सका, तो उसे प्रवर्णकारी ठहराया गया अन्त में उसे अपदस्थ कर दिया। लेकिन, इसका व्यावहारिक फल कुछ न निकला। दोनों कौंसिलों ने यह प्रयास किया कि भविष्य में इस प्रकार की और कौंसिलें हुआ करें। बेस्ते की कौंसिल ने सम्पूर्ण चर्च में प्रान्तीय परिषदों के पुनरुत्थान को और पोप के निर्वाचन को विनियमित करने का प्रयास किया जिससे परिषद् की आज्ञापत्रियों का पालन हो सके। इस बात की भी कोशिश की गई कि कौंसिल ऑफ कांस्टन्स को अधिक प्रतिनिधिक तथा पोप से स्वतन्त्र रखा जाए जिससे कि वह चर्च के शासन, पोप तथा जनरल कौंसिल के बीच तीसरा अथवा कुलीनतन्त्रारम्भक तत्त्व बन सके अथवा वह पोप की राजतन्त्रारम्भक शक्ति के ऊपर स्थायी नियन्त्रण रखने वाली कौंसिल का कार्य कर सके। यह व्यवस्था निश्चित सविधान को ध्यान में रख कर बनाई गई थी।

निकोलस ऑफ कूसा सहमति द्वारा पालन के सिद्धान्त का प्रबल समर्थक था। इस सम्बन्ध में हमने उसके एक वक्तव्य का उल्लेख भी किया है। यहाँ हम उसके सिद्धान्त पर समग्र रूप से विचार करेंगे। इससे ज्ञात हो जाएगा कि कसोसियर सिद्धान्त पोप की सार्वभौम शक्ति के स्थान पर कौंसिल की सार्वभौम शक्ति को स्थापित नहीं करना चाहता। यह सही है कि निकोलस ने सघ भेद के निवारण के बाद लिखा था। बेस्ते की कौंसिल के बाद उसने कसोसियर पार्टी को

छोड़ दिया था और वह सबसे महत्वपूर्ण धार्मिक राजनेता हो गया था। पर उसने निरंकुश पोप के सेवक के रूप में सुधार करने का प्रयास किया था। वह राजनैतिक सिद्धान्तवादी की प्रेरणा एक राजनयन ही अधिक था। १४३३ में उसको यह लाभ अवश्य था कि उसके सामने पूरा कंसीलियर सिद्धान्त था। यदि यह माना जाये कि *De Concordantia Catholica* में सहयुक्त संघिक सत्ता (Co-ordinated legal authority) का सिद्धान्त प्रतिपादित किया गया है, तो यह भी मानना पड़ेगा कि उसमें अनेक तात्त्विक कठिनाइयाँ हैं। सेल्व का कहना है कि पोप को विचार-विनिमय के लिए जनरल कौंसिल का अधिवेशन अवश्य करना चाहिए। लेकिन, जहाँ एक ओर जनरल कौंसिल की स्थापना हो जाती है, जनरल कौंसिल उचित कारण होने पर पोप को ही अपदस्थ कर सकती है। यह पोप की शक्ति को प्रशासनिक मानने के साथ ही साथ ईसा और सेंट पीटर से भी निक्ली हुई मानता है। पोप चर्च की एकता का प्रतिनिधित्व करता है, लेकिन कौंसिल उसका ज्यादा अच्छी तरह प्रतिनिधित्व करती है। कौंसिल ने निर्माण के लिए पोप की स्वीकृति आवश्यक है लेकिन कौंसिल पोप से ऊँची है। पोप चर्च का एक सदस्य है और उसकी विधि के अधीन है। उसका निर्वाचन चर्च के प्रति उसकी उपयोगिता की प्रकट करता है। यदि वह अपने इन कर्तव्य में समर्थ हो जाता है, तो धर्मव्यवस्था के लिए यह आवश्यक नहीं रहता कि वे उसकी आज्ञा का पालन करें। पोप के खिलाफ कोई वैधानिक कार्यवाही करना मुश्किल है। इन परस्पर-विरोधी विचारों को दिखाने का यह उद्देश्य नहीं है कि निम्नोक्त प्रमित था। इसका उद्देश्य निम्न यही है कि उसने समरगता सिद्धान्त की एक उच्च सत्ता द्वारा प्रदत्त शक्तियों का सिद्धान्त नहीं समझना चाहिए। उसका मुख्य प्राण यह है कि चर्च एक इकाई है और यही सर्वोच्च तथा निष्पक्ष है। लेकिन न तो पोप ही और न कौंसिल ही इन निष्पक्षता के एक मात्र प्रवक्ता हैं। निम्नोक्त का दोनों पर ही भविष्यवाणी थी। उसकी सुधार में प्रवृत्ति आस्था थी। उसका विचार था कि यदि चर्च के अधिकारियों का चर्च के विभिन्न शाखों के साथ अनिच्छित सम्बन्ध स्थापित किया जाए, तो चर्च में प्रवृत्ति सुधार हो सकता है। लेकिन, यह तो सहयोग की समस्या थी, वैधानिक अधीनता की नहीं।

कंसीलियर सिद्धान्त का महत्व

(The Importance of the Conciliar Theory)

कंसीलियर सिद्धान्त ने न तो चर्च का सुधार किया और न उसकी सामन-प्रणाली बदली। कौंसिल स्वयं राष्ट्रीय ईर्ष्या द्वेष का प्रसारक थी। वह निहित स्वाधों पर पूरी तरह से हमला नहीं कर सकती थी। सुधार हर कोई चाहता था लेकिन हरेक की दृष्टि यह थी कि सुधार अल्पकालीन हो। परिणाम यह हुआ कि सुधार को एक समय तक स्थगित किया जाता रहा जब तक कि हेनरी सप्तम (Henry VIII) जैसे शासकों ने चर्च के सुधार का स्वयं बीड़ा नहीं उठाया। कंसीलियर सिद्धान्त के समर्थन चर्च के लिए प्रतिनिधिक शासन की स्थापना कर के एक प्रकार का

दिवास्वप्न देख रहे थे। वे यह नहीं समझ सके कि सामंती संबंधानिक राज्य में भी राजनैतिक एका की आवश्यकता होती है। फ्रांस और इंग्लैंड जैसे देशों में इस एका के कारण विभिन्न जागीरों अपने प्रतिनिधि भेजे सकते थे। पन्द्रहवीं शताब्दी में चर्च में इस प्रकार की एका नहीं थी। चर्च में विवाद की ओर कुछ हद तक नैतिक तथा धार्मिक भावों की एका अवसर थी लेकिन उन्हें ऐसी राजनैतिक एका का भाव नहीं था जो स्थानीय और राजनैतिक हितों की रक्षा का सामना कर सकता और कौंसिल को राज्य का एक वास्तविक बन देता। चर्च में कॅसिलियर सिद्धान्त के साथ प्रायः वही बात हुई जो राजा की दृष्टी में एकि के सामने मध्ययुगीन समूहों के साथ हुई थी। सोलहवीं शताब्दी में हर स्थानों पर ही मध्ययुगीन संबंधानिक संस्थाएँ राजा की निरंकुशता के प्रसार में बह गईं। चर्च में राष्ट्रीय एका का भाव नहीं था, राज्यों में था। राष्ट्रीय एका के भाव के कारण ही राज्यों में प्रतिनिधिक संस्थाएँ अंततोगत्वा विदेशी हो सकीं। मध्ययुगीन शक्तिवाद के साथ अविच्छिन्नता जिस इंग्लैंड में ही कायम रही।

जिस समय चर्च में प्रतिक्रिया आरम्भ हुई, कौंसिल ऑफ बेरले (Council of Balle) समाप्त नहीं हुई थी। इस प्रतिक्रिया के फलस्वरूप रोमन चर्च के पोर की प्रभु सत्ता स्थापित हो गई और यह रिफॉर्मेशन के समय तक और कुछ धर्मों में भाव तक बनी हुई है। इन्फ्लेन्स तृतीय के दिनों में धार्मिक विधि (Canon law) में पोर की शक्ति के जिस सिद्धान्त का विचार किया गया था, अब उसका फिर से उद्धार किया गया। यद्यपि, बाद में इधर-उधर के विवादों में कॅसिलियर सिद्धान्त की कुछ नतक दिखाई दे जाती थी, लेकिन धार्मिक संघर्ष में सुधार करने और धार्मिक विधि में संशोधन करने के आन्दोलन के रूप में वह असफल हुआ। इस प्रतिक्रिया का नेता जॉन ऑफ टोरक्वेमादा (John of Torquemada) था। जॉन नेवील फिगिस (John Neville Figgis) ने इसे "राजामो के ईवी अधिकार का प्रथम आधुनिक प्रवक्ता" कहा है। तब, जॉन लौकिक धर्मों की शक्ति की विधि के द्वारा निश्चित मानता था। पोप-राही के आधुनिक कैथोलिक सिद्धान्त में पोप निश्चित रूप से प्रभु सत्ताधार है। उसकी शक्ति केवल ईवी और आधुनिक विधि द्वारा ही सीमित है। कौंसिल उसके बिना नहीं रह सकती। कौंसिल की प्राप्ति के लिए पोप की स्वीकृति आवश्यक होती है। पोप उन प्राप्ति में भी संशोधन कर सकता है जिन्हें कौंसिल ने पास कर दिया हो।¹ इस प्रकार सोलहवीं शताब्दी में पोप पहला निरंकुश सम्राट् हुआ। पोप की निरंकुशता का सिद्धान्त राजामो की निरंकुशता के सिद्धान्त का आदर्श बन गया। पोप के ईवी अधिकार का मुख्य आधार यह था कि सम्राट् को ऐसी सर्वोच्च सत्ता नहीं दी जा सकती जिसके द्वारा वह शासित होता है।

1. From Gerson to Gratius (1407), p. 234. n. 15.

2. L. Pastor, *History of the Popes* (ed. by F. L. Antrobus), Vol. I (1906), pp. 179 ff.

यद्यपि कमीतिपर सिद्धान्त के कुछ व्यावहारिक परिणाम न मिलने, लेकिन इसका कुछ न कुछ महत्त्व तो था ही। मन्त्रों पढ़ने तो चर्च में निरबुद्ध तथा सर्वप्रापिक सामन के प्रश्न पर विवाद हुआ। इसके बाद एक ऐसे राजनैतिक दमन का विकास हुआ जिसने साधारण पर निरबुद्धता का विरोध किया गया। प्रभु के दैवी अधिकार और समाज की प्रभुगता दोनों ही लौकिक सामन को गाने हुई। यह हस्तान्तरण सामान या और यह पन्द्रहवीं शताब्दी में मात्र की प्राप्ति नहीं प्राप्ति था। चर्च और लौकिक सामन का भेद दो समाजों का भेद नहीं था, यह एक ही समाज के दो गण्टों का भेद था। इसलिए चर्च समया राज्य की सत्ता के स्वरूप के बारे में जो भी प्रश्न होता, उन समाज के साधारण स्वल्प के बारे में प्रत्यक्ष ही विचार करना पड़ता। कमीतिपर सिद्धान्त का मुख्य साधारण यह था कि कोई भी पूर्ण समाज अपना सामन अपने साथ कर सकता है और किसी भी विधि-सम्पन्न सत्ता के लिए उसकी स्वीकृति आवश्यक है। जब चर्च समया राज्य को दो समाज समझा जाता तो यह तर्क उनके ऊपर सामन रूप से लागू हो सकता था। ईश्वर के शरीर लौकिक और आध्यात्मिक दोनों शक्तियाँ जनता समया समाज में निहित हैं। यह ईश्वर दत्त मान्य विद्वान के प्रतिबल नहीं था कि सम्पूर्ण लौकिक ईश्वर की है। जब दैवी अधिकार का सिद्धान्त राजकीय सर्वोच्चता का सिद्धान्त हो गया, तब यह सिद्धान्त कि शक्ति शक्ति रूप में जनता में निहित है राजकीय सर्वोच्चता के सिद्धान्त को बाटन का आधार बन गया। चर्च में कमीतिपर पादविवाद पहला समया था जब दो सिद्धान्तों के बीच इस रूप में तर्क-वितर्क चला। जब राजा और उनकी प्रजा के बीच पादविवाद हुआ, तब भी यह प्रश्न इसी रूप में चलना रहा।

पन्द्रहवीं शताब्दी में कमीतिपर सिद्धान्त, प्रतिनिधिक समया सर्वप्रापिक शासन के सिद्धान्त की शक्ति भूत और वर्तमान के बीच मनुष्य था। इस सिद्धान्त के शीर्ष शीर्ष थे। यह सिद्धान्त प्रकृतिक विधि के सिद्धान्त का शीर्ष था। यह यह भी मानता था कि समाज एक दूसरे के ऊपर निर्भर हैं और यह आवश्यक था कि समाज की एकता का ही एक रूप था। यदि प्रभु (sovereign) दमन का प्रयोग होता, तो यह सम्पूर्ण समाज के लिए अधिक उपयुक्त था। कमीतिपर सिद्धान्त के समर्थकों ने पों के इस तर्क को अभाव देखा कि सत्ता किसी प्रधान में निवास करे। उन्होंने इसके स्थान पर स्वतन्त्र तथा पारस्परिक सहमति द्वारा शक्तियों के पारस्परिक सहयोग का सिद्धान्त प्रतिपादित किया। यह सर्वप्रापिक आदर्श मध्ययुगीन सिद्धान्त और व्यावहारिक के लिए एक सामान्य मोड़ था। राजनैतिक क्षेत्र में यह सिद्धान्त सफल नहीं हुआ। इसका कारण यह था कि केन्द्रीकरण की शक्ति निरन्तर बढ़ती जा रही थी। राजनैतिक संगठन के क्षेत्र में केन्द्रीकरण की इस बढ़ती हुई शक्ति के कारण सहमति द्वारा सामन का आदर्श बहुत शीघ्र खराब गया। लेकिन आगे चल कर यह स्पष्ट हो गया कि केन्द्रीकरण शक्ति की शक्तियों को सह-

मति पर निर्भर रहना चाहिए। सत्रहवीं और अठारहवीं शताब्दियों में जो उदार तथा सर्वधार्मिक आन्दोलन चले वे अठारहवीं शताब्दी के कसोतियार सिद्धान्त के ही विकसित रूप थे। इस सिद्धान्त का सार यह था कि विधि-सम्मत सत्ता एक नैतिक शक्ति होती है, निरंकुशता नहीं। समाज में नैतिक आलोचना की शक्ति होती है। वैधानिक रूप से गठित सत्ता की भी नैतिक आलोचना की जा सकती है।

Selected Bibliography

Nicholas of Cusa By Henry Bett, London, 1932

A History of Mediaeval Political Theory in the West By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle 6 Vols London and New York, 1903-36 Vol VI (1936), Part II, Chs I, III.

A History of the Papacy during the Period of the Reformation, By M. Creighton 5 Vols Boston and London, 1892-94 Vols 1 and II

Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1415-1625 By John Neville Figgis Second Edition Cambridge 1923 Ch 2

The Decline of the Medieval Church By Alexander C. Flick 2 Vols London, 1930 Chs 11-19

The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and Reformation Ed. F. J. C. Hearnshaw London, 1925

The Life and Times of Master John Huss By F. H. Von Lutzow London and New York, 1909

'Medieval Estates' By C. H. McIlwain, in *The Cambridge Medieval History*, Vol VII (1932), Ch XXIII.

'Wyclif' By Bernard L. Manning In *The Cambridge Medieval History*, Vol VII (1932), Ch XVI

'The Popes of Avignon and the Great Schism' By Guillaume Mollat, In *The Cambridge Medieval History*, Vol. VII (1932), Ch X

The History of the Popes from the Close of the Middle Ages by Ludwig Pastor Ed F. I. Antrobus 16 Vols London, 1899-1928 Vol I, Bks 1 and 2

Wycliffe and Movements for Reform, by R. L. London, 1816

England in the Age of Wycliffe by G. M. Trevelyan New edition, London, 1909

The Social Teaching of the Christian Churches By Ernest Troeltsch Trans by Olive Wyon 2 Vols London, 1931. Ch 2, Sect II

La crise religieuse du XV^e Siècle By Noël Vo'ois 3 vols Paris, 1909 Le Cardinal

Nicolas de cusa By E. Vansteenberghe Paris, 1920

राष्ट्रीय राज्य का सिद्धान्त

(The Theory of the National State)

अध्याय १७

मैकियावेली

(Machiavelli)

फर्सीलियर इस मध्ययुगीन सविधानवाद के सिद्धान्त और व्यवहार की चर्चा में लाने में सफल न हो सका। इसके एक-ही पीढ़ियों बाद ही राज्य में प्रतिनिधिक सत्ताओं का ह्रास आरम्भ हो गया। पन्द्रहवीं शताब्दी के बीच में पोप की निरकुशता में तीव्र गति से वृद्धि आरम्भ हो गई। इसके एक शताब्दी पूर्व पोप के शक्ति की बड़ी भवति हुई थी। इन भवति की देखते हुए उसकी निरकुशता की वृद्धि आश्चर्यजनक थी। इसके साथ ही पश्चिमी यूरोप के प्रत्येक भाग में राजा की शक्ति भी भूतल वृद्धि हुई थी। सभी राज्यों में राजा की शक्ति अन्य प्रतिपक्षी सत्ताओं के मूल्य पर बढ़ी। ये प्रतिपक्षी सत्ताएँ कुलीन वर्ग, मतद, स्वतन्त्र नगर अथवा धर्मनिरपेक्ष आदि थे। प्रायः सर्वत्र ही मध्ययुगीन प्रतिनिधिक प्रणाली का सूर्य अस्तावस में डूब गया। इतना ही एक मात्र ऐसा देश था जिनमें ट्यूडर साम्राज्य की निरकुशता केवल छोटे समय तक कायम रही। वहाँ सगदीय इतिहास की अविच्छिन्नता बनी रही। शासन में और शासन-सम्बन्धी विचारों में भी विपुल परिवर्तन हुआ। राजनैतिक शक्ति को मुख्य रूप से सामान्य और निम्नो में विभक्त रही थी, शीघ्र ही राजा के हाथों में केन्द्रित हो गई। इस समय राष्ट्रीय एकता की बढती हुई भावना से सब से अधिक लाभ राजा को ही हुआ। सोलहवीं शताब्दी में एक ऐसे प्रभु का सिद्धान्त जो सभ्यत राजनैतिक शक्ति का खोज है, राजनैतिक दर्शन का सामान्य रूप बन गया। इसके पूर्व यह सिद्धान्त मुख्य रूप से कुछ रोमन विधि शास्त्र विशेषज्ञों के ही हाथों में रहा था। बाद में इस सिद्धान्त के आधार पर ही पोप के वैधी अधिकार का सिद्धान्त बना था।

राजनैतिक दर्शन और व्यवहार के ये अन्तर यूरोपीय समाज के सम्पूर्ण संगठन में भी प्रकट हुए। ये परिवर्तन सामान्यतः सर्वत्र एक से थे। हाँ, उनमें स्थान भेद के कारण कुछ परिवर्तन अवश्य हो गए थे। यूरोपीय समाज में प्राथमिक परिवर्तन भी अनेक वर्षों से होते आ रहे थे। इन परिवर्तनों ने एक दम से सामूहिक परिणाम उत्पन्न किया। इनके कारण मध्ययुग की सत्ताओं में अप्रमत्त परिवर्तन हुआ। सार्वभौम चर्चा तथा सार्वभौम साम्राज्य के सिद्धान्तों के आविर्भाव में सत्ताएँ इन तथ्य पर आधारित थीं कि मध्ययुगीन समाज का प्राथमिक और राजनैतिक संगठन पूरी तरह स्थानीय था। यह परिवर्तन के साधनों की सीमाओं का एक परिवर्तन

परिणाम था। कोई विशाल राजनैतिक राज्य-क्षेत्र एक ऐसे सघवाद के बिना शासित नहीं हो सकता था जो स्थानीय एककों को विशाल स्वतन्त्रता छोड़ देता। वाणिज्य भी मुख्य रूप से स्थानीय ही था। जहाँ वह ऐसा नहीं था, कुछ विशिष्ट पदार्थ एकाधिकृत पत्तनों और बाजारों में निश्चित रास्तों से घाते जाते थे। इस प्रकार का वाणिज्य उत्पादकों की गिल्डों द्वारा नियन्त्रित हो सकता था। ये गिल्डें म्युनिसिपल संस्थाएँ थीं। मध्य युग में वाणिज्य संगठन की इकाई नगर था। चौदहवीं शताब्दी में धन का प्रयोग या संचरण बहुत अधिक नहीं था।

संचार-साधनों के विकास के साथ-साथ वाणिज्य की स्थिति ऐसी नहीं रह सकती थी। मत्र निश्चित मार्गों तथा एकाधिकृत बाजारों का युग समाप्त हो गया। सब से अधिक लाभ ऐसे व्यापारी को पहुँचा जो प्रत्येक बाजार से लाभ उठाने की तय्यार था, जिसके पास व्यापार में लगाने के लिए पूँजी थी और ऐसे किसी भी पदार्थ का व्यापार करने के लिए तैयार था जिससे कि उसे अधिक लाभ होता। ऐसा व्यापारी जहाँ तक बाजारों पर नियन्त्रण पा लेता, वह उत्पादन के ऊपर अधिक-से-अधिक नियन्त्रण प्राप्त कर सकता था। वह गिल्डों तथा नगरों की शक्ति से बाहर था। जहाँ तक वाणिज्य पर नियन्त्रण होना था, पदार्थों की गुणवत्ता की मानक रूप देना था, भयवा कीमतों और रोजगार की शर्तों को नियमित करना था, यह सारा कार्य मध्ययुगीन म्युनिसिपल्टी से बड़े आकार की सरकारें ही कर सकती थीं। इंग्लैंड की सभी सरकारों ने इस प्रकार का विनियमन किया था। जहाँ तक विस्तृत वाणिज्य की रक्षा होनी थी और उसको प्रोत्साहन देना था, यह कार्य स्थानीय शासन की शक्ति से बाहर था। सोलहवीं शताब्दी तक सम्पूर्ण राज-सरकारों ने राष्ट्रीय संसाधनों का उपयोग करने, घर में और बाहर वाणिज्य को प्रोत्साहन देने और राष्ट्रीय शक्ति के विकास की एक जानी-बूझी नीति अपना ली थी।

इन आर्थिक परिवर्तनों के व्यापक सामाजिक और राजनैतिक परिणाम निकले। रोम के साम्राज्य के बाद यह पहला अवसर था जब कि यूरोपीय समाज में धनी और उद्यमी दोनों प्रकार के व्यक्ति काफी संख्या में थे। यह वर्ग कुलीनों का और उनके द्वारा प्रसूत विभाजनों तथा अभ्यवस्थाओं का घोर विरोधी था। उनके हित घर और बाहर दोनों स्थानों पर सघन सरकार के साथ थे। इसलिए, उनकी राजनैतिक सन्धि स्वभाव का राजा के साथ थी। इस समय वे यही चाहते थे कि राजा की शक्ति मध्य युग के समस्त नियन्त्रणों और प्रतिबन्धों का अतिक्रमण करती हुई निरन्तर बढ़ती रहे। वे कुलीन वर्ग के खिलाफ संसदों पर नियन्त्रण नहीं रख सकते थे। इसलिए वे राजतन्त्र के अधीन प्रतिनिधिक संस्थाओं की उन्नति के लिए उत्सुक थे। कुलीनों के साथ उनके बमबे लगे रहते थे। वे लोग घदालतों और विधि अधिकारियों को निरन्तर टराते-धमकाते रहते थे। व्यापारियों को यह देखकर प्रसन्नता हुई कि ऐसे कुलीनों की शक्ति का निरन्तर हास हो रहा है। पूँजीपतियों को हर दृष्टि से अपने लिए यह लाभकर मालूम पड़ता था कि सैनिक शक्ति और न्याय प्रशासन अधिक-अधिक राजा के हाथों में आ जाए। सब मिलाकर सुब्यवस्थित

शासन की काफी उन्नति हुई। राजा की शक्ति स्वेच्छाचारी और धक्कर दमनमूलक हो गई, लेकिन राजतन्त्र सामन्ती कुलीनतन्त्र से हर हासत में बेहतर था।

आधुनिक निरकुशता (Modern Absolutism)

सोलहवीं शताब्दी में पश्चिमी यूरोप में निरकुश राजतन्त्र प्रचलित शासन-प्रणाली हो गया था। मध्ययुगीन संस्थाएँ सब जगह नष्ट हो रही थी। निरकुश राजतन्त्र बढोर था और वह मुख्य रूप से शक्ति पर आधारित था। लोगों की मध्ययुगीन संस्थाओं के नाश पर उतना दुःख नहीं हुआ, जितना उन्हें अपने राष्ट्रीय राजतन्त्रों पर अभिमान होना था। निरकुश राजतन्त्र ने सामन्ती सविधानवाद और स्वतन्त्र नगर-राज्यों की जिनके ऊपर मध्ययुगीन सम्प्रदाय टिकी हुई थी, उसी प्रकार नष्ट कर दिया जिस प्रकार बाद में राष्ट्रवाद ने राजवंशीय वैधता (dynastic legitimacy) के सिद्धान्त को नष्ट कर दिया था। मध्ययुगीन संस्थाओं में सबसे प्रमुख था। उसका भी दम निबल गया। धार्मिक मठ कमजोर थे और उनके पास पैसा घटत था। रक्त और लोहे के युग में वे भी नहीं बहुत धानक थीं। धार्मिक मठों की सम्पदा को धीरे-धीरे कैथोलिक और प्रोटेस्टेंट दोनों राजशासितियों ने समान रूप से हड़प लिया। इसका लाभ मध्य वर्ग को पहुँचा। मध्य वर्ग ही राजा की शक्ति का मुख्य शत्रु था। धार्मिक शासकों के ऊपर राजा का नियंत्रण निरन्तर कसता चला गया। अन्त में सर्व की वैधानिक सत्ता समाप्त हो गई। सर्व की सम्पूर्ण शक्ति समाप्त हो गई। अब सर्व या तो एक ऐच्छिक सत्त रह गया और या राज्य का भागीदार।

सामन्ती सर्वैधानिक राजतन्त्र की भाँति निरकुश राजतन्त्र का भी पश्चिमी यूरोप के प्रत्येक भाग में विकास हुआ। स्पेन में फर्डिनेण्ड और इसाबेला के विवाह के परिणामस्वरूप एरागन और कैस्टाइल राजवंशों का गठबन्धन हुआ। इसने परिणामस्वरूप स्पेन में एक ऐसे शक्तिशाली निरकुश राजतन्त्र का विकास हुआ जिसने इस देश की सोलहवीं शताब्दी में यूरोप का सबसे शक्तिशाली देश बना दिया। इंग्लैंड में 'वार्स ऑफ दि रोस' (Wars of the Roses) की समाप्ति तथा हेनरी सप्तम के शासन (Henry VII—1485-1509) ने द्यूडर निरकुशता का यह युग आरम्भ किया जो हेनरी सप्तम तथा एलिजाबेथ (Elizabeth) के शासन-काल तक चलता रहा। हेनरी सप्तम की राजवत्त ने भाषार पर सिंहासन पाने का अधिकार नहीं था। उसे यह सिंहासन कुलीनवर्ग के सहयोग के कारण नहीं मिला था। लेकिन, सामान्यतः उसकी नीति भी युग के अनुसार ही थी। वह मध्य वर्ग की सहायता के बिना सफल नहीं हो सकता था। उसने लिए कुलीन वर्ग के अनियमित अनुयायियों का दमन करना जरूरी हो गया था। इसका कारण यह था कि ये लोग राजतन्त्र और मध्य वर्ग दोनों के लिए समान रूप में मरदम हो गए थे। उसी व्यवस्था की स्थापना की और इन प्रकार वाणिज्य को प्रोत्साहन दिया। उसने सामुद्रिक शक्तिविधियों की भी वक़ाफ़। उसकी राजकीय शक्ति में हास्य था।

कामन्स को हतप्रभ कर दिया था। हाउस आफ कामन्स में कुलीनों का प्रभु भी बहुत घसर गया। वे निर्वाचनों में विजय प्राप्त कर सकते थे जो सम्राट् को प्रमीष्ट नहीं था। जर्मनी प्रभुवाद था। यहाँ साम्राज्य की दुर्बलता ने निरकुशता को बढ़ने दिया और राष्ट्रीय भाव की वृद्धि रोक दी। बनेरिया के सेविस को पोपो के साथ अपने वाद-विवाद में राष्ट्रीय भाव से बड़ा सहारा मिला था। लेकिन, जर्मनी में भी राष्ट्रीय भावना के भ्राने में सिकं देरी ही हुई वह स्वी नहीं। जर्मनी में भी प्रभु-शक्ति का विकास प्रायः उसी तरह हुआ था जैसे कि इंग्लैण्ड, स्पेन और फ्रांस में कुछ समय पूर्व हो चुका था।

परन्तु अधिक केन्द्रीकृत राजकीय शक्ति का विकास फ्रांस में हुआ।¹ जिन दि पेरर के सम्बन्ध में विचार करते समय हमने इस बात की चर्चा की थी कि फ्रांस में राष्ट्रीय एकता की शुरुआत कैसे हुई। शतवर्षीय युद्ध (Hundred Years' War) में यह एकता काफी हद तक हाथ से जाती रही। यद्यपि विदेशी तथा गृह-युद्ध का यह युग राजतन्त्र के लिए हानिकारक था, लेकिन यह मध्ययुग की अन्य साम्प्रदायिक, सामन्ती और प्रतिनिधिक समस्याओं के लिए तो प्राणघातक ही सिद्ध हुआ। ये समस्याएँ राजतन्त्र के लिए खतरा बन गई थीं। पन्द्रहवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में फ्रांस में राजकीय शक्ति का तीव्र गति से समेकन हुआ। इसके फलस्वरूप फ्रांस यूरोप का सबसे अधिक समुन्नत, संगठित और मजबूत राष्ट्र हो गया। १४३६ के अध्यादेश ने राष्ट्र की सम्पूर्ण सैनिक शक्ति राजा के हाथों में सौंप दी और उसे एक राष्ट्रीय कर वसूल करने का अधिकार दिया। राजा इस कर के द्वारा सेना का ध्वज निकाल सकता था। इस रीति से उसकी सत्ता प्रभावी हो गई। इस उपाय की सफलता आश्चर्यजनक थी। इसने यह प्रकट कर दिया कि उदयशील राज्य राजा की निरकुशता का समर्थन करने के लिए क्यों तैयार थे। कुछ ही वर्षों में एक सुशिक्षित और सुसज्जित नागरिक सेना तैयार हो गई और उसने अंग्रेजों को देश से बाहर निकाल दिया। पन्द्रहवीं शताब्दी समाप्त होने के पूर्व ही बरगंडी, ब्रिटेनी और भ्रजक नामक बड़े बड़े सामन्ती प्रदेश फ्रांस की अधीनता में आ गए। इसी बीच कुलीन वर्गों का करोड़ों पर नियन्त्रण नहीं रहा। इसके साथ ही उनका राजा के ऊपर भी प्रभाव नहीं रहा। राजा ने फ्रांस के चर्च के ऊपर भी अपनी सत्ता स्थापित की। सोलहवीं शताब्दी के आरम्भिक वर्षों से क्रांति के समय तक राजा ही फ्रांस का एकमात्र प्रवक्ता रहा था।

इस प्रकार के क्रांतिकारी परिवर्तनों की सहर सम्पूर्ण यूरोप में व्याप्त थी। इन परिवर्तनों के परिणामस्वरूप राजनीति सिद्धान्त में भी परिवर्तन हुए। सोलहवीं शताब्दी के आरम्भ में यह परिवर्तन मैकियावेली (Machiavelli) के कुछ प्रायः परस्पर विरोधी व्यक्तित्व में प्रस्तुत हुआ। उत्तरे युग के अन्य किसी व्यक्ति ने राजनीतिक विकास की दिशा की इतनी स्पष्टता से नहीं समझा। जो पुरानी समस्याएँ समाप्त की जा रही थी या जो नई समस्याएँ स्वीकार की जा रही

1. "See Franco" by Stanley Leathes, in *The Cambridge Modern History*, Vol. I (1903), Ch. XII, and G. B. Adams, *Civilization during the Middle Ages* (1914), Ch. XIII.

थीं उनकी शक्तियों और सीमाओं को उससे ज्यादा अच्छी तरह से धन्य कोई नहीं समझ सकता था। इन संस्थाओं के उद्घाटन में पापविक बल के महत्व को भी उससे बढ़ कर किसी ने नहीं समझा। यह बल नवजात राष्ट्रीय एकता के भाव पर आधारित था, इस बात को भी उस युग में उसमें बढ़कर समझने वाला कोई नहीं था। पुरानी निष्ठाओं और श्रौचिय सम्बन्धी धारणाओं के पतन के साथ-ही-साथ कितना नैतिक और राजनैतिक भ्रष्टाचार आ गया था, इसका उसमें बहकर किसी को ज्ञान नहीं था। लेकिन, अधिक स्वस्थ सामाजिक जीवन के लिए उसमें अधिक सतर्कता भी किसी के मन में नहीं थी। वह यूरोप में प्राचीन रोम जैसा स्वस्थ सामाजिक जीवन चाहता था। इटली के सम्बन्ध में मैकियावेली जैसी जानकारी अन्य किसी को नहीं थी। मैकियावेली ने प्रोटेस्टेंट रिफॉर्मेशन (Protestant Reformation) के समय अपने विचार लिखित किए थे। फिर भी, वह राजनैतिक दृष्टि में धर्म के महत्व को नहीं समझ सकता। धर्म की दो शताब्दियों में धर्म ने राजनीति के ऊपर काफी प्रभाव डाला। मैकियावेली इटली में प्राचीन रोम के युग का पुनरुत्थान चाहता था। उसका प्रतिपादन और मनोभाव ही कुछ ऐसा था कि वह उन सर्वप्राथमिक और नैतिक आदर्शों को नहीं समझ गया जो मध्ययुगीन यूरोप में भावी पीढ़ियां को उपहार के रूप में दिए। यद्यपि मैकियावेली का राजनीति सम्बन्धी दृष्टिकोण स्पष्ट और व्यापक था, फिर भी वह एक विविष्ट धन्य में सोलहवीं शताब्दी के प्रथम चतुर्थांश का इटालियन ही था। यदि वह किसी अन्य समय या स्थान में मिलता, तो उसका राजनीति सम्बन्धी दृष्टिकोण काफी भिन्न होता।

इटली और पोप

(Italy and the Pope)

इटली में नवीन व्यापारिक तथा औद्योगिक पद्धति की शक्तियों ने पुरानी संस्थाओं का नाश कर दिया था। उन समय की राजनैतिक स्थिति कुछ ऐसी थी कि उसमें रचनात्मक शक्तियों को उभरना या कोई मौका नहीं दिया। उत्तर इटली के स्वतन्त्र नगर जिन पर होहेंस्टाउफ़ेन की साम्राज्यिक योजनाएँ निर्भर थी, नष्ट हो गए थे। वे इस समय राजनैतिक और आर्थिक व्यक्तित्वों थे। उस समय की स्थिति में एक संकेन्द्रित शक्ति, नागरिक सेना और बहुतर तथा सशस्त्र विदेश नीति की आवश्यकता थी। जिस समय मैकियावेली न मिला, इटली पाँच बड़े राज्यों में विभक्त था। दक्षिण में नेपल्स का राज्य, उत्तर-पश्चिम में मिलांन की दूची, उत्तर-पूर्व में वेनिश का कुत्तीनतन्त्रात्मक गणराज्य और पनोरेन का गणराज्य तथा मध्य में पोर्न का राज्य। १५१३ में पनोरेन के गणराज्य का पतन हो गया। (मैकियावेली को इसके कारण ही अवकाश मिल गया और वह राजनैतिक रचनाएँ लिख गया)। इन घटना ने यह स्पष्ट कर दिया कि जो साम्राज्य प्रणाली अपने युग की परिस्थितियों का सामना नहीं कर सकती, उसकी क्या गति बनती है। मथेसेड (Machiavelli) के समय पोप के राज्य का पतन हो गया था। लेकिन, इस समय उसका फिर से निर्माण किया गया। यह घटना भी संकेतण की प्रवृत्ति को प्रकट करती थी। यद्यपि मैकियावेली के

समय के पोप दुराचारी और उच्छृंखल थे, लेकिन, उन्होंने अपने राज्य इटली को सबसे अधिक समेकित और मजबूत करने में सफलता प्राप्त की। यूरोपीय राजनीति के परिवर्तन में इससे अधिक महत्वपूर्ण और कोई वस्तु नहीं है जिसने पोप को अन्य शासकों के बीच इटली का एक नामक बना दिया। पहले पोप सम्पूर्ण ईसाई धर्म के विवादों में पच बनने की महत्वाकांक्षा रखता था। अब उसकी महत्वाकांक्षा अधिक यथार्थ लेकिन अधिक सामान्य थी। वह थी मध्य इटली की प्रभुसत्ता को स्थायमान रखना।

यद्यपि इटली में समेकन धारम्भ हो गया था, लेकिन वह पूरा नहीं हो सका था। मैकियावेली के अनुसार इसके कारण इटली का राजनैतिक विकास रुका हुआ था। इटली में ऐसी कोई शक्ति दिखाई नहीं देती थी जो सम्पूर्ण प्रायद्वीप को एकता के सूत्र में बांध दे। इटली को अत्याचारी शासकों की अधीनता में हर प्रकार के अपमान और दमन का सामना करना पड़ता था। चूंकि इटली में फूट थी, इसलिए स्पेन, फ्रांस और जर्मनी की दृष्टि उस पर सगी रहती थी। अपने समय के अधिकार इटालियनों की भांति मैकियावेली भी इस स्थिति के लिए चर्च को विशेष रूप से उत्तरदायी समझता था। पोप में छुट तो इतनी ताकत नहीं थी कि वह इटली में एकता स्थापित कर देता। लेकिन उसने इतनी ताकत अवश्य थी कि वह अन्य किसी शासक को इटली में एकता स्थापित करने से रोक सकता था। अपनी अन्तर्राष्ट्रीय स्थिति के कारण वह इटली में विदेशी हस्तक्षेप को आमन्त्रित कर सकता था। यही कारण है कि मैकियावेली चर्च की इतनी आलोचना करता है।

“इस इटलीवासी रोम के चर्च और उसके पादरियों के कारण ही अधार्मिक और निरुपद्रव हो गए हैं। लेकिन, हमारे ऊपर उसका एक श्रेण और है जो हमारे नारा का कारण बन सकता है। चर्च ने हमारे देश में फूट डाल रखी है। कोई देश उस समय तक संयुक्त और सुनो नहीं हो सकता जब तक कि वह पूर्ण रूप से एक ही शासन का आदेश पालन न करे। यह शासन गणतन्त्र अथवा राजतन्त्र किसी भी प्रकार का हो सकता है ऐसा कि फ्रांस और स्पेन में है। अब इटली की वैनी स्थिति नहीं है और वह एक गणराज्य अथवा एक शासन के द्वारा शासित नहीं है, इसका कारण चर्च है। चर्च में इतनी शक्ति नहीं है कि वह सम्पूर्ण इटली को अपने नियन्त्रण में रख ले। उसने अन्य किसी शक्ति को भी इटली में अपनी स्थापना स्थापित नहीं करने दा है। यही कारण है कि इटली अभी किसी एक शासक का अधीनता में संयुक्त नहीं हुआ है। वह सर्वत्र ही अनेक शासकों की अधीनता में रहा है। परिणामतः, इटली में फूट पैदा हो गई है और वह बहुत कमजोर हो गया है। रक्तान नंबर या अन्य आक्रान्ता उसकी इस मजबूती का पूरा लाभ उठाते हैं।”¹

मैकियावेली की धारणा थी और उसकी इस धारणा का अनेक इतिहासकारों ने समर्थन दिया है, कि उसके समय में इटली का समाज और राजनीति पतनोन्मुखी थी। इटली की विभिन्न समस्याएँ गिरी हुई हानत में थी। इटली का समाज प्रतिमा

1. *Discourses on the First Ten Books of Titus Livius* 1, 12 trans by C. E. Detmold, *The Historical, Political and Diplomatic Writings of Nicolo Machiavelli*, III Vols Boston and New York, 1691

और वनात्मकता की दृष्टि से उन्नत था। वहाँ यूरोप के अन्य किसी देश की प्रवेष्टा सत्ता का नियन्त्रण भी कम था। इटली में बुद्धिवाद और जिज्ञासा की प्रवृत्ति भी काफी थी। लेकिन, इटली का समाज राजनैतिक भ्रष्टाचार और नैतिक हानि में पीड़ित था। पुरानी नागरिक समस्याएँ समाप्त हो चुकी थी। दलित के दिनों में पर्द और साम्राज्य जैसे मध्ययुगीन विचार उत्थाह जाग्रत कर सकते थे लेकिन अब लोग उन्हें भूल चुके थे। शासन के लिए निर्दयता और हत्याकांड बहुत मामूली चीजें हो गई थी। ईमानदारी और सच्चाई का वहाँ रचमात्र भी रस नहीं था। गणना प्राप्त करने के लिए चालाकी और धाँधल का सुले-धाम सहायता लिया जाता था। भोग विलास की प्रवृत्ति भी उस समय काफी बड़ी हुई थी। स्वायं की भावना समाज के एक-एक धग में व्याप्त हो गई थी। यह समय बड़ी नैतिक और सामाजिक भ्रष्टाचार का था। प्रतीत होता था कि यह समाज अस्तित्व के इस क्षण को कि, "निधि और न्याय से पृथक् मनुष्य समस्त प्राणियों में निवृण्णतम होता है," साधक सिद्ध कर रहा था। इस दृष्टि में मैकियावेली एक विशेष धर्म में स्वामीहीन मनुष्य का राजनैतिक सिद्धान्तकारी है। वह एक ऐसे समाज के राजनैतिक सिद्धान्त का निर्माण करता है जिसमें मनुष्य एकाकी खड़ा है। उसकी नभरी कोई प्रेरणाएँ हैं और न धर्म कोई हित है। वह अपने ग्रहणद्वारा ही चालित होता है। इस दृष्टि से मैकियावेली समस्त प्राधुनिक समाज के एक युग का प्रतिनिधित्व करता है। लेकिन उसके विवरण में कुछ अनिश्चयता है जो सोलहवीं शताब्दी के इटली को देखते हुए उपयुक्त है।

मैकियावेली की रुचि

(Machiavelli's Interest)

मैकियावेली की सब से महत्वपूर्ण राजनैतिक रचनाएँ दो हैं—प्रिंस और डिस्कोर्सेज ग्राम की फस्ट टैन बुक्स ऑफ टाइटलस लिबिसस। मैकियावेली ने इन रचनाओं को १५१३ में शुरू किया था और अधिकतर उसी में समाप्त कर दिया था। इन दोनों पुस्तकों में शासन सम्बन्धी विवेचन अलग-अलग हैं। एतों का अनुसरण करने वाले कुछ लेखकों का विचार है कि यह विवेचन एक-दूसरे से भिन्न है। वास्तव में यह बात नहीं माननीय पड़ती। यदि हम प्रिंस की रचनाओं से सम्बन्धित परिस्थितियों पर विचार करें तो यह स्पष्ट हो जाएगा। यह दुर्भाग्य है कि अधिकांश पाठक मैकियावेली को प्रिंस के आधार पर ही जानते हैं। मैकियावेली की पुस्तकें एक ही विषय के विभिन्न पहलुओं को प्रकट करती हैं। मैकियावेली का प्रतिपाद्य विषय है कि राज्यों का उत्थान और पतन कैसे होता है तथा राजनेता उन्हें किन साधनों के द्वारा स्याई बना सकते हैं। प्रिंस में राजनैतिक व्यवस्था निरनुप शासन प्रणालियों पर विचार किया गया है। डिस्कोर्सेज में मुख्यतः रोमन गणराज्य के विकास का वर्णन है। यह राज्यों के उस द्विमुखी वर्गीकरण से मिलता है जिसका मैकियावेली ने प्रिंस के शुरू में उल्लेख किया है। मैकियावेली ने प्रिंस की रचना एक विशेष उद्देश्य से की थी। इस रचना के द्वारा वह मंडोवी के प्रथम नोकीरी पाना चाहता था। लेकिन इस उद्देश्य ने प्रिंस में वर्णित विचारों पर प्रभाव नहीं

झाला था। वितारों का यह कहना सही है कि यदि किसी व्यक्ति को इतिहास का ज्ञान हो और वह लेखक के मुख्य प्रयोजन को भी जानता हो तो वह प्रिस में दलित प्रत्येक बात की पहले से ही भविष्यवाणी कर सकता है। इन दोनों ही पुस्तकों में समान रूप से इन बातों पर बल दिया गया है जिनके लिए मैकियावेली विदेश रूप से विख्यात है। यह बातें हैं, राजनैतिक प्रयोजनों के लिए धर्मनिरपेक्षता के प्रयोग की स्वीकृति और यह विश्वास कि शासन मुख्यतः शक्ति और शान्तिकारी पर आधारित होता है। लेकिन, प्रिस में लोकशासन के प्रति मैकियावेली का दृष्टिकोण स्पष्ट नहीं होता। इसका कारण सम्भवतः यह था कि उसने समय इटली की परिस्थिति लोक शासन के अनुकूल नहीं थी।

मैकियावेली की राजनैतिक रचनाएँ राजनैतिक सिद्धान्त की दृष्टि में कम आती हैं, वे राजनैतिक साहित्य की दृष्टि में अधिक हैं। मैकियावेली के युग के इटालियन लेखकों ने विपुल राजनैतिक साहित्य का निर्माण किया था। उस समय के इटली के, विभिन्न राज्यों के सम्बन्धों में काफी दृष्टीगत दाय-पेच चलते रहते थे। ये शासक आपसी बातचीत द्वारा भी अपना काम निकालना चाहते थे और जहाँ जरूरत पड़ती थी, बल प्रयोग से भी नहीं हिचकते थे। मैकियावेली की रचनाओं में भी राजनैतिक साहित्य के सारे गुण दोष हैं। किसी राजनैतिक परिस्थिति को अनुकूल और प्रतिद्वन्द्वी बातें, विरोधी के सलाहों और मनोभाव के सम्बन्ध में स्पष्ट और निष्पक्ष निष्पत्ति, किसी नीति की सीमाओं का वस्तुपरक मूल्यांकन, भविष्य की घटनाओं का अनुमान लगाने में व्यवहार-बुद्धि का कुशल प्रयोग तथा किसी कार्य के परिणाम की पूर्व-कल्पना—ये सारी बातें मैकियावेली की कृतियों में भरपूर पाई जाती हैं। अपने इन्हीं गुणों के कारण मैकियावेली अपने समय से आज तक राजनैतिकों का प्रिय लेखक रहा है। लेकिन, राजनैतिक साहित्य में एक त्रुटि होती है। वह दाय-पेचों को बहुत महत्व देता है और उस उद्देश्य को भूल जाता है जिसके लिए इन दाय-पेचों का आश्रय लिया जाता है। इसमें स्वभावतः यह मान लिया जाता है कि राजनीति स्वयं ही एक उद्देश्य है।

मैकियावेली का यही विशिष्ट गुण है। उसने शासन संगठन, राज्यों को सशक्त बनाने के उपायों, राज्यों की शक्ति-विस्तार की नीतियों तथा उनके पतन और विनाश के कारणों पर ही विचार किया है। मैकियावेली को केवल राजनैतिक और सैनिक माधनों से ही प्रेम है। उसने उन्हें धार्मिक, सामाजिक और नैतिक धारणाओं से भ्रष्ट रखा है। इन धारणाओं पर वह सभी विचार करता है जब कि वे राजनीति पर असर डालती हैं। राजनीति का उद्देश्य राजनैतिक शक्ति को रक्षा और उसका विस्तार है। उनके मजिस्ट्रो की कस्तोटी सिद्ध यह है कि यह सफलता में कहीं तक सहायक हो सकती है। कोई नीति निर्देश या निष्ठाहीन या विधिहीन है, मैकियावेली इस ओर से उदासीन रहता है। हाँ, वह यह जरूर जानता है कि ये बीजें राजनैतिक सफलता पर असर डाल सकती हैं। यदि शासन धर्मनिरपेक्षता का कुशलतापूर्वक सहारा ले तो इसके उसे अपने उद्देश्य को प्राप्त करने में सहायक मिल सकती है। मैकियावेली की बदनामी का यही कारण है। लेकिन अधिकांश

मैकियावेली अनैतिक न होकर, नैतिकता निरपेक्ष है। वह राजनीति को मनुष्य पारलामो से प्रलग कर देता है और इस तरह से निधना है मानो राजनीति स्वयं ही एक उद्देश्य हो।

नैतिक उदासीनता (Moral Indifference)

मैकियावेली ने राजनैतिक हित को नैतिकता से ज़िम्मे भीति प्रलग रखा है उसका निकटतम सादर्य भरस्तू द्वारा लिखित पॉलिटिक्स के कुछ अंगों में पाया जाता है। भरस्तू ने भी राज्यों को अच्छाई या बुराई की पार ध्यान दिए। रता ही उनकी रता के उपायों का विवेचन किया है। तथापि, यह निश्चित नहीं है कि मैकियावेली ने इन अवसरों को अपना आदर्श माना था। यह सम्भव नहीं है कि उसे किसी के अनुसरण करने का ध्यान रहा हो। हाँ, यह हो सकता है कि उनकी धर्म-निरपेक्षता और प्रकृतिवादी भरस्तूवाद में जिसने दो शताब्दियों पूर्व इतिहास के विचारों की रचना को प्रेरणा दी थी, कुछ सम्बन्ध रहा हो। मार्मिलिओ की भीति ही मैकियावेली भी पोषताही की इटली की फूट का कारण मानता था। धर्म सौविक मामलों में कितना उपयोगी होना है, इस सम्बन्ध में भी मार्मिलिओ और मैकियावेली के विचार प्रायः एक से हैं। मैकियावेली की धर्मनिरपेक्षता मार्मिलिओ की धर्मनिरपेक्षता से आगे बढ़ी हुई है। मैकियावेली धार्मिक पक्षों से द्रिस्तुस मुक्त है। मार्मिलिओ ने ईसाई आचारों को परलोक सम्बन्धी बताकर बिना की स्वतन्त्रता का समर्थन किया था। मैकियावेली ने उनकी निन्दा इसलिए की है कि वे परलोक सम्बन्धी हैं। मैकियावेली ने ईसाई सद्गुणों के सम्बन्ध में कहा है कि वे धर्म के कमजोर बनाते हैं। उसने प्राचीनकाल के धर्मों को ईसाई धर्म की प्रपेक्षा अधिक प्रोजपूर्ण माना है।

“हमारा धर्म विनम्रता, निम्नता और सामाजिक लक्ष्यों के प्रति उदासीनता को उच्चतम गुण मानता है। इसके विरुद्ध दूसरा धर्म आत्मा के गौरव, शरीर की शक्ति तथा अन्य अनेक गुणों में जो आदमी को बलवान् बनाते हैं, सर्वोच्च शिव की कहरना करता है। मेरा मतलब है कि इन विद्वानों के कारण अनुपद्रव कायर हो गए हैं। कुछ आदमी उन्हें बुरी आदमी से आगे बढ़ा दें कर लेते हैं। धर्म-अर्थ ह अनुपद्रव हमेशा रस्य की साक्षरता में लगे रहते हैं। वे बोट सड़ लेते हैं, बरता नहीं लेते।”

जैसा कि हम अवतरण से ज्ञात होता है, मैकियावेली प्राचारों और धर्म के राजनीति पर पड़ने वाले प्रभाव से परिचित था। मैकियावेली ने यह प्रश्न स्पष्टीकार किया है कि शासन साम्य को प्राप्त करने के लिए अनैतिक साधनों का प्रयोग कर सकते हैं लेकिन उसे इसमें कोई सन्देह नहीं था कि जनता का नैतिक भ्रष्टाचार भ्रष्ट शासन का निर्माण असम्भव कर देता है। मैकियावेली ने प्राचीन काल के रोमनों और प्रथम समय के स्विस लोगों के नागरिक सद्गुणों की भूरिशा सराहना की है। उसका विद्वान है कि ये सद्गुण पारिवारिक जीवन की पवित्रता, व्यक्तिगत जीवन में स्वतन्त्रता तथा प्राणवत्ता, व्यवहार में सरसता और मिलव्यवस्था तथा नागरिक बसंत्यों के शासन में निष्ठा और विवशनीयता के कारण विद्यमान हो गये थे।

लेकिन, इसका अभिप्राय यह नहीं है कि शासक को अपने प्रजाजनो के धर्म में विचलित रहना चाहिए भयवा उनके सदगुणों का अभ्यास करना चाहिए। मैकियावेली राजनीति में समूर्त शक्तियों के महत्व का भी वायल था लेकिन उनके लिए ये मूर्त शक्तियाँ देवत शक्तियाँ ही थी। युद्ध में सेना के लिए मूर्तों के माग-हीनता उत्साह भी आवश्यक होता है। बुद्धिमान् शासक यह ध्यान रखता है कि ये दोनों सच कोटि के होने चाहिए। मैकियावेली ने दो प्रकार के आचारों का दिवान किया है। शासक के लिए एक प्रकार के आचार हैं और व्यक्तिगत नागरिक के लिए दूसरे प्रकार के। पहले की कसौटी यह है कि वह उसकी शक्ति की रक्षा और वृद्धि में कहीं तक सहायक होता है। दूसरे की कसौटी यह है कि वह सामाजिक वर्ग की कहीं तक शक्ति प्रदान कर पाता है। चूंकि शासक इन वर्ग से बाहर है भयवा उसका स्वर्ग से विशेष सम्बन्ध है इसलिए वह इस वर्ग में आरोपित की जाने वाली नैतिकता से भी ऊपर है।

कुछ लोगो ने नैतिकता के प्रति मैकियावेली की उदासीनता को वैज्ञानिक तटस्थता का एक उदाहरण माना है।¹ लेकिन यह एक दूरानुद कल्पना है। मैकियावेली तटस्थ नहीं था। उसकी देवत एक ही साध्य—राजनैतिक शक्ति—में दिलचस्पी थी। वह अन्य सारी बातों के प्रति उदासीन था। उनमें ऐसे शासकों की जो अपने राज्यो को दुर्बल हो जाने देते हैं, कठोर निन्दा की है। यद्यपि मैकियावेली के निष्कर्ष ऐतिहासिक अध्ययन भयवा शासकों के व्यक्तिगत परिवर्तन पर आधारित थे, लेकिन वह निश्चित रूप से वैज्ञानिक नहीं था। उसका अनुभव किहीं सिद्धान्तों पर नहीं, प्रत्युत व्यवहार-बुद्धि पर आधारित था। इसी प्रकार, वह कहता भी चलता है कि मैकियावेली ने किसी ऐतिहासिक पद्धति का अनुसरण किया है क्योंकि उनके अधिकतर उदाहरण इतिहास से लिये गए हैं। उसने ऐतिहासिक उदाहरणों का प्रयोग अपने स्पष्ट निष्कर्षों की पुष्टि के लिए किया है। एक दृष्टि से वह बड़ा नैतिकार्थिक था। उसने स्पष्ट रूप से कहा है कि मानव प्रकृति सर्वत्र ही और सबत्र ही एक ही है। अपने इस दृष्टिकोण के कारण उसे जहाँ से उदाहरण प्राप्त हुए, उसने उन्हें वही से लिया है। उसकी पद्धति निरीक्षणार्थक थी, लेकिन उसका निरीक्षण व्यवहार-बुद्धि द्वारा निदिष्ट होता था। उसकी सफलता का छद्म से अधिक यथार्थ दिव्य जैनेट ने दिया है। जैनेट के अनुसार मैकियावेली ने राजनीति को बहुत सरल रूप दे दिया है।

मैकियावेली के राजनैतिक सिद्धान्तों का किसी व्यवस्थित पद्धति से विकसित नहीं हुआ। वे विविष्ट परिस्थितियों के सम्बन्ध में उसके विचारों के आधार पर विकसित हुए। इन विचारों में एक क्रमबद्ध दृष्टिकोण दिखा हुआ था। इस दृष्टिकोण को एक राजनैतिक सिद्धान्त के रूप में विकसित किया जा सकता था और उसे बाद किया भी गया। मैकियावेली को न तो दर्शन में दिलचस्पी थी और न राजनेत

के उपयोग से परे के कुछ सामान्य निदानों के निष्पन्न में। अभी वही वह करने निदानों का बलान मात्र देना है। अक्सर वह उन्हें स्वतन्त्र मान लेता है। उगने उनकी मर्यादा का कोई प्रमाण प्राप्त नहीं दिया है। संविधावेली के राजनीति-चिन्तन पर विचार करने के लिए यह उचित होगा कि हम उनके प्रकीर्ण विचारों को एक सूत्र में गाँव लें। बाद के विचारकों ने उसके दृष्ट-उपर विस्तरे हुए विचारों के आधार पर एक प्रमथ्य दर्शन के निर्माण का प्रयास किया भी है।

सार्वभौम अद्वैतवाद

(Universal Egoism)

संविधावेली के राजनीति के सम्बन्ध में जो कुछ कहा है, उसके मूल में एक विशिष्ट धारणा कार्य कर रही है। यह धारणा यह है कि मानव प्रकृति मूलतः स्वार्थी है। राजनेता के प्रेरक उद्देश्य सदैव बहुवादी होने चाहिए। जनमाधारण सदैव सुरक्षा चाहता है और शासक शक्ति। शासन की स्थापना का उद्देश्य ही यह है कि व्यक्ति कमजोर होता है। वह दूसरे व्यक्तियों के प्रतिप्रमाण से अपनी रक्षा नहीं कर सकता। उसकी रक्षा के लिए राज्य की आवश्यकता होती है। मनुष्य की प्रकृति बहुत अधिक भ्रातृमरणशील और भ्रंजनशील है। मनुष्यों के पास जो कुछ होता है, वे उसे अपने पास रखना चाहते हैं और उससे अधिक का भ्रंजन करना चाहते हैं। मनुष्य की इच्छाओं पर कोई नियन्त्रण नहीं है। उन पर एक मात्र नियन्त्रण प्राकृतिक दुर्लभता का है। फलतः, मनुष्य सदैव ही संपर्क और प्रतियोगिता की स्थिति में रहने हैं। यदि इस संपर्क और प्रतियोगिता पर विधि का समुदाय न हो तो समाज में अराजकता फैल सकती है। शासक की शक्ति अराजकता की समाधान पर और इस धारणा पर कि शक्तिशाली शासन होने पर ही सुरक्षा कायम रह सकती है, आधारित है। संविधावेली ने शासन के सम्बन्ध में इस धारणा को स्वतन्त्र-निष्ठ मान लिया है यद्यपि इसके आधार पर उसने व्यवहार के निती सामान्य मनोवैज्ञानिक निदानों का विकास नहीं किया है। लेकिन, उसने धनक स्थिति पर यह कहा है कि मनुष्य सामान्य रूप से पराजित होते हैं और युद्धिमान् शासन को अपनी नीतियों इती धारणा को आधार बना कर निर्धारित करती पाटिएँ। उगने इस काम पर विशेष रूप से जोर दिया है कि अपना शासन को सम्पत्ति और जीवन की सुरक्षा की और सबसे अधिक ध्यान देना चाहिए क्योंकि मनुष्य की प्रकृति में वही सबसे सार्वभौम इच्छाएँ हैं। इसीलिए, उगने एक स्थान पर यहाँ तक कहा है कि मनुष्य अपनी पंतुव मर्यादित की जमीनी की अपेक्षा धन गिता की हत्या को अधिक भ्रातृमरण से क्षमा कर सकता है। भ्रष्टाचारी शासक मार सकता है, वह सुटपाट नहीं करेगा। संविधावेली की विचारधारा में इस पहलू की जब व्यवस्थित मनोविज्ञान के द्वारा पूर्ण किया गया, तब वह हॉग्स का राजनैतिक दर्शन बन गया।

संविधावेली की मानव प्रकृति की निष्पत्ति अथवा बहुमर्यादा में इतनी दिग्दर्शनी नहीं है जितनी इस बात में कि हा बुराईयों के कारण इतनी के समाज

की बहुत अधिक भ्रष्टगति हो गई थी। उसके विचार से इटली भ्रष्ट समाज का सजीव उदाहरण था। राजतन्त्र ने फ्रांस और इटली में इस प्रकार की बुराई को बिसी धरा तक दूर कर दिया था। लेकिन, इटली में इन बुराइयों को दूर करने वाली कोई सत्ता नहीं थी।

“वास्तव में किसी भलाई के लिए उन देशों का और देखना व्यर्थ है जिनमें फ्रांस इतना भ्रष्टाचार फैला हुआ है। जिस तरह इटली में भ्रष्टाचार है, वही भी है। फ्रांस और रोम में न भ्रष्टाचार है। यदि इन देशों में इटली की तरह इतनी भ्रष्टवस्था और कठिनाई नहीं है, तो इसका कारण यह नहीं है कि वहाँ के लोग अच्छे हैं, बल्कि यह है कि वहाँ एक राजा है जो वहाँ को संयुक्त रखता है।”¹

इसलिए, इटली में समस्या यह है कि एक भ्रष्ट समाज के अन्दर एक राज्य की स्थापना की जाये। मैकियावेली को विश्वास था कि इन परिस्थितियों में इटली में केवल निरकुश राजतन्त्र ही सम्भव था। यही कारण है कि वह रोम गणराज्य का उत्साही प्रशंसक होने के साथ-साथ निरकुशता का भी समर्थक था। भ्रष्टाचार से मैकियावेली का अभिप्राय लोगों में व्यक्तिगत गुणों, ईमानदारी और निष्पक्ष के अभाव से है। इन कृटियों के कारण लोक-शासन असम्भव हो जाता है। भ्रष्टाचार में सब तरह की उच्छृङ्खलता और हिंसा, धन और सम्पत्ति की विपणनता, दान्ति और गमाय का नाश, भ्रष्टवस्थित महत्वाकांक्षा, भ्रष्ट, भयजनकता, बेईमानी और धर्म के प्रति घृणा शामिल हैं। मैकियावेली का विचार था कि स्वित्जरलैंड में और जर्मनी के कुछ भागों में गणतन्त्रात्मक शासन सम्भव था क्योंकि वहाँ अब भी शक्तिशाली नागरिक जीवन कायम था। लेकिन इटली में यह सम्भव नहीं था। जब आवश्यक गुणों का पतन हो जाता है, केवल निरकुश शक्ति ही उनकी प्रतिष्ठा कर सकती है प्रत्येक उनके बिना शासन को ठीक से चला सकती है।

नैतिक भ्रष्टाचार के प्रतिरिक्त मानव प्रकृति की स्वाभाविक आक्रान्ता-शीलता सधर्म और प्रतियोगिता को प्रत्येक समाज का सामान्य लक्षण बना देती है। प्रत्येक शासन को पग-पग पर जिस असफलता का सामना करना पड़ता है, उसका यही कारण है : “मनुष्य सदैव यह गलती करते हैं कि वे यह नहीं जानते कि अपनी आशाओं की कब सीमा तक बिया जाये।” इससे उस स्वस्थ समाज की, जिसमें विरोधी हित संतुलन में रहते हैं, स्थिरता का भी स्पष्टीकरण होता है। रोम में पैट्रीशियन और प्लेबियन की प्रतियोगिता को मैकियावेली रोम की शक्ति का रहस्य मानता था। इसके कारण ही रोम के चरित्र में उस स्वतन्त्र चेतना और दृढ़ता का बीजवपन हुआ जिसने रोम को महान् बनाया। रोमन लोग स्वभाव से ही उत्साही थे। जबका यह उत्साह उद्दृढ़ता का रूप ग्रहण कर सकता था। लेकिन बुद्धिमान शासकों के निर्देश ने रोमनों को युद्धवीर तथा विजेता राष्ट्र बना दिया। इन्हीं कारणों मैकियावेली ने मिथित भयवा संतुलित सविधान के प्राचीन सिद्धान्त का फिर से आख्यान किया। उसने डिस्कोर्सेज के आरम्भ में पोलिटिकस की हिस्ट्रीज पुस्तक

के छटे अध्याय में वर्णित सविधान चक्र के सिद्धान्त की सम्बन्ध प्रस्तुत कर दिया है। मैकियावेली के मन में राजनीतिक सतुलन नहीं, प्रत्युत सामाजिक भयवा प्राथमिक गतुलन था। यह प्रतियोगी सामाजिक भयवा प्राथमिक हितों का सतुलन था जो दक्षिणशाली शासन के द्वारा नियन्त्रण में रहता था। इस दिशा में मैकियावेली के दर्शन के व्यवस्थित धारणों के लिए प्रमुखतः सम्बन्धी उस संकल्पना की आवश्यकता थी जिसका आगे चल कर बोर्दा और हाप्स ने विस्तार किया।

सर्वशक्तिशाली विधिवर्ता

(The Omnipotent Legislator)

मैकियावेली का दूसरा सामान्य सिद्धान्त जिस पर उसने बार बार बल दिया है, यह है कि समाज में विधिवर्ता का सबसे अधिक महत्त्व होता है। सफ़र राज्य की स्थापना एवं धारणी के द्वारा ही की जा सकती है। वह जिन विधियों और शासन का निर्माण करता है, उनमें ही जनता का राष्ट्रीय चरित्र निर्धारित होता है। प्राप्ति और नागरिक सद्गुण विधि पर आधारित होते हैं। जब कोई समाज भ्रष्ट हो जाता है तो उसका सुधार नहीं हो सकता। इस प्रकृति में एक विधिवर्ता को उसका शासन गुन अपने हाथ में ले लेना चाहिये। यह विधिवर्ता ही समाज में सन ह्यस्म सिद्धान्त का प्रवर्तन कर सकता है, जिनको उसने संस्थापक में निर्धारित किया था।

“हमें सामान्य नियम के रूप में यह मान लेना चाहिए कि किसी गणराज्य भयवा राजतन्त्र का ठीक से सगठन भयवा उग्रता पुरानी संस्थाओं का सुधार केवल ज़रूरी समय सम्भव है जबकि वह एक व्यक्ति के द्वारा किया जाए। गहरी तो यहाँ तक है कि जिन व्यक्ति ने हम संविधान की रचना की हो वही हमें वास्तविक करे।”

मैकियावेली केवल भयवा मुख्य रूप से राजनैतिक सगठन के बारे में ही विचार नहीं कर रहा था। वह जनता के सम्पूर्ण सामाजिक और नैतिक गठन के बारे में सोच रहा था। जनता का सामाजिक और नैतिक गठन विधि पर और विधिवर्ता की बुद्धिमत्ता और दूरदर्शिता पर आधारित होता है। यदि राजसमैज राजनैतिक पला के नियमों की समझता है तो वह जो चाहे उस कर सकता है। वह पुराने राज्यों को नष्ट और नए राज्यों का निर्माण कर सकता है। वह शासन प्रणालियों को बदल सकता है, जनसंख्या में बदलाव कर सकता है तथा अपने प्रजाजनों के चरित्र में नए गुणों का समावेश कर सकता है। यदि किसी साम्राज्य के पास निवाहियों की कमी है तो इसके लिए वह कुछ दोषी है। विचारियों की कमी को दूर करने के लिए यह जरूरी है कि वह जनता की कार्यरता को दूर करे। विधिवर्ता न केवल राज्य का ही निर्माता है वह सम्पूर्ण समाज का, समाज की नैतिक, प्राथमिक और धार्मिक संस्थाओं का भी निर्माता है।

शासन और राज्य की कार्यरता के सम्बन्ध में मैकियावेली ने इन प्रतिरक्षित विचारों के अनेक कारण थे। कुछ यहाँ से यह विधिवर्ता की उस प्राचीन कल्पना

का जो मैकियावेली को तिसरो और पोलिटिकल जैसे सेतलों में प्राप्त हुई थी, पुनरागमन माना था। कुछ लोगों में यह सोलहवीं शताब्दी के इटली की प्रेरणा ध्वसा से प्रभावित था। उस समय इटली में भयंकर भ्रष्टाचार था। इटली को एक ऐसे प्रतिभाशाली और सामर्थ्यवान शासक की आवश्यकता थी जो विराट मैकिक शक्ति का निर्माण करके इटली के छोटे-छोटे नगरों और राजवाडों को अपने धरा में करता तथा एक नई सामंजसिक शासना और नागरिक निष्ठा का विकास करता। उसके समय की परिस्थितियों ने उसे यह समझने की प्रेरणा दी कि एक निरंकुश शासक ही राष्ट्र के भाग्य का विधाता हो सकता है। इन ऐतिहासिक परिस्थितियों के प्रतिरूप उसने अपने राजनैतिक दर्शन का तर्क भी उसे इसी दिशा की ओर उन्मुख करता था। यदि मनुष्य स्वभाव से ही अहंकारी है तो केवल राज्य और विधि की शक्ति ही समाज को एका के सूत्र में बांधे रख सकती है और नागरिकों के नैतिक दायित्वों को कार्यान्वित करा सकती है। मैकियावेली के इन सुझावों का व्यवस्थित रूप देने का श्रेय भी हॉम्स को ही है।

उपर्युक्त विवेचन के आधार पर आचरण के उस दोहरे मानदण्ड की जिम्मेदारी राजनेता के लिए एक प्रकार का आचरण तथा व्यक्तिगत नागरिक के लिए दूसरे प्रकार का आचरण बतलाया गया है, आसानी से समझा जा सकता है। यह दोहरे प्रकार के आचरण का सिद्धान्त ही मैकियावेलीवाद है। शासक राज्य का सृष्टा होने के कारण न केवल विधि के बाहर ही है प्रत्युत यदि विधि आचारों का निर्माण करती है तो वह नैतिकता के भी बाहर है। शासक के कार्यों को परखने की केवल एक ही कमीटी है कि वह अपने राज्य की शक्ति को कहां तक बढ़ा सकता है और उसकी कहां तक रक्षा कर सकता है। मैकियावेली ने यह निष्कर्ष जिस निष्पक्षता के साथ स्वीकार किया और इसकी जिस उत्साह से शासकों को सलाह दी, वही प्रसन्न की बलामी का प्रमाण कारण है। यद्यपि इस दिशा में डिस्कोर्सेज भी इतने बेहतर नहीं है। मैकियावेली ने निर्दयता, विश्वासघात, हत्या तथा अन्य अनुचित उपायों का खुल कर समर्थन किया है। शर्त केवल यह है कि उनका बुद्धिमानों से और चोरी छिपे प्रयोग किया जाए जिससे कि वे अपने उद्देश्य को प्राप्त कर सकें।

‘यह ठीक है कि जब काल के कष्ट उस पर दोष माला है, परिणाम उसे छान कर दे। जब परिणाम अच्छा होता है, जैसा कि रोमुलस के मामले में हुआ था (उसने अपने माँह का हत्या कर दी थी) तो माँह दोष से हमारा क्या रहा। जो व्यक्ति दिनारा के लिए हिला का प्रयोग करता है उम्मी को निन्दा का जानी चाहिए। जो आदमी हिला का प्रयोग शिवकारी उद्देश्यों के लिए करता है उसकी निन्दा नहीं करनी चाहिए।’¹

“मनुष्य निराशा से रहते हैं वह उन उपाय से बहुत निम्न है जिससे उन्हें रहना चाहिए। इसलिए जो व्यक्ति संधि को दोबारा आदमी का अनुसरण करेगा उसकी खेद नहीं—इसलिए जो शासक अपनी रक्षा करना चाहता है उसे यह सीखना चाहिए कि वह हमारा ही अच्छा न रहे, उसे आवश्यकता के अनुसार ही अच्छा या बुरा बन जाना चाहिए। उसे ऐसे अनैतिक बान करने से भी नहीं बचना चाहिए जिससे राज्य की रक्षा करने में सहायता मिलती है। सारी चीजों

पर विचार करने के उपरान्त यह निष्कर्ष निकलता है कि कुछ चीजें जो गुप्त मान्य पकती हैं विनाश की ओर ले जा सकती हैं। इसके विपरीत कुछ चीजें जो पूरी जाहूँ पकती हैं रक्षा और कल्याण का पथ प्रकाश कर सकती हैं।¹

मॅकियावेली का शासक आत्मा की ओर आत्मनिग्रहण का पूर्ण प्रतीक है। वह गुणों और अंगुणों दोनों का समान रूप से लाभ उठाता है। एक प्रकार से वह सोलहवीं सताब्दी के इटली के अत्याचारी शासक का आदर्शोद्भूत चित्र है। वह एक ऐसे व्यक्ति का वास्तविक, हालाँकि कुछ अतिशयोक्तिपूर्ण चित्र है जिसे निम्बुज शासकों के युग में राजनैतिक जीवन के रममध पर घटा कर दिया था। इसके साथ धर्म उदाहरण इटली में हुए। स्पेन का फर्डिनेण्ड, फ्रांस का लुई ग्यारहवाँ और इंग्लैंड का हेनरी आठवाँ, ये सब शासक एक ही प्रकार के थे। मॅकियावेली साधन-सम्पन्न शासक की, चाहे वह बालबाज क्यों हो सराहना करता था। वह राजनीति में दुर्बल उपायों का कायल नहीं था। उसने विचार से राजनीति में दुर्बल उपाय दुर्बलता के कारण दिए जाते हैं, किसी नीतिमत्ता के कारण नहीं। अपनी इस प्रवृत्ति के कारण मॅकियावेली ने कड़ी-कड़ी गलतियाँ भी की हैं। उदाहरण के लिए उसने सीजर बोनिया की एक आदर्श शासन माना है और कहा है कि उसकी असफलता का कारण एक अपरिहार्य घटनाक्रम ही था।

मॅकियावेली ने संप्रदायिक विधिवर्ति सम्बन्धी अपनी धारणा के आधार पर भी राजनैतिक निरवस्था के किसी सामान्य सिद्धान्त का निरूपण नहीं किया। यह कार्य बाद में हॉब्स ने किया था। मॅकियावेली के निर्णय पर दो यानों का प्रभाव पड़ा था। वह साधन-सम्पन्न निरवस्था शासक की सराहना करता था लेकिन इसके साथ ही उसके मन में स्वतन्त्र और स्वाधीन जनता के प्रति भी सराहना का भाव था। ये दोनों बातें संगत नहीं थीं। उसने इन दोनों को आपस में मिला दिया। उसने अपनी एक धारणा के आधार पर राज्य के निर्माण का सिद्धान्त विकसित किया और दूसरी के आधार पर राज्य का निर्माण हो जाने के पश्चात् उसकी रक्षा का सिद्धान्त। आधुनिक राज्यावली में कहा जा सकता है कि उसका एक सिद्धान्त क्रांति के लिए था और दूसरा शासन के लिए। इसलिए, उसने निरवस्था की केवल दो विशेष समस्याओं में ही सिफारिश की है। एक तो राज्य के निर्माण के लिए निरवस्था की जरूरत होती है और दूसरे भ्रष्ट राज्य में सुधार करने के लिए। जब राज्य की एक बार स्थापना हो जाती है तब उसे स्थायी रूप उभी दना में दिया जा सकता है जबकि लोग शासन में सहयोग दें और नागरिक जनता की सम्पत्ति तथा अधिकारों के प्रति उचित ध्यान देना हुआ विधि के अनुसार राज-राज पनाए। निरवस्था हिंसा एवं दमितशासी राजनैतिक अधोधि है। वह भ्रष्ट राज्यों में और विशेष आपत्तिकाओं में समस्त राज्यों में जरूरी है। लेकिन फिर भी वह एक विषय है और उसका अधिक-से-अधिक सावधानी से प्रयोग किया जाना चाहिए।

गणतन्त्रवाद और राष्ट्रवाद

(Republicanism and Nationalism)

मैकियावेली रोम गणराज्य को स्वतन्त्रता और स्वायत्तता का प्रशंसक था। लेकिन, उसके निरवुरा राजतन्त्र सम्बन्धी विवरण में इसकी कोई भूल नहीं मिलती। राज्य को रक्षा जो राज्य की स्थापना से भिन्न वस्तु है, उसकी विधि को उत्कृष्टता पर निर्भर है क्योंकि वह उसके नागरिकों के समस्त नागरिक गुरों की स्रोत है। राजतन्त्र में स्थिर शासन की पहली शर्त यह है कि वह विधि के द्वारा नियन्त्रित होता चाहिए। राजकर्मचारी सत्ता का दुरुपयोग न कर सकें, इसके विरुद्ध मैकियावेली ने वैधानिक उपचारों की व्यवस्था की है। उसने बताया है कि यदि शासन विधियों का उल्लंघन करते हैं अथवा दुश्मन और परेशान करने वाले नीतियों का अनुसरण करते हैं, तो इसके राजनैतिक परिणाम भयंकर हो सकते हैं। बुद्धिमान शासन अपने प्रजाजनों की सम्पत्ति और हितों को नहीं छेड़ेगा क्योंकि ये चीजें आदमी को बड़ी आसानी से प्रतिरोध के लिए तैयार कर देती हैं। उन्ने, जहाँ वहाँ सम्भव हो, उदार शासन का समर्थन किया है। यदि शासक को बग़ोटा का आश्रय लेना पड़ जाए, तो भी उसे समय से वापस लेना चाहिए। उसने स्पष्ट रूप से कहा है कि जहाँ शासन में बहुत से लोगो का हाथ होता है, वहाँ शासन अधिक स्थिर रहता है। मैकियावेली मानवशास्त्र शासकी की अपेक्षा निर्वाचित शासकी को अधिक पसन्द करता है। उसने कहा है कि सार्वजनिक हित सम्बन्धी प्रस्तावों पर सुभाव उपस्थित करने की ओर उन पर विचार विनिमय करने को सब लोगो को स्वतन्त्रता रहनी चाहिए। निर्णय करने के पूर्व प्रत्येक प्रश्न के दोनों पक्षों पर सावधानी से विचार होना आवश्यक है। उसका विश्वास था कि लोगो को स्वतन्त्र और सशक्त होना चाहिए। उन्हें युद्धवीर बनाने का एकमात्र उपाय यह है कि उन्हें विद्रोह करने के साधन दिए जायें। अन्त में, उसका विचार था कि भ्रष्टाचार रहित लोगो में मदगुण और विवेक शासक की सुझना में अधिक मात्रा में पाया जाता है। हो सकता है कि जटिल नीतियों के सम्बन्ध में उनमें झूझझट न हो, लेकिन जिन चीजों की वे समझ सकते हैं, उदाहरण के लिए मजिस्ट्रेट के चरित्र का मूल्यांकन, उनमें उनका निर्णय शासक की अपेक्षा अधिक बुद्धिमत्तापूर्ण होता है। मैकियावेली के राजनैतिक विचारों के बारे में कंसा भी मूल्यांकन किया जाए, इसमें कोई सन्देह नहीं है कि वह उदार और विधिसम्मत शासन का समर्थक था। इसी कारण हैरिंगटन (Harrington) जैसे सविधानवादी ने उसकी सराहना की है।

मैकियावेली ने लोक शासन का जहाँ सम्भव हो तथा राजतन्त्र का जहाँ आवश्यक हो समर्थन किया है। लेकिन, उसकी बुद्धीमत्त और बुद्धिमानवर्ग के सम्बन्ध में खराब राय है। उसने अपने समय के अन्य किसी विचारक की अपेक्षा यह ज्यादा अच्छी तरह समझा था कि बुद्धिमान वर्ग के हित राजतन्त्र के भी विरुद्ध हैं और मध्यवर्ग के भी। मुख्यस्थित शासन के लिए उसका दमन अथवा विनाश आवश्यक है। ये भद्र पुरुष जो समाज की कोई उपयोगी सेवा बिना ही अपने धन की आसक्ति पर जिन्दा रहते हैं " सर्वत्र नागरिक शासन के शत्रु हैं। "

“वहाँ किसी भी प्रकार की शुभ्यवस्था कायम करने का अवसर उपाय राजान्त्र शासन की स्थापना करना है। जहाँ जनता इतनी अंध हो कि कानून उस पर किसी प्रकार का नियन्त्रण न कर सके वहाँ एक ऐसी उच्च सत्ता की स्थापना करना आवश्यक हो जाता है जो अपने राजदण्ड से और अपनी पूर्ण और निरतुरा शक्तियों के प्रयोग से शक्तिशाली मंत्रियों की अत्यधिक महत्ताकांक्षा और अत्याचार का दमन कर सके।”

मैकियावेली ने सीज़र बोगिया (Cesaro Borgia) की जो तराहना की है, उसका एवमात्र करण यह है कि सीज़र ने अपने समस्त धराधारों के बावजूद रोमाना (Romagna) को उन डाकू बंदों की अपेक्षा बेहतर शासन दिया था, जिन्हें उसने विस्थापित किया था। मैकियावेली ने अपने शासन की उन्मादपूर्वक सैतान में लड़ने का कार्य सौंपा है। लेकिन, उसने शासन की दुष्टता एक महान् उद्देश्य से प्रभावित है। शासन के विरोधियों की दुष्टता में उद्देश्य की यह भ्रष्टा नहीं है।

मैकियावेली की जहाँ मुस्लीमयन से झरवि है, वहाँ वह भाड़े के सिपाहियों से भी घृणा करता है। मैकियावेली के विचार से इटली की पराजयता का एक प्रधान कारण भाड़े के से सिपाही थे। जो कोई इन्हें सबसे अधिक वेतन देने के लिए तैयार होता, वे सिपाही उसी के लिए लड़ने को तैयार हो जाते थे। वे किसी के प्रति स्वाभिभवत नहीं थे। वे भवसार अपने मातृत्व के शत्रुओं की अपेक्षा अपने मानिक के लिए ही अधिक भयंकर थे। इन वृत्तिजीवी सिपाहियों ने प्राचीन स्वतन्त्र नगरों के नागरिक सिपाहियों की पूरी तरह से विस्थापित कर दिया था। इन सिपाहियों ने इटली में तो अवश्य शासन पैदा कर दिया था, लेकिन वे शासन के अधिक समर्थित और अधिक राजभवत सिपाहियों के मुकाबले में बेकार गिने हुए। मैकियावेली इस बात को पूरी तरह मानता था कि प्रांत को अपनी सेना का राष्ट्रीयकरण करने से बहुत लाभ हुआ है। फलतः, उसका बारम्बार यह धारणा था कि प्रत्येक राज्य को अपनी नागरिक सेना के प्रतिक्षण और राज सम्पदा की ओर सबसे पहले ध्यान देना चाहिए। जो शासन भाड़े के सिपाहियों या दूसरे देनों की सहायक सेनाओं पर निर्भर रहता है, उसका विनाश अवश्यभावी है। वे उसके राजनीय को स्थित कर देती हैं और जरूरत पड़ने पर छोटा देती हैं। इसलिए, शासन के लिए कुछ की कला का ज्ञान अव्यावश्यक है। शासन को अपने बावों में इनकी जरूरत होती है। शासन को सबसे पहले अपने नागरिकों की एक सशस्त्र सेना का निर्माण करना चाहिए। यह सेना समस्त हथियारों से सुसज्जित और अनुशासित होनी चाहिए। उसे राज्य के प्रति निष्ठावान् भी होना चाहिए। मैकियावेली का विचार था कि १७ और ४० वर्ष की आयु के बीच के समस्त समस्त नागरिकों को सैनिक शिक्षा प्राप्त होनी चाहिए। इस मन से शासन अपनी सक्ति को कायम रख सकता है और अपने राज्य की सीमाओं को बढ़ा सकता है। इनके प्रभाव में उसे प्रहृष्ट का सामना करना पड़ता है और पड़ों के महत्वाकांक्षी शासन उग परेशान कर सकते हैं।

मैक्सियावेली का नागरिक सेना में विश्वास था और वह कुलीन वर्ग से पूर्ण करता था। इसका कारण यह था कि मैक्सियावेली ने राष्ट्रीय भावना कूट-कूट कर भरी हुई थी और वह इटली का एकीकरण चाहता था। मैक्सियावेली इटली की आन्तरिक उपद्रवों और बाहरी आक्रमणों से सुरक्षा के लिए भी उत्सुक था। उसने यह साफ साफ कहा है कि मनुष्य का सबसे बड़ा कर्तव्य उसका देश के प्रति कर्तव्य है। अन्य सारी बातें पीछे रह जाती हैं।

“जहाँ देश का सुख भी खतरे में हो वहाँ न्याय अथवा अन्याय, उदारता अथवा अत्याचार, गौरव अथवा लज्जा का कोई विचार नहीं करना चाहिए। उस समय और सब वस्तुओं को छोड़ कर केवल एक प्रश्न की ओर ध्यान देना चाहिए कि देश के जीवन और स्वतन्त्रता की रक्षा किस उपाय से हो सकती है।”¹

मैक्सियावेली ने निरंकुश और नृशंस शक्ति का जो आदर्शिकरण किया है, उससे मूल में यही भावना निहित है। उसका प्रिय नामक ग्रन्थ इसी विचार के साथ समाप्त हुआ है। मैक्सियावेली ने आशा व्यक्त की है कि इटली के आत्माचारी शासकों ने से सम्भवतः मंथीकी के राजवश में से ऐसा कोई शासक उत्पन्न हो सकता है जो समुक्त इटली का स्वप्न देख सके और उस स्वप्न को कार्यान्वित कर सके।

“यदि यह आवश्यक था कि हज़ारों मूना के गुणों को प्रकट करने के लिए इजरायल के लोग मिश्र में बंधन में रखे जायें, साइरस के आहूत और महत्ता को प्रकाश में लाने के लिए मीड लोग ईरानियों का दमन करें, येसूज की उत्कृष्टता का प्रदर्शन करने के लिए एथीनियों लोग छिन्न भिन्न कर दिए जायें, इसी प्रकार आजकल इटालियन भावना के गुणों को प्रकट करने के लिये यह आवश्यक था कि इटली को यह दर्शा हो जाये, वह यहूदियों के बन्धन से भी खराब बन्धन में हो, ईरानियों की अपेक्षा अधिक दास हो, एथीनियों की अपेक्षा अधिक छिन्न भिन्न हो, उसका न कोई प्रभान हो, उसमें न कोई व्यवस्था हो, वह पराजित और वंचित, पीड़ित, शत्रुओं द्वारा आक्रामक और प्रत्येक प्रकार की अधोगति का शिकार हो।”²

मैक्सियावेली की विचारधारा का प्रेरण उद्देश्य इटली में शान्ति और एकता की स्थापना करना था। लेकिन वह उम्मेद लिए एक भाव ही था। उसने पाम इत विचार को कार्यान्वित करने की कोई निश्चित योजना नहीं थी। मैक्सियावेली ने देखा था कि फ्रांस और स्पेन ने राष्ट्रीय एकता की स्थापना निरंकुश शासकों ने की है। उसका विचार था कि इटली में भी इस एकता की स्थापना कोई निरंकुश शासक ही कर सकता है। लेकिन यह एक दूर की आशा थी। इसके कार्यान्वित हुए बिना देश में न तो खुशहाली हो सकती थी और न समृद्धि हो। तपानि, मैक्सियावेली ने राष्ट्रीय आधार पर शासन की कल्पना नहीं की। वह रोम के नगर-राज्य का हृदय से प्रशंसक था। इस नगर-राज्य ने अपना निरन्तर विकास

1. *Discourses*, III, 41.

2. *Prince*, Ch. XXVI.

किया और अपने मित्र देशों की सहायता प्राप्त की। लेकिन, यह नगर राज्य किसी राष्ट्रवादी नगरिकता का निर्माण नहीं कर सका। उस पजार जहाँ जिस नामक ग्रह में मैकियावेली ने स्थान स्थान पर शास्त्र को अनुचित रखा है, इस ग्रह का अन्तिम अध्याय इसका एक अपवाद है।

अन्तर्दृष्टि और त्रुटियाँ

(Insight and Deficiencies)

मैकियावेली का चरित्र और उगम दर्शन का वास्तविक अर्थ आधुनिक इतिहास की एक गूँथी है। उसे पारा सनरी, प्रबल देशभक्त, कट्टर राष्ट्रवादी, राजनैतिक जैस्वीट, मक्का सौरभवादी और निरपुन भाग्य का अपवृत्तवादी कहा गया है। ये सभी विचार एक दूसरे के विरोधी हैं लेकिन उनमें सत्य का कुछ अंग अवश्य है। इनमें से कोई भी एक विचार मैकियावेली की या उगरी विचारधारा की पूरी तस्वीर नहीं देता। मैकियावेली के विचार उसके अनुभव पर आधारित थे। उसका राजनैतिक निरीक्षण और राजनैतिक इतिहास का अध्ययन बड़ा व्यापक था। वह किसी एक विनिष्ट दर्शन का अनुयायी भयभीत निर्माता नहीं था। इसी प्रकार उसका चरित्र भी बड़ा जटिल रहा होगा। उसकी रचनाओं से उनकी संकुचित रचि का ज्ञान होता है। वह राजनीति, राज्य विचार और युद्ध-कला के अतिरिक्त न तो किसी चीज के बारे में सोचना है और न किसी के बारे में लिखता है। गहरे सामाजिक, आर्थिक और धार्मिक प्रश्नों के सम्बन्ध में उसे अलग से कोई रुचि नहीं है। इन प्रश्नों के सम्बन्ध में उनकी रुचि यहाँ तक सीमित है जहाँ तक वह प्रश्न राजनीति पर अंगर डालते हैं। मैकियावेली इनका अधिक व्यावहारिक था कि वह दार्शनिक दृष्टि से अधिक गहरा न हो सका। लेकिन, युद्ध राजनीति में वह अपने समस्त सम सामयिकों से आगे बढ़ा हुआ था। यूरोप की राजनीति जिस दिशा में आगे बढ़ रही थी उसका मैकियावेली से अधिक स्पष्ट और किसी को ज्ञान नहीं था।

“एक ठेके समय में जब कि यूरोप में प्राचीन राजनैतिक व्यवस्था समाप्त हो रही थी और राज्य तथा समाज दोनों से सम्बन्धित समस्याएँ तेजी से उठ रही थीं, उन्होंने घटनाओं का तर्कमूलक अर्थ बताने का, अवश्यक प्रश्नों की भविष्यवाणी करने का और ठेके नियमों को निर्धारित करने का प्रयास किया जो उस समय के राष्ट्रीय जीवन की नूतन परिस्थितियों में रूप ग्रहण कर रहे थे और जो आगे चल कर राजनैतिक कार्यवाही में प्रधान स्थान हो गए।”

आधुनिक राजनैतिक प्रयोग में राज्य शब्द का जो अर्थ है उसने निर्माण में मैकियावेली ने अन्य किसी राजनैतिक विचारक की अपेक्षा अधिक योग दिया है। प्रभुसत्ता सम्पन्न राजनैतिक समाज के रूप में आधुनिक आचार्यों में इन शब्द के प्रचलन का श्रेय मैकियावेली की रचनाओं को है। आज राज्य एक सगठित एकात्म है। अपने राज्य क्षेत्र में वह सब से ऊँची सत्ता है। अन्य राज्यों के प्रति उसकी नीति

आक्रमणशील रहती है। मैकियावेली ने इन सारी विशेषताओं का दिग्दर्शन किया था। मैकियावेली की रचनाओं के फलस्वरूप ही राज्य आधुनिक समाज में सब से शक्तिशाली संस्था बन गया है। राज्य ही समाज की अन्य समस्त संस्थाओं पर नियन्त्रण रखता है और उनका नियमन करता है। राज्य के इस विकास को देखते हुए यह कहा जा सकता है कि मैकियावेली ने अपने युग के राजनैतिक विकास की दिशा को ठीक-ठीक समझा था।

यद्यपि मैकियावेली की प्रतिभा ने निरंकुश शासकों और राष्ट्रीय राज्यों के राज्य-शिल्प पर व्यापक प्रभाव डाला था, फिर भी उसकी राजनैतिक विचारधारा में कुछ आधारभूत त्रुटियाँ हैं। जो दर्शन राजनीति की सफलता अथवा असफलता के लिए राजनेताओं की प्रतिभा अथवा मूर्खता को उत्तरदायी ठहराता है, वह अवश्य ही सतही होगा। मैकियावेली का विचार था कि चतुर राजनीतिज्ञ समाज की नैतिक, धार्मिक और प्रायिक शक्तियों का राज्य के लाभ के लिए प्रयोग कर सकता है। यदि ये शक्तियाँ न हों, तो वह राज्य के लाभ के लिए उद्यमन तक कर सकता है। यह न केवल उचित मूल्या का ही प्रत्युत् कार्य-कारण सम्बन्धों का भी विपर्यय है। सोलहवीं शताब्दी के धारम्भ में यूरोपीय चिन्तन की जो अवस्था थी, कुछ हदोत्साह इटालियनों के विचारों को छोड़कर, मैकियावेली ने उसे गलत ढंग से प्रस्तुत किया है। मैकियावेली की दो पुस्तकें उस दिन के दस वर्षों के भीतर ही लिखी गई थीं जिस दिन मार्टिन लूथर ने उसके सिद्धान्त को विटेनबर्ग में चर्च के दरवाजे पर गाड़ दिया था। प्रोटेस्टेंट रिफॉर्मेशन के परिणामस्वरूप राजनीति और राजनैतिक चिन्तन का धर्म के साथ और धार्मिक मतभेदों से इतना घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित हुआ जितना कि मध्य युग में और कभी नहीं रहा था। धर्म के प्रति मैकियावेली की उदासीनता आधुनिक चिन्तन की सामान्य विशेषता अवश्य है, लेकिन मैकियावेली की रचना के बाद दो शताब्दियों के बारे में यह बात सच नहीं है। इस दृष्टि में मैकियावेली का दर्शन बड़े संकुचित रूप से स्थानीय और बड़े संकुचित रूप से सामयिक था। यदि मैकियावेली इटली के प्रतिरिक्त अन्य किसी देश में लिखता या यदि वह इटली में ही धर्मसुधार आन्दोलन अथवा धर्मसुधार विरोधी आन्दोलन (Counter Reformation) की शुरुआत के बाद लिखता, तो यह कल्पना करना असम्भव है कि वह धर्म के प्रति ऐसा ही व्यवहार करता जैसा कि उसने किया था।

Selected Bibliography

A History of Political Thought in the Sixteenth Century. By J. W. Allen, London, 1928 Part IV, Ch. II.

Il Principe. Ed. L. A. Burd. Introduction by Lord Acton. Oxford, 1891. Reprinted in *History of Freedom and other Essays*, London, 1907.

Florence (II) : "Machiavelli. By L. A. Burd. In *The Cambridge Modern History*, Vol. 1 (1903), Ch. VI.

The Statecraft of Machiavelli. By H. Butterfield. London, 1910.

"Economic Change" By William Cunningham In *The Cambridge Modern History*, Vol I (1903), Ch XV

A History of Political Theories Ancient and Medieval By W. A. Dunning New York, 1902 Ch XI

"Machiavelli's Political Philosophy" By C R Fay In *Youth and Power* London 1931.

Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414—1625 By John Neville Figgis Second edition, Cambridge, 1923, Ch III

Machiavelli's Prince and its Forerunners By Allan H Gilbert, Durham, North Carolina 1938

The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation Ed F J C Hearnshaw London, 1915 Ch IV

Histoire de la science politique By P Janet 2 Vols Fourth edition Paris, 1913 Vol I pp 491—602

"Machiavelli and the Present Time" By H J Laski In *The Danger of Obedience and other Essays* New York, 1930

Machiavelli's The Romanes Lecture 1897 By John Morley London, 1897

Machiavelli and his Times By D Erskine Muir, London, 1936

Niccolo Machiavelli the Florentine By Giuseppe Prezzolini Trans by Ralph Roeder New York 1928

Machiavelli The Man, his Work, and his Times By Jeffrey Pulver, London, 1937

The Life and Times of Niccolo Machiavelli By P Villari, Trans by Linda Villari Revised edition, 2 Vols London, 1892

आरम्भिक प्रोटेस्टेंट सुधारक (The Early Protestant Reformers)

प्रोटेस्टेंट सुधार आन्दोलन ने राजनैतिक दर्शन में धार्मिक विश्वास के मज-
 भेदों और धार्मिक रूढ़ि के प्रश्नों को मध्ययुग की अपेक्षा अधिक गहराई से समाविष्ट
 किया। तथापि, इस सम्बन्ध की व्याख्या करने के लिए कोई सरल सूत्र नहीं है।
 सर्वत्र ही राजनैतिक सिद्धान्तों का धार्मिक तर्कों के आधार पर समर्थन किया जाता
 था और राजनैतिक गठबन्धन धार्मिक सत्य के नाम पर दिए जाते थे। वही कोई
 ऐसा प्रोटेस्टेंट या कैथोलिक धार्मिक दल नहीं था जो अपने राजनैतिक विश्वासों को
 उग धर्म के साथ ज़िगज़ी यह दुहाई देना था, जोड़ता। इसके कारण स्पष्ट है।
 कैथोलिक और प्रोटेस्टेंट समान रूप से और प्रोटेस्टेंटों की प्रत्येक शाखा एक ही
 प्रकार की ईसाई परम्परा और यूरोप के एक ही प्रकार के राजनैतिक अनुभव पर
 आधारित थी। समस्त चर्चों के विद्वानों के एवं से विचार थे। उनकी विचारधारा
 वही समृद्ध और वैविध्यपूर्ण थी। इस विचारधारा की परम्परा ग्यारवीं शताब्दी
 से तो अविच्छिन्न रूप से चली ही आती थी, इसकी जड़ें प्राचीन काल तक पहुँची
 हुई थी। इस राजनैतिक परम्परा का कोई भाग किसी विशिष्ट धार्मिक पद्धति पर
 पूरी तरह आधारित नहीं था। मध्ययुग में सदैव यह स्थिति रही थी। जिस
 प्रकार कैथोलिकों ने इसमें से अपने मतदाय की बातें चुनी थी, उसी प्रकार प्रोटेस्टेंट
 भी अपने उद्देश्य और परिस्थितियों को ध्यान में रखते हुए उसमें से अपने मतदाय की
 बातें चुन सकते थे। परन्तु धर्म-सुधार आन्दोलन ने प्रोटेस्टेंट राजनैतिक दर्शन जैसी
 किसी वस्तु का निर्माण नहीं किया। यह स्थिति कुछ इसी प्रकार की थी जैसे कि
 मध्ययुग ने किसी कैथोलिक राजनैतिक दर्शन का निर्माण नहीं किया था। धर्म-
 सुधार आन्दोलन ने किसी ऐसे एंग्लिकन, प्रेसबिटेरियन अथवा लूथरवादी सिद्धान्त
 का भी निर्माण नहीं किया जिनका इन प्रोटेस्टेंट चर्चों के धार्मिक सिद्धान्तों से घनिष्ठ
 सम्बन्ध होता। कोई भी समुदाय समय और शासन के साथ स्थायी सम्बन्ध होने
 पर न्यूनाधिक रूप में ऐसा समन्वित राजनैतिक सिद्धान्त अपना सकता था जो उसकी
 स्थिति और उसके सदस्यों के राजनैतिक विश्वासों के अनुकूल होता। (इस सम्बन्ध
 में कुछ धर्मविद्वान अंधविश्वास अवस्था रहते थे)। राजनैतिक सिद्धान्तों की समानता
 धर्मशास्त्र पर नहीं, प्रत्युत परिस्थितियों पर निर्भर थी। राजनैतिक मतभेदों का
 कारण धार्मिक मतभेद नहीं थे, प्रत्युत वे विभिन्न परिस्थितियाँ थी जिनमें चर्च अपने
 आपकी पाते थे। उदाहरण के लिए एंग्लिकन, लूथरवादी और गालिकन कैथोलिक
 अपने धर्मशास्त्र की तुलना में राज्यों ने देवी पवित्रार से अधिक महत्त्व हो सकते
 थे। वे फातिविनिस्टों और जेसुइटों की भी समान रूप से सार्वजनिक अनु समन्वित थे।

राजनीतिक सिद्धान्तों का वर्गीकरण धार्मिक सिद्धान्तों के वर्गीकरण से कभी येन नहीं था सकता, यद्यपि यह सही है कि धार्मिक सम्प्रदायों ने कुछ विशिष्ट सिद्धान्तों का निर्माण किया था।

रोमन चर्च के साथ सम्बन्ध विच्छेद करने से प्रोटेस्टेंटों की ऐसी किन्हीं बट्टियाँ बचायी जा समाधान नहीं हुआ जो मध्ययुग में राजनीति में धार्मिक हस्तक्षेप और धर्म के लौकिक हस्तक्षेप के कारण उत्पन्न हो गई थीं। नवीन परिस्थिति ने उनके रूप को बदल दिया था और उन्हें और जटिल कर दिया था। इस समय धर्म और राजनीति का सम्बन्ध पहले से कहीं अधिक घनिष्ठ था। पुनः, चर्च और राज्य का सम्बन्ध प्रत्येक देश में वहाँ की राजनीति और धार्मिक स्थिति के अनुसार भिन्न-भिन्न था। चर्च और धर्म की प्रचलित संकल्पनाएँ परिस्थितियों की तुलना में बहुत धीरे से बदलीं। इनके परिणाम भी घातानुरूप नहीं हुए। इस प्रकार, चर्च की एकता स्थायी रूप से नष्ट हो गई थी। जब एक चर्च के स्थान पर अनेक चर्च उत्पन्न हो गए थे। इस बीच को उदार प्रोटेस्टेंटों ने एक घातकरी पहले समझ लिया था। पहले चर्च की अनुभूति सत्य का एकमात्र गुरुत्व माना जाता था। प्रोटेस्टेंट मत ने धार्मिक सगठन के स्थान पर धर्मसाक्षर को प्रमाण बताया। लेकिन, इससे चर्च कुछ कम सत्तावादी नहीं हुआ। प्रत्येक व्यक्ति का यह विचार था कि यदि विरोधी की भूमिका और दुष्टता को समाप्त कर दिया जाए, तो धार्मिक सत्य के सम्बन्ध में समझौता हो सकता है। छोटे से भेदकों के प्रतिरिक्त धार्मिक सहिष्णुता का भाव किसी के मन में नहीं था। चर्च के आदमी भी यह समझते थे कि छुट्ट सिद्धान्त की रक्षा सार्वजनिक सत्ता की करनी चाहिए। राजनेता यह समझते थे कि सार्वजनिक धार्मिक की स्थापना के लिए धर्म की एकता एक अपरिहार्य बात है। जब रोमन चर्च का शासन समाप्त हुआ, धर्म की रक्षा का दायित्व नागरिक अधिकारियों के ऊपर आ गया क्योंकि इस कार्य को और कोई कर भी नहीं सकता था। व्यवहार में, छुट्ट सिद्धान्त क्या है, यह निर्णय लौकिक शासकों के हाथ में आ गया। जब लौकिक शासकों ने ईमानदारी से यह काम करने की कोशिश की, तो उनके हाथ में यह निर्णय करने का भी असम्भव कार्य आ गया कि धार्मिक सत्य क्या है। जब राजनीतिज्ञों ने यह कार्य ईमानदारी से नहीं किया, तो उन्हें काफी परेशानी उठानी पड़ी।

निष्क्रिय आज्ञापालन और प्रतिरोध का अधिकार

(Passive Obedience and the Right to Resist)

धर्म-गुणार आन्दोलन ने राजतन्त्रों की शक्ति की वृद्धि और उनके समर्थन में उदात्तता दी। धर्म गुणार आन्दोलन ने साथ ही छोटे छोटे और साम्प्रदायिक विवाद आरम्भ हो गए थे, उन्होंने भी इस प्रवृत्ति में उदात्तता दी थी। चर्च गारन कोसिल द्वारा अपना गुणार करने में सफल न हो सका था। उनकी दृष्टि अतन्त्रता ने यह सिद्ध कर दिया था कि चर्च ने गुणार करने की योजना जब समय तक सफल नहीं हो सकती जब तक कि उसे लौकिक शासकों का समर्थन और शक्ति प्राप्त

नहीं हो जाती। मार्टिन लूथर ने शुरू में ही यह समझ लिया था कि जर्मनी में सुधार उसी समय सफल हो सकता है जब कि उसे वहाँ के शासकों का समर्थन प्राप्त हो जाए। इंग्लैंड में धर्म-सुधार हेनरी आठवें की निरंकुश शक्ति के कारण सम्भव हो सका। उसका तात्कालिक परिणाम यह हुआ कि उसने राजकीय शक्ति में घोर वृद्धि की। इंग्लैंड में ज्यों-ज्यों वाद-विवाद बढ़ते गए, राजा ही वह एकमात्र स्थल होता गया जिसके आधार पर राष्ट्रीय एकता का निर्माण हो सकता था। सोलहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में फ्रांस में यह बात विशेष रूप से नहीं थी। यह बात बिना किसी प्रतिशयोक्ति के वही जा सकती है कि हर जगह धार्मिक दल की सफलता वहीं प्राप्त हुई जहाँ उसका देश की आन्तरिक नीति के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध था। इंग्लैंड और उत्तर जर्मनी में प्रोटेस्टेंटवाद नासबो की ओर था। फ्रांस और स्पेन में वह कुलीनों, प्रान्तों अथवा नगरों के विशिष्ट आन्दोलनों के साथ मिल गया। इन वाद-विवादों में चाहे किसी की पराजय हुई हो, राजा जरूर जीता। निरंकुश राजतन्त्र का किसी विरोध धर्म से कोई सम्बन्ध नहीं था। धार्मिक वाद-विवादों से उसे सबसे पहले लाभ पहुँचा।

यह प्रभाव इस कारण और बढ गया था कि अधिक शक्तिशाली सुधारवादी दलों की दो मोर्चों पर लड़ना पड़ रहा था। एक तो उन्हे पोप से लड़ना था। इसमें उन्होंने उन समस्त सिद्धान्तों तथा तर्कों का सहारा लिया जो विलियम ऑफ प्रोक्न के बाद में दो शताब्दियों से बराबर चले आ रहे थे। मुख्य प्रोटेस्टेंट सुधारकों को, यह कंधोलियों से भी ज्यादा जरूरी मालूम पड़ा कि वे धार्मिक और सामाजिक सुधार के अधिक गूढ़ और उग्र आन्दोलनों से अपने को अलग रखें। ये आन्दोलन जैसे तो चोरी छिपे शताब्दियों से चलते आ रहे थे, लेकिन जब न्यायी व्यवस्था में हलचल आरम्भ हुई, ये आन्दोलन फौरन सामने आ गए। अनाबपतिस्मा (Anabaptisma) और कृपक विद्रोहों का डर पैदा हो गया। सोलहवीं शताब्दी का उदीयमान पूँजीपति वर्ग इन आन्दोलनों से वाद के शक्ति आन्दोलनों की अपेक्षा अधिक घृणा करता था। इन आन्दोलनों का बड़ी नृसत्ता से दमन कर दिया गया। लूथर और काल्विन ने भी इस दमन का समर्थन किया। राजतन्त्र की उठते हुए मध्य वर्ग का समर्थन अकारण ही नहीं मिला। इसी कारण धार्मिक सुधारक भी-पूरी तरह से शासकों के पक्ष में हो गए। इस प्रकार, धर्म सुधार आन्दोलन ने धार्मिक तत्त्वों के योग से राजतन्त्र की स्वदेश में तो निरंकुश शक्ति बनाया और उसे विदेश नीति के क्षेत्र में अनियन्त्रित शक्ति प्रदान की। यह यूरोपीय राज्य का एक प्रकृत रूप था।

इसके साथ ही, प्रोटेस्टेंटवाद ने आगे चलकर एक परिणाम और उत्पन्न किया जिसने निम्नो दिशा में कार्य किया। उत्तर यूरोप के अधिकांश भागों में उसने अपेक्षाकृत मगरम धार्मिक उत्पन्न किया। इन वर्गों को आसानी से गरीब दराया जा सकता था। ये वर्ग भी सत्ताह्व वर्ग की भाँति अपने लिए कुछ लाभ प्राप्त करना चाहते थे। इस प्रकार का प्रत्येक वर्ग बड़ी आसानी से व्यवस्था उत्पन्न कर सकता था। प्रत्येक धार्मिक मतभेद एक राजनैतिक प्रश्न भी था। धार्मिक सहिष्णुता की नीति धीरे-धीरे ही अम्लीय हुई। अनुभव ने यह सिखाया

कि विभिन्न धर्मों के लोग भी समान राजनैतिक निष्ठा रख सकते हैं। इस बीच धर्म और राजनीति का सम्बन्धपूर्ण हो गया था। धार्मिकों का समर्थन करना धार्मिक विश्वास की वस्तु बन गया था। किसी धार्मिक पक्ष के समर्थन का अर्थ यह था कि भिन्न धर्म के शासक को अलोचना की जाए। भिन्न मत रखने वाले और अपेक्षाकृत कम प्रसिद्ध सम्प्रदायों के लिए धार्मिक सुधार का अर्थ केवल यही नहीं था कि सत्तारूढ़ शासन से अलग होना हुआ जाए, बल्कि यह भी था कि उनका प्रतिरोध किया जाए। ये हमें सच्चे धर्म के दृष्टि में आवश्यक समझते थे। चौदहवीं और पन्द्रहवीं शताब्दियों में सुधारकों ने उद्योगी लोग का विरोध करने का दावा प्रस्तुत किया था। सोलहवीं शताब्दी में उन्होंने उन उद्योगी राजाओं का विरोध करने का अधिकार चाहा जो अन्ध लोग की अपेक्षा धर्म के ज्यादा विवाह रहे थे। प्रत्यक्ष भी धार्मिक सुधार का था। लेकिन, यह धार्मिक प्रश्न के साथ-साथ राजनैतिक प्रश्न भी बन गया था।

इसलिए, राजनैतिक दलों का साथ से प्रमुख प्रश्न यह हो गया कि क्या प्रजासत्ता को अपने कामों का विरोध करने का अधिकार है—यह विरोध अन्धे कारणों के आधार पर और ईसाई मिथ्या-ज्ञान के अधिकार रखने के लिए होना—या उनका अन्ध और मूर्खाना शासन पालन करना ही है तथा उनका विरोध हर स्थिति में गलत है। धर्म का दृष्टिकोण राजाओं के देवी अधिकार का धार्मिक सिद्धान्त बन गया क्योंकि राजतन्त्र के प्रतिरिक्त अन्य किसी शासन-प्रणाली में निष्क्रिय शासकपालन करना एक बौद्धिक प्रश्न था। दूसरी ओर प्रतिरोध के अधिकार का इस आधार पर समर्थन दिया जा सकता था कि राजा अपनी शक्ति जनता से प्राप्त करते हैं और पर्याप्त कारण होने पर जनता उनसे गवाह-जवाब कर सकती है। इस प्रकार, सोलहवीं शताब्दी में ये दो सिद्धान्त प्रचलित हो गए। इन दोनों सिद्धान्तों को एक दूसरे का विरोधी समझा जाता था। परिणामों की दृष्टि से उनको एक दूसरे का विरोधी समझा जाना ठीक भी था। इस समय दोनों ही सिद्धान्त धार्मिक थे। धार्मिक चलचर जनता के अधिकारों के सिद्धान्त को राजाओं के देवी अधिकार के सिद्धान्त की तुलना में धर्म-शासन में अलग कर देना ज्यादा आसान हुआ।

स्पष्ट है कि इनमें से कोई भी सिद्धान्त सही था। तथापि, इन दोनों सिद्धान्तों का प्रयोग नया था। यह सिद्धान्त कि नागरिकों को अपने शासक को शासन का पालन करना चाहिए ईसाई धर्म की दृष्टि में एक सद्गुण था और सन्त पोंट के समय से बना आ रहा था। किसी भी ईसाई को यह सन्देह कदापि नहीं हुआ था कि जो भी शक्तिशाली है, वे विभीषण विभीषण अर्थ में ईश्वर की हैं। लेकिन, हमारा अर्थ यह अस्वीकार करना भी नहीं था कि विभीषण विभीषण अर्थ में जनता भी शक्ति की स्रोत होती है। विभीषण विभीषण की परम्परा का अनुसरण करते हुए अभी-अभी कोई सम्पूर्ण निष्क्रिय शासन के सिद्धान्त का समर्थन कर देता था। लेकिन, सोलहवीं और पन्द्रहवीं शताब्दियों में यह कोई सामान्य विश्वास नहीं था। दूसरी ओर, यह सामान्य सिद्धान्त कि राजनीतिक सत्ता जनता से प्राप्त होती है, बिना विरोध अर्थ में प्रतिरोध का समर्थन नहीं था। इन दो सिद्धान्तों में अन्त में से एक

राजतन्त्र का समर्थक या धीरे-धीरे उसका विरोधी, सोलहवीं शताब्दी में निम्न रूप धारण किया।

मार्टिन लूथर *

(Martin Luther)

पहले सुधारकों के बारे में रोचक यान यह है कि मूल नैतिक प्रश्न के बारे में लूथर और काल्विन प्रायः दोनों का एक मत था। दोनों का विश्वास था कि पापकों का विरोध करना सभी परिस्थितियों में अनुचित है। लूथर और काल्विन के चर्चों के उत्तरवालीन इतिहास को देखते हुए यह दृष्टिकोण कुछ भारप्रयत्नक प्रतीत होता है। स्काटलैंड और फ्रांस दोनों स्थानों पर काल्विन के अनुयायियों ने इस विचारधारा का प्रचार और प्रसार किया था कि धार्मिक सुधार के साधन के तहत राजनैतिक प्रतिरोध उचित होता है। स्काटलैंड में जॉन नॉक्स (John Knox) ने इस विचारधारा का, जो काल्विन की विचारधारा से काफी हद तक था, प्रचार किया। काल्विन दरबार की कैथोलिक पाटों के विरोध में लोकप्रिय सुधार आन्दोलन का नेता था। फ्रांस में भी काल्विन के अनुयायियों को कुछ ऐसी ही परिस्थितियों का सामना करना पड़ा। दूसरी ओर उत्तर जर्मनी की स्थिति कुछ ऐसी थी कि निम्न आजागीपान करना लूथर के चर्च का एक स्थायी तत्त्व हो गया।

इस स्थिति का जो परिणाम निकला, उसमें इतिहास का एक अंग ब्रिग हुआ है। लूथर का स्वभाव कुछ ऐसा था कि उसे व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की भावना से काल्विन की अपेक्षा अधिक सहानुभूति होनी चाहिए थी। धार्मिक मामलों में वह बल-प्रयोग पसन्द नहीं करता था। उसके धार्मिक अनुभव को ध्यान में रखते हुए यह विचार अधिक संगत भी था।

“विधर्मिता को बल के द्वारा दूर नहीं किया जा सकता। उनके लिए एक अन्य रास्ता की आवश्यकता है और वह साधन बलबल के तथा संघर्ष के साधन से भिन्न है। वही ईश्वर के बचन को लड़ना चाहिए। यदि उसके कोई फल नहीं निकलता, तो लौकिक शक्ति इस मामले को कभी नहीं सुलझा सकती। हाँ, वह दुनिया को खून से भर सकती है।”¹

लूथर के विचार से धर्म का वास्तविक तत्त्व आत्मन्दरिक अनुभव में है। यह अनुभव रहस्यात्मक होता है और इसका वर्णन नहीं किया जा सकता। उसके बाहरी रूप और पादरी वर्ग के विधि-निषेध इस उद्देश्य को प्राप्त करने में या तो सहायक होते हैं या बाधक। विश्वास द्वारा औचित्य और “ईसाई व्यक्ति का पादरी तत्त्व” सम्बन्धी उसके सिद्धान्तों का यही अर्थ था। यदि धर्म का यह अर्थ था, तो उसकी बल-प्रयोग द्वारा किसी भी दशा में अभिवृद्धि नहीं हो सकती थी।

1. “Heresy can never be kept off by force. For that another tool is needed, and it is another quarrel and conflict than that of sword. God's word must contend here. If that avail nothing temporal power will never settle the matter, though it filled the world with blood.” (“On Secular Authority” 1523, *Werke* Weimar ed., Vol. XI. p. 288.).

अर्ध तथा राज्य के सम्बन्ध में सूयर के विचारों की परम्परा चौदहवीं शताब्दी से चली आ रही थी। उसने रोमन चर्च के ऊपर जो आरोप लगाये थे रोम के दरबार की वितास प्रियता और अनाचारी जीवन, जमनी के मठों आदि से प्राप्त होने वाली आय का रोम के कोष में चला जाना, जर्मनी के चर्चों में उच्च पदों पर विदेशी धर्माचार्यों की नियुक्तियाँ, पोप के ग्यावाधीनता का भ्रष्टाचार और पापमोचन सम्बन्धी प्रमाणपत्रों की बिक्री, ये सब पुरानी शिकायतों से सम्बन्ध रखते थे। सूयर के तब का आधार यह सिद्धान्त था—इस सिद्धान्त को कभीउपर बाद विवाद में प्रस्तुत किया था—“कि चर्चें पृथ्वी का समस्त ईसाई मता-वसन्धियों की सभा हैं”। पादरिया के विशेषाधिकारों तथा विमुक्तियों की झालोचना करते समय उसने पुराने पोप विरोधी तर्कों का ही प्रयोग किया था। पद सम्बन्धी अन्तर बेचल प्रशासनिक सुविधा के कारण हैं, समुदाय के प्रति सभी वर्गों के मनुष्यों के कर्त्तव्य हैं चाहे वे जनसाधारण हों या पादरी हों। इसलिए, कोई कारण नहीं है कि लोकिक मामला में जनसाधारण की भाँति पादरी वर्ग भी उत्तरदायी न हों।

“यह सचमुच समझ में नहीं आता कि आध्यात्मिक विधि के अनुसार पादरी वर्ग की स्वतन्त्रता, उन्नति और जीवन इतना उँचा समझा जाये मानो जनसाधारण आध्यात्मिक ईसाई ही न हों या वे चर्च के सदस्य न हों”।¹

यद्यपि स्वभाव से सूयर धार्मिक बन प्रयोग के विरुद्ध था और वह जानता था कि धार्मिक विधि तथा पुरोहितवाद के विरोध में सच्चे ईसाई ध्यनित को पादरी के पद पर किस प्रकार अभिषिक्त किया जाये, लेकिन वह इस बात की बिसदुन नहीं समझ सका कि धर्म धार्मिक अनुशासन और सत्ता के बिना किस प्रकार काम करता सकता है। सकोषपूर्वक लेकिन विश्वासपूर्वक यह इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि विधायिता का दमन होना चाहिए और विधायितायुक्त शिक्षा का दमन होना चाहिए। इस स्थिति में, अपनी प्रवृत्ति के बावजूद, उसने बलप्रयोग को आवश्यक समझा। चूँकि चर्च इन दुर्वंशताओं को सुदृढ़ नहीं कर सका था, इसलिए इन दुर्वंशताओं को टोक करने की जिम्मेदारी लौकिक शासकों के ऊपर आ गई।

“लेकिन सबसे अच्छा और परमान अवशिष्ट उपाय यह रह गया है कि राजा, राजकुमार, भगवत् और समुदाय धर्म-सुधार आरम्भ कर दें। जब जब वे ऐसा करेंगे, तो वितास और पादरी जो इस समय दूरते हैं, बिना का अनुसरण करने के लिए विवश हो जायेंगे।”²

सूयर का धर्म भी इस प्राचीन धारणा में विश्वास था कि यह सच का सामना करने के लिए एक अस्थायी पट्टी है। उसने कहा है कि राजा और सातव “भावदयताका विषय” हैं। लेकिन उनके रोम से सम्बन्ध विच्छेद करने का व्यावहारिक परिणाम यह हुआ कि लौकिक शासन अपने आप ही सुधार का रास्ता

1. 'To the Nobility of the German Nation, 1520 (trans. by Waco and Buchheim), Werke, Vol VI, p 410

2. 'On Good Works', (1520, trans. by W A Lambert) Werke, Vol VI, p 259

बन गया और वही यह निर्णय करने लगा कि सुधार क्या किया जाये। वह राज को विधर्मिता का निर्णायक नहीं बनाना चाहता था। लेकिन, जो शक्ति किने चीज को लागू करती है, वह उसकी व्याख्या भी करती है। लूथर ने इन्हीं परिस्थितियों में राष्ट्रीय चर्च के निर्माण में सहायता दी। सामान्य परिस्थितियों में लूथर इन्हीं धार्मिक दुष्टता समझता।

जब लूथर धर्म-सुधार की सफलता के लिए शासकों के ऊपर निर्भर हो गया, तो उसके लिए यह भी आवश्यक हो गया कि वह इस विचार को माने कि प्रजाजनो को अपने शासकों की आज्ञाओं का सविनय भाव से पालन करना चाहिए। यद्यपि लूथर स्वयं स्वतन्त्रप्रेता था और उसका धार्मिक स्वतन्त्रता में विश्वास था, इस दृष्टिकोण को अपने मन से उसने धार्मिक विश्वासों के ऊपर कोई धनर नहीं पड़ा। उसकी राजनीति में बहुत कम दिलचस्पी थी। राजनीति में वह परिस्थितियों से बाध्य होकर ही रुचि लेता था। स्वभावतः, उसके मन में नागरिक सत्ता के प्रति महान् आदर का भाव था। वह हिंसा और राजद्रोह के द्वारा राजनैतिक दबाव डालने का विरोधी था। लूथर व्यक्तियों का नहीं, प्रत्युत पद का आदर करता था। उसने एक बार शासकों के सम्बन्ध में कहा था कि वे "पृथ्वी पर सबसे बड़े मूर्ख और सबसे अधिक दुष्ट हैं।" लूथर का जनसाधारण में भी विश्वास नहीं था।

"इस संसार के शासक देवता हैं और सामान्य मनुष्य रीतान हैं। सामान्य मनुष्यों के माध्यम से ईश्वर कभी कभी ऐसे कार्य करता है जो वह सीधे रीतान के माध्यम से करता। उदाहरण के लिए वह मनुष्य के पापों के दह के तौर पर विद्रोह करवाता है।"

"मैं जनता के न्यायपूर्ण कार्य की तुलना में शासक के अन्यायपूर्ण कार्य को छान कर लूंगा।"¹

जैसी कि आज्ञा की जा सकती है, निष्क्रिय आज्ञापालन के वर्तमान के सम्बन्ध में उसका आग्रह जितना जोरदार हो सकता था, उतना जोरदार था।

"शासन चाहे उचित कार्य करे या अनुचित, इससे अव्यवस्था के लिए यह अनुचित नहीं है कि वह उसका विरोध करे।"

"अपने से ऊँचे लोगों की आज्ञा का पालन करना और उनकी सेवा करना, इससे अच्छा और कोई नहीं है। इसलिए, अवस्था, हत्या, अपवित्रता, चोरी और बेईमानी, इन सबसे बड़ा पाप है।"²

यह सही है कि अन्यायपूर्ण शक्तों की भाँति इस क्षेत्र में भी लूथर की राजनैतिक विचारधारा बहुत सख्त नहीं थी। उसने निष्क्रिय आज्ञापालन के सिद्धान्त में भी कुछ कठिनाइयाँ थीं। जिन शासकों के ऊपर वह निर्भर था, वे कम-से-कम विधि के अनुसार तो सम्राट के प्रजाजन ही थे। इस स्थिति में उसे यह मानने के लिए विवश होना पड़ा कि यदि सम्राट अपनी साम्राज्य-सत्ता से बच जाए, तो उसका प्रतिरोध

1. Quoted by Preserved Smith. *The Age of the Reformation* (1920), pp. 594 f

2. 'On Good Works' (trans. by W. A. Lambert), *Werke*, Vol. VI, p. 250.

विद्या जा सकती है। उसका यह कथन उसने निष्प्रिय आज्ञापान के सामान्य सिद्धान्त के प्रतिबल था। लेकिन, सामकों के ऊपर नफ़ाट की वास्तविक शक्ति केवल नाममात्र की थी। इसलिए, इन असमति का व्यवहार में कोई विशेष महत्व न था। साथ मिलकर सुधार निश्चित रूप से इस सिद्धान्त का समर्थन था कि सामान्य गता का विरोध करना नैतिक दृष्टि से अनुचित है।

सुधार के सिद्धान्त का प्रभाव उसने उद्देश्य से वितरित भिन्न निवृत्त। वह धर्म में काल्पनिक की अपेक्षा अधिक उदार था। उनमें ऐसे सुधारवादी राजकीय चर्चों की स्थापना की जो राजनैतिक शक्तियोग्य निष्प्रिय-व्रत के और राज्य की सामान्य के। मार्चमधीन चर्चों के विपटन, उसकी धार्मिक महत्वाधी और धार्मिक निगमों के समस्त तथा धार्मिक विधि के अन्त न सीद्धि शक्ति के ऊपर से उन समस्तम प्रतिबन्धों को हटा दिया जो मध्ययुग में वर्तमान रहे थे। सुधार ने धार्मिक अनुभूति की ऐकात्मिकता पर जोर दिया। उसने सामाजिक शक्ति को कुपचाप शिरोधार्य करने की प्रवृत्ति का विकास किया। सम्भवतः, धर्म ने व्याप्यात्मिकता से उन्नति की, लेकिन राज्य ने शक्ति से उन्नति की। रहस्यवाद की भावना से ओतप्रोत सुधार ने चर्चों की विनम्रता उस धर्म के विरोध में थी जो काल्पनिक के चर्चों में विकसित हुआ। यहाँ सामाजिक गतिविधि और सामाजिक सफलता भी ईसाई वर्तमानों में परिगणित की गयी।

काल्पनिकवाद और चर्चों की शक्ति

(Calvinism and the Power of the Church)

हालैंड, स्काटलैंड और अमेरिका में काल्पनिक के चर्चों में सम्पूर्ण पश्चिमी यूरोप में प्रतिरोध के सिद्धान्त का विकास किया। यह अन्तर स्थल काल्पनिक के दृष्टि पर निर्भर नहीं था। निष्प्रिय आज्ञापान में सुधार की भाँति उनका भी विस्तार था। यह जर्मन सुधार की अपेक्षा अधिक बानूनी और सत्तावादी था। जहाँ तक काल्पनिक की धार्मिक विकासपरायण अन्तर का सम्बन्ध है, इनका सुधार में परोक्ष सम्बन्ध था और भिन्न परिस्थितियों में उनका इतिहास भिन्न होता। मुख्य बात यह है कि काल्पनिकवाद मुख्य रूप से, फ्रांस और स्काटलैंड में सरकारों के विरोध में था और इन बात की कोई सम्मोद नहीं थी कि वह उनका समर्थन बन जाए या उन्हें हथिया ले। काल्पनिक ने प्रतिरोध की दुष्टता के सम्बन्ध में भी कुछ जोरदार दस्तावेज दिए थे। ये वक्तव्य जिसे में स्वाभाविक थे और फ्रांस में भी उस समय तक उत्पन्न थे जब तक कि सफल सुधार की आशा थी। बाद में जब यह आशा पूरी नहीं हुई, उसके अनुयायियों ने इन वक्तव्यों को व्यर्थमान हो जाने दिया और उनका स्वागत पर विस्तृत विरोधी वक्तव्यों को मान्यता दी। जॉन नॉक्स (John Knox) ने काल्पनिक की छोटी-मोटी शिक्षाओं से लाभ उठाने का प्रयास किया, लेकिन हमला मित्रों में कोई साथ परिवर्तन नहीं हुआ।

सपने धार्मिक रूप में काल्पनिकवाद ने तब केवल प्रतिरोध का ही सम्बन्ध दिया, बल्कि यह उदारवाद, समिधानवाद तथा प्रतिनिधिक सिद्धान्तों, इन सब के

विरोध था। जहाँ उसे स्वतन्त्र शोध प्राप्त था, वहाँ उसने एक विशिष्ट धर्मतन्त्र (Theocracy) का विकास किया। यह धर्मतन्त्र एक प्रकार का अत्यन्त या ग पादरी वर्ग तथा बुद्धीय वर्ग के गठबन्धन से बनता था। जनमाधारण ही इनके अन्तर्गत रखा जाता था। सामान्य रूप से यह अनुदार, दमनमूलक और प्रतिश्रितात्मक था। जेनेवा में काल्विन का शासन इसी प्रकार का था। मेसाचुसेट्स में पुरोहित शासन का भी कुछ यही रूप था। यह मही है कि सिद्धान्त रूप में काल्विन राज्य और चर्च के सम्बन्ध का विरोधी था। इसी आधार पर उसने अग्रिम में स्थायी के सुधार का विरोध किया था। इसीलिए, काल्विन के समर्थकों ने इंग्लैण्ड में राजा को राष्ट्रीय चर्च का प्रश्न बनाने का सर्वेव विरोध किया। इसका उद्देश्य यह नहीं था कि राज्य पादरियों के प्रभाव से मुक्त रहे, बल्कि इसका कारण बिलकुल उल्टा था। चर्च की अपने सिद्धान्तों और आचारों को निश्चित करने का पूरा अधिकार होना चाहिए। उसे दुराग्रहों अनुयायियों के ऊपर अपना अनुशासन लागू करने में लौकिक शक्ति का पूरा समर्थन प्राप्त होना चाहिए। जेनेवा में धर्म-बहिष्कार का परिणाम यह होता था कि व्यक्ति कोई पद नहीं धारण कर पाता था। मेसाचुसेट्स में नागरिक अधिकार केवल चर्च के सदस्यों तक ही सीमित थे। इस दृष्टि से काल्विन का चर्च सम्बन्धी सिद्धान्त राष्ट्रीय कैबोलिबो की तुलना में मध्ययुगीन धर्मवाद के अधिक निकट था। यही कारण है कि राष्ट्रीय चर्चों के सदस्यों को काल्विनिस्ट और जेसुइट एक ही वस्तु के दो नाम प्रतीत होते थे। दोनों ही भाष्यात्मिक सत्ता को उच्च और स्वतन्त्र मानते थे और दोनों का ही यह विचार था कि कट्टरता और नैतिक अनुशासन के बारे में उनके निर्णयों को लौकिक शक्ति कार्यान्वित करे। काल्विन शासन ने ईसाई परम्परा की दो तत्त्वधारों को चर्च में रखा और लौकिक सत्ता का निर्देशन लौकिक शासकों को नहीं बल्कि पादरी वर्ग के हाथों में रखा। इसका परिणाम था ३ सन्तों का एक असह्य शासन : इसमें राज्य अपने भेदियों द्वारा व्यक्ति से अन्तरंग से अन्तरंग कामों का पना रखता था, शासकनिक व्यवस्था को कायम रखने, व्यक्तिगत आचारों पर नियन्त्रण रखने और कुछ सिद्धान्त नया उपासना की रक्षा करने में बहुत कम अन्तर था।

काल्विन के धर्म में विशिष्ट सिद्धान्तों—निर्वाचन और उपमर्पदा (fore-ordination) का भी—उनके इस व्यावहारिक परिणामों से सम्बन्ध था। यह सिद्धान्त कि मनुष्यों का वचन केवल अपनी योग्यता के आधार पर ही नहीं होता, बल्कि ईश्वरीय कृपा के फलस्वरूप होता है, मनुष्य के सारे प्रयत्नों को व्यर्थ करता प्रतीत होता है। लूथर, नास्त्रि में इसका बिलकुल उल्टा अन्तर हुआ। काल्विन के धर्म में रहस्यवाद और शक्तिवाद की वह कोई भूलक नहीं थी जो लूथर के धार्मिक अनुभव में छिपी हुई थी। शास्त्र में काल्विन का नीति शास्त्र धर्म का नीति-शास्त्र था। काल्विन के धर्म का मूलमन्त्र था—मनुष्य ईश्वर का चुना हुआ उपकरण है। मनुष्य की इच्छा को पीलादी और उसने हृदय को कटोर बनाने के लिए इवने प्रच्छा और कोई सिद्धान्त नहीं हो सकता था। काल्विन के नियतिवाद के सिद्धान्त का सार्वभौम दृष्टता की धर्ममान सन्ताना में कोई सम्बन्ध नहीं था। काल्विन का तो कुछ ऐसा

विश्राम या कि सारे सत्तार में अद्वैत-सैनिक अनुशासन छाया हुआ है। बाल्विन ने सत्तार और मनुष्य के ऊपर ईश्वर की प्रभुता का भरपूर यमान दिया है। उसने मनुष्य को प्रेम की उतनी शिक्षा नहीं दी जितनी धारम नियन्त्रण, अनुशासन और जीवन-संग्राम में अपने साधियों के प्रति सम्मान को दी। वे ही प्युरिटन धर्म की सार्वभौम नैतिक शिक्षाएँ बन गईं। इन नीतिशास्त्र ने ही बाल्विन के चर्चों को प्रोटेस्टेंट धर्म का विशेष रूप से उग्र नाम बना दिया। निर्वाचन की दृष्टि उग्र नैतिक सुधारक की स्वेच्छाकारी नृति में बापी अनुकूल पड़ती थी जितने प्रति मानवजाति के उद्धार का घीटा उठा रहा था।

उपगम्यता (fore-ordination) का सिद्धान्त लोगों के हाथों में दासता की राशियाँ देने का सिद्धान्त था। बाल्विन ने एश्वर की रहस्यमय धार्मिक अनुभूति का प्रभाव था। एक प्रकार से बाल्विन ने भौतिक सत्ताओं को अधिक महत्व दिया। सुपर की दृष्टि में इन सत्ताओं का केवल सांसारिक महत्व था। इसका अभिप्राय धर्म की स्वतन्त्रता नहीं था, बल्कि इससे बिलकुल उल्टा था। वे "भुक्ति के बाहरी साधन हैं।" इसलिए, दासता का पड़ना नर्तक्य यह है कि यह ईश्वर की शुद्ध उपासना कायम रहे और मूर्तिपूजा, नास्तिकता, तथा भयङ्क असी बुराइयों का निवारण करे। बाल्विन ने लौकिक शक्ति के कर्तव्यों पर रोचक प्रकाश डाला है। उसका कहना है—

"जब तक हम मनुष्यों के बीच में रहते हैं, लौकिक शासन का यह कर्तव्य है कि वह ईश्वर की बाहरी उपासना का समर्थन और निर्यात करे, शुद्ध धर्म और धर्मिक सम्मान को रखा करे, दुर्गम जीवन को उन्नत समाज के अनुशासन बनाए, हमारे आचरण को न्यायमय करे, मनुष्य-मनुष्य के बीच पक्का स्थापित करे और सम्पूर्ण समाज में शांति तथा व्यवस्था बनाए रखे।"

यह सही है कि बाल्विन ने ईसाई धर्म के इस पुराने सिद्धान्त को दोहराया कि राज्य धार्मिक विषयाय को स्वतन्त्रक आरोपित नहीं किया जा सकता लेकिन उसने व्यवहार में नैतिकता लागू करने की राज्य की शक्ति के ऊपर कोई भ्रम नहीं रखा।

बाल्विन ने आचार्य और सिद्धान्तों के ऊपर एक प्रकार का बंदोबस्त नियन्त्रण और अनुशासन स्थापित कर दिया। उसने पादरी वर्ग के ऊपर प्रबल प्रभाव डाला। बाल्विन का सिद्धान्त अन्य प्रोटेस्टेंट सिद्धान्तों से एक भाग में और भाग में भिन्न था—यह मौलिकता का विरोधी था और साथ ही उसने अपने अपने शासन में प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त का भी कुछ स्थान था। धर्म की सुदूर सदाधिकारी दृष्टि एडवोकेट द्वारा चुने जाते थे। इन पद्धति के द्वारा नियन्त्रण लागू करने में आसानी होती थी। बाल्विन का उद्देश्य न तो यही था कि धर्म में लोकतन्त्र की स्थापना की जाए और न यही था कि पादरी वर्ग के प्रभाव को कम किया जाए। बाल्विनवाद के धार्मिक रूपों में भी ऐसा नहीं किया गया था। सिद्धान्त में धर्म को सर्वोच्च सम्पूर्ण ईसाई समाज के ऊपर थी। जेनेवा में इन धर्मिक या प्रयोग एक शासन-मण्डल करता था जिसमें कुछ पादरी तथा टाउन कीर्ति द्वारा नाममान को चुने गए दायर दृष्टि प्रतिनिधि होते थे। वास्तव में पादरी वर्ग की शक्ति धनीय थी, प्रतिनिधित्व

तो केवल नाममात्र का ही था। यह विचार था कि शासक मण्डल सम्पूर्ण चर्च की शक्ति का प्रयोग करता है। शुरू में बरिष्ठ सदस्य समस्त धर्मावलम्बियों का प्रतिनिधित्व नहीं करते थे। ये इस धर्म में तो बाद में प्रतिनिधि बने जब प्रेसबिटेरियन चर्चों ने निर्वाचन की योजना ग्रहण की। बाद की धार्मिक संस्थाओं की बैठकों में जिस रूप में स्वशासन दिखाई देने लगा था, काल्विन के चर्च में वह भी नहीं था।

तथापि, स्काटलैंड में काल्विनवाद में प्रतिनिधित्व का सिद्धान्त कुछ इस तरह था गया था कि राजनैतिक दृष्टि से उसका महत्त्व था। स्काटलैंड के चर्च की सामान्य सभा अपनी साक्षात् घोषित उपसाक्षात् घोषित सहित वहाँ की मसद् से अधिक प्रतिनिधिक थी। स्काटलैंड की नमस्कार सभ्यता भी सामन्ती ही था। स्काटलैंड में धर्म सुधार मुख्य रूप से एक लोकप्रिय और राष्ट्रीय आन्दोलन था। वह कैंथोलिक राजदरबार और कुलीन वर्ग के, जिसका फल से घनिष्ठ सम्बन्ध था, बिरुद्ध था। लेकिन इसका कारण यह नहीं था कि काल्विनवाद शुरू में जनता के अधिकारों अथवा प्रतिनिधित्व का समर्थक था। राजनैतिक दृष्टि से उसका ऐसा कोई उद्देश्य न था। चर्च के शासन में विशेषताएँ बाद में ही आ सकी थीं।

काल्विनवाद राजतन्त्र का भी विरोधी था। लेकिन, यह किसी सकारात्मक दृष्टिकोण का परिणाम न होकर नकारात्मक दृष्टिकोण का परिणाम था। यह बात सच थी, सोलहवीं शताब्दी के उत्तरकाल में लोग इसकी सच मानते भी थे कि काल्विनवाद चर्च की ऐसी किसी शासन प्रणाली का निरूपण नहीं करता था जो राष्ट्रीय चर्च का रूप धारण कर लेगी और जिसका लौकिक प्रधान कोई राजा होगा। इसका कारण यह था और इसकी हम पहले ही चर्चा कर चुके हैं कि काल्विन आध्यात्मिक शक्ति को लौकिक शक्ति से उच्चतर मानता था और इसलिए वह पादरी वर्ग की राजकीय चर्च के लौकिक प्रधान के नियन्त्रण से भी स्वतन्त्र रहना चाहता था। काल्विनवाद और कैंथोलिक धर्म में इस दृष्टि से मुख्य अन्तर यह था कि काल्विनवाद ने तो चर्च की सामान्य रूप से स्वायत्ततासी बना दिया था और आध्यात्मिक शक्ति विचारों के हाथ में नहीं रखी थी। राष्ट्रीय चर्चों में विचारों को रोम से अलग कर दिया गया था। अब वे चर्च में राजकीय शासन चलाने के सबसे उपयुक्त माध्यम हो गए थे। इन परिस्थितियों में राष्ट्रीय चर्चों ने विचारों की शासन-प्रणाली (episcopalianism) को अपनाया। राजा जेम्स के इस सूत्र का कि "विचार नहीं, राजा नहीं", यही कारण था। यह सूत्र काल्विनवादी प्रेसबिटेरियन चर्चों के लम्बे और सूक्ष्म अनुभव पर आधारित था। इन्हीं कारणों से काल्विनवाद का चर्च शासन विरोधी दलों को मान्य रहा। वह जनता में प्रिय नहीं हुआ। यद्यपि वह राजतन्त्र का विरोधी नहीं था लेकिन राजतन्त्र से उदासीन ज़रूर था। दूसरी ओर राजतन्त्र को अधिक अनुकूल चर्च शासन प्राप्त हो सकते थे।

काल्विन और निष्क्रिय आज्ञापालन (Calvin and Passive Obedience)

काल्विन के राजनैतिक विचारों का सबसे महत्वपूर्ण तत्त्व यह है कि उन्हें कुल मिलाकर निष्क्रिय आज्ञापालन का दृढ़तापूर्वक आग्रह किया है। इस क्षेत्र में

यह सुधार के साथ सहमत हैं। खूनि, लोनिव दानित भुक्ति का बाहरी साधन है, इसलिए शासक का पद अत्यन्त सम्माननीय है। यह ईश्वर का प्रतिनिधि है और उसका विरोध करना ईश्वर का विरोध करना है। व्यक्तिगत आदर्शों का सामन करने का कर्त्तव्य नहीं है। इसलिए, उसने लिए यह बहस करना कि राज्य की सबसे अच्छी स्थिति क्या है, बेकार है। यदि किसी चीज में सुधार करना आवश्यक है, तो उस यह ध्यान अपने बड़ा से कहनी चाहिए। उसे खुद सुधार में हाथ नहीं डालना चाहिए। उसे अपने वहाँ के आदेश के बिना कोई काम नहीं करना चाहिए। यदि कुछ लोगों को शराब शासक मिलता है तो यह उनके पाप के कारण है। लोगों को शराब शासक का भी उसी भाव से आज्ञापालन करना चाहिए जिस भाव से वे अच्छे शासक का आज्ञापालन करते हैं। इसका कारण यह है कि लोग व्यक्ति का आज्ञापालन नहीं करते, वे पद का आज्ञापालन करते हैं। वास्तविक गौरव पद का ही है। यह सही है कि सोलहवीं शताब्दी के राजाओं के देवी अधिकार के समस्त समर्थकों की भाँति काल्विन ने भी प्रजाजनो के प्रति राजाओं के कर्त्तव्यों का समाम्यान किया है। विधायी की प्रत्यक्ष विधि जिस प्रकार प्रजाजनो के ऊपर लागू होती है, उसी प्रकार शासकों के ऊपर भी। निरूपित शासक ईश्वर का बिद्रोही होता है। अपने परबर्ती लॉक (Locke) की भाँति उसका भी यह विचार था कि व्यवहार विधि नैतिक रूप से अनुचित कार्यों के लिए दण्ड की व्यवस्था करती है। लेकिन, निरूपित शासक को दण्ड देना ईश्वर का काम है, प्रजाजनो का नहीं। काल्विन के लिए यह दृष्टिकोण ग्रहण करना स्वाभाविक ही था—कुछ तो देनेवा में उसकी स्थिति देने हुए और कुछ इस भाँति के कारण कि शायद काल्विन का धर्म शास के राजाओं का घम माना जाए।

काल्विन के राजनैतिक प्रतिरोध के सिद्धांत में एक तत्त्व ऐसा था जो स्वयं काल्विन की रचनाओं में तो कम महत्व रखता था लेकिन जिसका उसने अनुपादियों ने आगे चलकर विपुल विस्तार किया। उसने बताया कि कुछ सविधानों में कतिपय 'छोटे शासक' होते हैं जिनका कर्त्तव्य राज्य के प्रधान के आदेशों का विरोध करना और उनके जल्दता भी रक्षा करना होता है। वह प्राचीन रोम के सौव द्विपुत्रों जैसे पदाधिकारियों के सम्बन्ध में विचार कर रहा था। जहाँ नविधान इन प्रकार के छोटे शासकों का उल्लेख कर देता है, प्रतिरोध का अधिकार सीधे ईश्वर से प्राप्त हो जाता है। यह जनता का प्रतिरोध करने का सामान्य अधिकार नहीं रहता। प्रभुसत्ता सभी शासकों के पास समुक्त रूप में रहती है। यदि एक शासक इसका अतिप्रमाण करता है तो दूसरा शासक इन प्रतिक्रियाओं को रोक देता है। छोटे शासकों के इन सिद्धांत को काल्विन के कुछ अनुयायियों ने बहुत अधिक महत्व दिया। एक बार निष्क्रिय आज्ञापालन का सिद्धांत छोड़ दिया गया। सबसे पहले वह स्काटलैंड में छोड़ा गया था और इसने बाद में—वही प्रतिरोध करने का अधिकार निजी व्यक्तियों के पास नहीं प्रत्युत छोटे शासक अथवा जनता के स्वाभाविक नेताओं के पास रह गया। यह सिद्धान्त जाता है प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त

का ही मौम्य रूप था। काल्विन ने जनता के अधिकारों के किसी सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं किया था। शासक का यह दायित्व कि वह विधिसम्मत रीति से शासन करे, ईश्वर के प्रति है जनता के प्रति नहीं। उसकी दृष्टि ईश्वर के कानून द्वारा मर्यादित है, जनता के अधिकारों द्वारा नहीं। यदि किसी शासन में ईश्वर के प्रतिरोध का अधिकार स्वीकृत है, तो यह अधिकार ईश्वर की ओर से आता है, जनता की ओर से नहीं।

यह बात अपेक्षाकृत कम महत्त्व की है कि काल्विन के अपने राजनैतिक विचार राजतन्त्रात्मक न होकर अभिजाततन्त्रात्मक थे। उसके दर्शन में केवल एक राजा के लिए ही स्थान था। वह राजा ईश्वर था। इसलिए, वह राजनैतिक दृष्टि के लिए किसी एक व्यक्ति या परिवार के चुनाव को दंडी राजतन्त्र के सिक्का मानता था। उसके इस विचार को प्राचीन अभिजाततन्त्रात्मक गणराज्य के मानवतावादी ध्येयन से बल मिला था। इस्टीम्यूट्स में उसकी दृष्टि को स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। उसने मिश्रित शासन के सम्बन्ध में पोलिवियस के प्राचीन तर्कों को फिर से दुहराया था। उसने भानुवशिक राजतन्त्र की सिसरो की भाँति ही कठोर आलोचना की है। उसकी लोकतन्त्र की निन्दा प्लेटो की तरह ही कड़वी है। उसने अनाबापटिस्टों की भी भर्त्सना की है और उन्हें “भूते के चूहे” बताया है। काल्विन के अपने सामाजिक और राजनैतिक विचार अभिजाततन्त्र की ओर झुके हुए थे। यह काल्विनवाद का सामान्य भावग्रह रहा। हाँ, उसके कुछ वामपंथी सम्प्रदायों में इससे कुछ भिन्न विचार उपलब्ध होते हैं।

काल्विन का राजनैतिक सिद्धान्त कुछ अस्थिर सी चीज था। इसका कारण यह नहीं था कि काल्विन का सिद्धान्त असम्बद्ध रहा हो। इसका वास्तविक कारण यह था कि उस पर परिस्थितियों का बड़ी आसानी से प्रभाव पड़ सकता था। एक ओर तो उसने सविहित सत्ता के प्रति किए जाने वाले समस्त विरोध को दुष्टतापूर्ण बताया। लेकिन, दूसरी ओर उसका मूल सिद्धान्त यह था कि चर्च को शुद्ध सिद्धान्त की घोषणा करने का और लौकिक शक्ति की सहायता से सार्वभौमिक नियन्त्रण स्थापित करने का अधिकार है। यह एक माना हुआ निष्कर्ष था कि यदि किसी राज्य का शासक काल्विन द्वारा प्रतिपादित सत्य को स्वीकार नहीं करेगा और अनुशासन को लागू नहीं करेगा तो उसे अपने प्रजाजनो के आशापालन का अधिकार नहीं रहेगा और प्रजाजनो के लिए उसका विरोध करना आवश्यक हो जाएगा। जहाँ शासन को बदलने का कम अवसर होता और प्रतिरोध के द्वारा ज्यादा लाभ की उम्मीद होती है, वहाँ इस परिणाम की आसानी से उम्मीद की जा सकती थी। सोलहवीं शताब्दी के उत्तरकाल में स्काटलैंड और फ्रांस दोनों देशों में काल्विन के अनुयायियों को इसी स्थिति का सामना करना पड़ा।

जॉन नॉक्स
(John Knox)

इस स्थिति को सबसे पहले जॉन नॉक्स ने बदला। इसका कारण यह नहीं था कि जॉन नॉक्स कुछ विशेष मौलिक था। इसका प्रधान कारण स्काटलैंड में प्रोटेस्टेंट

धर्म की विशेष परिस्थितियाँ थीं। १५३८ में स्वाटलैंड के कैथोलिक धर्माधिकारियों ने नॉरम को देना निवासा दे दिया और उसे मृत्यु का दण्ड दिया। इस समय भी नॉरम के प्रोटैस्टेंट अनुयायियों की संख्या काफी थी। स्वाटलैंड का राजा जॉन का मित्र था और कट्टर कैथोलिक था। इन परिस्थितियों में नॉरम को प्रतिरोध के सिद्धान्त से ही कुछ लाभ हो सकता था। उसे धन्य किसी नीति से लाभ होने की कोई आशा नहीं थी। नॉरम ने इन्हीं माथनों से दो साल के भीतर ही स्वाटलैंड में धर्म-सुधार सम्पन्न किया। उसने स्वाटलैंड के कुलीनों, धर्माचार्यों और जनसाधारण के नाम अपनी एक घोषित निवासी। इस घोषित में उसने बताया कि प्रत्येक व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि वह सभ्यता का पालन करे। जो लोग जनता को उसकी आस्था का भोजन नहीं देते या उसे ईश्वर के बचनों से वंचित रखते हैं, उन्हें प्राणदण्ड मिलना चाहिए।

मूलतः, नॉरम कैल्विन के सिद्धान्तों से नहीं हटा। उसने इसी सिद्धान्त की कैल्विन द्वारा की गई मनाइय ध्यास्या को स्वीकार किया और वह भी मानता कि जो लोग धर्म के अनुशासन को इच्छापूर्वक स्वीकार नहीं करते, उनके खिलाफ धर्म को कठोर कार्यवाही करनी चाहिए। प्रत्येक ईसाई का यह कर्तव्य है कि वह अपने धर्म का और उसने अनुशासन का दुःसाधपूर्वक पालन करे। नॉरम यहाँ तक तो कैल्विन के सिद्धान्त को मानता है। इसके अग्रे वह उसमें कुछ संशोधन करता है। स्वाटलैंड में कैथोलिक राजा का कैथोलिक रीजेंट है। यह रीजेंट सभ्यता को स्वीकार करता है और मूर्तिपूजा क्योंकि कैथोलिक धर्म को मानता है। इस स्थिति में सच्चे धर्म के अनुयायी क्या करें? नॉरम ने जोर देकर कहा कि जहाँ राजा ईश्वर के बचन सम्मान और गौरव के प्रतिफल जाता है, वहाँ उसका दमन आवश्यक है। इन परिस्थितियों में उसने कैल्विन के निष्क्रिय आशापालन के सिद्धान्त को अस्वीकार कर दिया।

“आत्मकल सब मनुष्यों का सामान्य गीत यह है कि हमें अपने राजाओं का आचरण करना चाहिए चाहे वह अच्छे हो या बुरे क्योंकि ईश्वर ने ऐसा ही आदेश दिया है। लेकिन जिन लोगों ने ईश्वर के नाम को इस तरह से कमकित किया है, ईश्वर उन्हें दण्ड देगा। जब राजा अन्याय करते हैं तो यह कहना कि ईश्वर ने उनकी आशापालन का आदेश दिया है, नास्तिकता है और यह नास्तिकता उसी प्रकार की है जैसे यह कहना कि ईश्वर ने सभ्यता में अन्याय का सुजन किया और यह उसे बनाए हुए है। मूर्तिपूजा, नास्तिकता और ऐसे ही अन्य अपराधों का दण्ड केवल उन राजाओं और शासकों को ही नहीं मिलना जो उन्हें करते हैं। जो लोग राजाओं को ऐसा करने से नहीं रोक्ते वे भी अपराधी हैं और इसलिये दण्ड के पात्र हैं।”¹

नॉरम ने कुछ बचनों में ऐसा आभास मिलता है भाग्य राजा अपनी शक्ति निर्वापन के द्वारा प्राप्त करते हैं और इसलिये वे जनता के प्रति उत्तरदायी हैं।²

1 *Appellation - Works* (ed Laing) Vol IV, pp 490-491 के पृष्ठों में निम्नलिखित है। विरलेन्द्र गुप्त ने अपने ग्रन्थ *How superior Powers ought to be obeyed* में जो उल्टी धर्म प्रस्तावित हुआ था, उसी प्रकार के विचार प्रकट किए हैं। समस्त, दोनों व्यक्तियों ने सहयोग से कार्य किया था। देखिए J. W. Allen, *Political Thought in the Sixteenth Century* (1928), p 110

2 *The Second Blast of the Trumpet* (1559)

लेकिन यह बात साफ नहीं है। मुख्य बाने दो हैं। एक—उसने काल्विन के इस विश्वास को छोड़ दिया कि प्रतिरोध हमेशा गलत होता है। दो—उसने धार्मिक सुधार के लिए प्रतिरोध का समयन किया है। उसका दृष्टिकोण धार्मिक कृतव्य के आधार पर ठीका हुआ था। लोक अधिकारों के आधार पर नहीं। इसके कारण काल्विन का एक सम्प्रदाय राजकीय व्यक्ति के खिलाफ हो गया और उनमें विद्रोह को उचित ठहराना दूसरा कदम प्राप्त में उठा। वहाँ धार्मिक विद्रोह ने काल्विन के दल को कैंपेनिक राजतन्त्र के खिलाफ कर दिया। यहाँ इन सिद्धान्त का विकास हुआ कि राजा की शक्ति जनता से प्राप्त होती है और राजा जनता के प्रति उत्तरदायी है। लेकिन, यही तक यह प्रश्न घम नहीं उठा हुआ था। नाँवस के क्रांतिकारी या राजतन्त्र विरोधी विचारों का विवर्धित रूप *Indicae contre tyrannos* जैसी कृति में देखा जा सकता है।

Selected Bibliography

- A History of Political Thought in the Sixteenth Century* By J W Allen London 1925 Part I
Calvin's Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter By Hans Boonon Berlin 1924
Calvin and the Reformed Church By A M Fairbairn. In *The Cambridge Modern History*, Vol II (1903), Ch XI
Das Naturrecht bei Luther und Calvin By Alfred Grobmann Harburg Wilhelmsburg 1935
Der Staat in Calvin's Gedankenwelt By Hans Mauscher Leipzig 1923
The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation Ed F J C Hearnshaw, London 1920 Chs VII and VIII
John Ponet (1516 ?—1556) By Winthrop S Hudson Chicago 1942
'Luther' By T M Lindsay In *The Cambridge Modern History* Vol II (1903) Ch IV
Calvin and the Reformation By James MacLinnon London, 1936
The Anglican Settlement and the Scottish Reformation By F W Maitland In *The Cambridge Modern History*, Vol. II (1903) ch XVI
The Political Consequences of the Reformation By Robert H Murray, London 1926
The Life and Letters of Martin Luther By Preserved Smith Second edition Boston 1914
The Age of the Reformation By Preserved Smith New York, 1920
The Social Teaching of the Christian Church By Ernest Troeltsch Trans by Olive Wyon 2 Vols London 1931 Ch III
The Political Theories of Martin Luther By H L Wang New York 1910
The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism By Max Weber Trans. By Talcott Parsons, London, 1930

राजतन्त्र-समर्थक और राजतन्त्र-विरोधी सिद्धान्त (Royalist and Anti-Royalist Theories)

जिस समय १५६४ में वाल्विग की मृत्यु हुई थी, धार्मिक युद्धों ने लिए भूमि तैयार हो गई थी। लूयर के गवर्नर, इन युद्धों ने सत्तार को रखा से भर दिया। जर्मनी में राज्यक्षेत्र के बंटवारे से वहाँ न विभिन्न शासकों के बीच नफरत बुरी हो गया। इस अवस्था में धार्मिक स्वतन्त्रता के मूल प्रश्न पर प्राग्रह करने का प्रवृत्ति न रहा। नीदरलैंड में उगने विदेशी शासन के विरुद्ध विद्रोह का रूप धारण किया। स्पेन की तरह इंग्लैंड में भी राजकीय शक्ति की उच्चता ने सत्रहवीं शताब्दी में देश को गृह युद्ध से बचा लिया। लेकिन, फ्रांस और नेदरलैंड में दान-समर्पण द्वारा जितने इन राष्ट्रों की स्थिरता के लिए खतरा पैदा कर दिया। फ्रांस में १५६२ और १५६८ के बीच आठ गृहयुद्ध हुए। इन गृहयुद्धों में सेंट बार्थोलोम्यू (St. Bartholomew) का हत्याकाण्ड हुआ और दोनों तरफ से काफी खून-खराबी हुई। इससे न केवल सुस्थितिगत शासन में ही बाधा पैदा हुई, बल्कि खुद सम्प्रदाय के लिए ही सकट पैदा हो गया। इन परिस्थितियों में राजनीति का सबसे महत्वपूर्ण अध्याय सोलहवीं शताब्दी के अंत में लिखा गया। फ्रांसीसी शताब्दी में इंग्लैंड में गृहयुद्धों में जिस चिन्तन का निष्कर्ष लिया गया था, वहाँ उसके विरोध की मुख्य बातें सामने आईं। जनता के प्रतिरोध के अधिनियम का सिद्धान्त और राजाओं के दैवी अधिकार का मिडान्न धार्मिक राजनैतिक सिद्धान्तों के रूप में फ्रांस में ही आरम्भ हुए।

फ्रांस में धार्मिक युद्ध

(Religious Wars in France)

सामान्य रूप से इंग्लैंड और फ्रांस का राजनैतिक विचार एक सा ही था। हाँ, उनमें कुछ महत्वपूर्ण अंतर थे। इन दोनों ही देशों में नवीन राजतन्त्र ने राष्ट्रीय एकता का निर्माण किया और धार्मिक वैयक्तिक शासन को जन्म दिया। इंग्लैंड में राजतन्त्र का काम सामान्य था। वहाँ राष्ट्रीय और स्थानीय स्वतन्त्रता की भावना फ्रांस की तुलना में कमजोर थी। फ्रांस में राजा की शक्ति केवल गृहयुद्ध के बाद ही बढ़ सकी थी। इसके विपरीत, फ्रांस में इंग्लैंड की तरह समशील परम्परा भी नहीं थी। यद्यपि द्यूब्रों के शासन में कुछ समय के लिए गमद की शक्ति निष्प्राण हो गई थी लेकिन फ्रांस में वह अपने पैरों पर खड़ी हुई और उसने राष्ट्रीय सरकार का रूप धारण किया। इन दोनों देशों में राष्ट्रीय एकीकरण की स्थापना भिन्न भिन्न रीतियों से हुई थी। इसलिए, उनका राजनैतिक चिन्ता भी भिन्न भिन्न रूपों में विकसित हुआ। यदि इंग्लैंड में मोतर्सी

सत्ताब्दी में राजा की शक्ति को कोई खास सतरा पैदा नहीं हुआ था, इन्हीं वहाँ राजकीय निरकुशता अथवा राजा की सम्पूर्ण प्रभुत्व-मन्थनता का निश्चित विकसित नहीं हुआ। इसके विपरीत, फ्रांस में सोलहवीं शताब्दी के अंत तक सिद्धान्त प्रभावों हो गया। जिस समय इंग्लैण्ड में सत्रहवीं शताब्दी में राजा की शक्ति का विरोध बढ़ा, उस समय विवाद राजा और राष्ट्रीय मसद् के बीच था। फ्रांस में ऐसा होना सम्भव नहीं था। फ्रांस में राजा की निरकुशता के प्रत्यक्ष होने का कारण यह था कि उसका मध्ययुगीन स्थानवाद (particularism) के सम्बन्ध था जो केन्द्रीकृत राष्ट्रीय शासन से मेल नहीं खाता था।

फ्रांस में तथा अन्य स्थानों पर धार्मिक मनभेदों का धार्मिक और राजनैतिक शक्तियों से गहरा सम्बन्ध हो गया था। फ्रांस में पहले केन्द्रीकृत राजतन्त्र का। मैकियावेली ने इसे सर्वश्रेष्ठ राजतन्त्र बताया था। लेकिन, सोलहवीं शताब्दी तक भाते-भाते इसमें अनेक कुराईयाँ पैदा हो गई थी। बराघान और न्याय-न्याय सम्बन्धी अनेक दोषों तथा राजकर्मचारियों की ग्रहन्मग्या। ने एक प्रकार की प्रतिक्रिया को प्रारम्भ कर दिया था। प्रातों, कुलीनों, न्यूनाधिक रूप से स्वशासी नार्ज और मध्ययुगीन सस्थाओं के विशेषाधिकारों ने केन्द्रीकृत राजशक्ति की अपेक्षा आधुनिक सस्थाओं को कमजोर कर दिया था। इन में से कोई प्रश्न विशिष्ट रूप से प्रोटेस्टेंट अथवा कैथोलिक नहीं था, लेकिन दोनों ही धार्मिक पक्षों ने उनका यथा अवसर अपनी स्वायत्तता में प्रयोग किया। ह्यूगेनोट (Huguenots) की यह बड़ी दुर्बलता थी कि वे सामान्य रूप से राजा के विरोध में स्थानीय विरोध-धिकारों के समर्थक थे। राजनैतिक विकास का एक स्थायी मोड़ इस तथ्य से प्रकट होता है कि राजा की व्यक्तिगत दुर्बलता के बावजूद, गृहयुद्धों के बाद राजकुल और भी शक्तिशाली रूप में अवतीर्ण हुआ। आगे चलकर उसने प्रतिक्रिया और शांति दोनों को पराजित कर दिया। सोलहवीं शताब्दी के अंत में राजकीय निरकुशता के प्रचलित सिद्धान्त के अन्तर्गत कारण केन्द्रीकरण सम्भव हो सका। धार्मिक क्षेत्र में इसका अभिप्राय राष्ट्रीय कैथोलिक धर्म की विजय था। यह जेसुइटों द्वारा प्रतिपादित पोपशाही के दावों के भी विरुद्ध था और काल्विनिस्टों द्वारा प्रतिपादित स्थानवाद की शक्तियों के भी।

फलतः, गृह-युद्ध प्रारम्भ होने के बाद फ्रांस में जिस राजनैतिक शांति का निर्माण हुआ, वह मुख्य रूप से दो प्रकार का था। एक ओर तो वे स्वतंत्र थीं जो राजपद के गौरव का बखान करती थीं। सोलहवीं शताब्दी के अंत तक इन्होंने राजा के दैवी अधिकार का रूप धारण कर लिया था। इस सिद्धान्त ने राजसिंहासन के प्रति राजा के अत्यधिक अधिकार का प्रतिपादन किया और इस बात पर जोर दिया कि राजा की यह अधिकार सीधे ईश्वर से प्राप्त होता है। राजसिंहासन के प्रति राजा का अधिकार बंध उत्तराधिकार के सिद्धान्त के अनुसार मर्यादित होता है। इस सिद्धान्त के दो मुख्य तत्त्व थे—प्रजाजनों की संवैधानिक मनभेदों के बावजूद अपने शासक की आज्ञा का अग्रिम मूँद कर पालन करना चाहिए। दूसरे पोप जैसी किसी बाहरी शक्ति को यह अधिकार नहीं होना चाहिए।

कि वह राजा को अपदस्थ कर दे। एक ओर तो ऐसे अनेक राजतन्त्र विरोधी सिद्धान्त थे जिनसे अनुसार राजा की क्षत्रि जनता से प्राप्त हुई थी।^१ इन सिद्धान्तों के अनुसार जनता कुछ परिस्थितियों में राजा या विरोध कर सकती है। राजतन्त्र विरोधी इन सिद्धान्तों का सबसे पहले स्पूगेनाट लेखकों ने विचार किया। इन सिद्धान्तों का प्रोटेस्टेंट धर्म से कोई लाग सम्बन्ध नहीं था। यह तारा साहित्य बड़ा विवादार्थक था। इस विवाद में विभिन्न पक्ष परिस्थितियों के अनुसार अपने पक्षों पर दखल देते थे।^२

राजा के देवी अधिकार के सिद्धान्त का सब से पहले प्रतिपादन राजा के विरोध की उचित टिप्पणियों वाले तर्कों के जवाब में किया गया था। यहाँ हम सब से पहले राजतन्त्र विरोधी सिद्धान्त का निरूपण कर दें। इस सम्बन्ध में सब से महत्वपूर्ण रचनाएँ फॉक्स प्रोटेस्टेंटों की हैं। ये रचनाएँ सेंट जॉर्ज्स लॉन्ग के हत्याकाण्ड के बाद प्रकाशित हुई थी। यह हत्याकाण्ड १५७२ में हुआ था। इस तरह की कुछ रचनाएँ फ्रांस में यात्रा भी प्रोटेस्टेंट लेखकों ने की थी। जैक़ुण्ट लेखकों की रचनाएँ फ्रांस की गयी थी। उनका मुख्य तर्क पोंप की सत्ता का समर्थन करना था। लेकिन इन रचनाओं की इन एक वस्तु में सब साते हैं। निम्नलिखित रूप में हम बतलाएंगे कि राजाओं के देवी अधिकार का सिद्धान्त, जहाँ तक फ्रांस का सम्बन्ध था, इस बाद-विवाद के परिणामस्वरूप ही उत्पन्न हुआ था।

राजा की निरंकुशता के सम्बन्ध में प्रोटेस्टेंटों का आक्षेप

(The Protestant Attack on Absolutism)

स्पूगेनाट लेखकों ने राजा की निरंकुश शक्ति का विरोध दो आधारों पर किया था। उनमें यह आधार अन्य स्थानों पर भी अपनाए गए, खास तौर पर इंग्लैंड में। उनका पहला तर्क सर्वधार्मिक तर्क था जिसे वे इतिहास पर आधारित पतलाते थे। इस तर्क ने मध्य युग की प्रथा का हवाला दिया। मध्य युग में राजा की शक्ति निश्चित नहीं थी। यह तर्क कुछ हद तक सही भी था क्योंकि इस बात की कमी आमतानी से गिनी किया जा सकता था कि निरंकुश राजतन्त्र की सत्ता अपेक्षाकृत नई थी। लेकिन, दुर्भाग्यवश, मध्ययुगीन शासन सर्वधार्मिक नहीं था। यह तर्क सोलहवीं

१. विलियम बकले ने अपने *De regno et regali potestate* (1600) ग्रन्थ में मोनार्क्योमैच (monarchomach) नामक शब्द का आविष्कार किया था। इस शब्द के द्वारा एक ऐसे लेखक की व्यञ्जना होती थी जो प्रतिरोध के अधिकार का समर्थन करता था। इस शब्द द्वारा राजतन्त्र के सम्बन्ध में किसी विशेष आपत्ति की व्यञ्जना नहीं होती थी।

२. अब वेल्शेडम पक्ष की विफलता से यह स्पष्ट हो गया कि नवसे का प्रोटेस्टेंट हेनरी राजसिंहासन पर बैठेगा, तो कुछ राजतन्त्रविरोधी कैथोलिक लेखकों ने कुछ समय पूर्व प्रोटेस्टेंटों द्वारा प्रयुक्त तर्कों का प्रयोग किया। इन सम्बन्ध में मुख्य रचनाएँ दो थीं। एक तो वाउरर की *De Justa Henrici III Abdicatione* (1589) और दूसरी बिस्सी अपेक्षाकृत अपरिचित लेखक की जो अपने को रोसेयस कहता है, *De Juste republicae christianae in rege impio heretico potestate* (1590)

सदी में लागू नहीं हो सकता था। इसलिए, ऐतिहासिक तर्कों का कोई खास महत्व नहीं रहा। इससे विरोधी की स्थिति ऊँच खराब हो जाती थी क्योंकि उसे यह सिद्ध करना पड़ता था कि उसका राजसिंहासन के प्रति अधिकार विधिसम्मत है। लेकिन इससे किसी चीज का निर्णय नहीं हो पाता था। राजतन्त्र के विरोध का दृढ़ आधार दार्शनिक था। राजनैतिक शक्ति के दार्शनिक आधारों का हवाला देकर यह सिद्ध किया जा सकता था कि निरंकुश राजतन्त्र उन सार्वभौम सिद्धान्तों के विरुद्ध है जो समस्त न्यायसंगत शासकों के मूल में रहते हैं। यह दोनों प्रकार के तर्क एक-दूसरे से पूर्णतः असम्बद्ध भी नहीं थे। इन दोनों की उत्पत्ति मध्यकाल में ही हुई थी। प्राकृतिक विधि में विश्वास सभी का था। यह परम्परा सोलहवीं शताब्दी तक राजनैतिक दर्शन की प्रत्येक धारा के माध्यम से आई थी। नये राजतन्त्र की विधिहीनता ने इसका महत्व और भी बढ़ा दिया था। ऐतिहासिक तर्क ने निहित रूप से यह भी मान लिया था कि प्राचीन काल के रीति-रिवाज भी प्राकृतिक अधिकारों का बतलाते हैं।

ह्यूगेनॉट पक्ष की सर्वप्राप्तिक सिद्धान्त में विशेष धातु नहीं थी। फ्रांस के राजा की शक्तियों पर काफी समय से वाद विवाद होता रहा था। इन शक्तियों पर प्राकृतिक विधि अथवा प्रयागन विरोधाधिकारों ने अनेक प्रतिबन्ध लगा रखे थे, यह बात कई बार नहीं जा चुकी थी। यह-युद्ध से पहले प्राधुनिक प्रभुत्व के सिद्धान्त जैसा कोई सिद्धान्त जिसमें राजा की विधि बनाने की सार्वभौम शक्ति हो, नहीं था। यह-युद्ध ने मुख्यस्थित और केन्द्रीकृत शासन के लिए खतरा पैदा कर दिया था। यह सिद्धान्त इसी खतरे के कारण पैदा हुआ था। विशेष रूप से यह बात कई बार कही गई थी कि राजा की शक्ति राज्य की न्यायिक व्यवस्था द्वारा मर्यादित थी। पार्लमैंट राजाशाहों को दर्ज करना या उन्हें लागू करना अस्वीकार कर सकती थी। स्टेट्स जनरल सम्पूर्ण राज्य का प्रतिनिधित्व करती थी और उसका अधिकार था कि कराधान तथा विधान के मामलों में उससे राय ली जाए। इनसे से पट्टा राजा की शक्ति के ऊपर अधिक गम्भीर नियन्त्रण था। प्राचीन अथवा स्थानीय विरोधाधिकारों के कारण भी राजा की शक्ति के ऊपर नियन्त्रण था।

सर्वप्राप्तिक सिद्धान्त के ऊपर लिखने वाले ह्यूगेनॉट लेखकों में सबसे प्रसिद्ध लेखक फ्रान्सिस् हॉटमैन (Hotman) था। उसने १५७३ में *Franco Gallia* नामक ग्रन्थ प्रकाशित किया था। यह उन बहुत सी पुस्तिकाओं में से एक थी जो सेंट वासिलोम्यू के हत्याकाण्ड के बाद प्रकाशित हुई थी। यह हत्याकाण्ड इसने एक वर्ष पूर्व ही होकर चुका था। यह पुस्तक फ्रांस का सर्वप्राप्तिक इतिहास थी जिसमें यह दिखाया गया था कि फ्रांस में निरंकुश राजतन्त्र कभी नहीं रहा था। हॉटमैन का तो यहाँ तक कहना था कि आनुवंशिक उत्तराधिकार की प्रथा थोड़े समय पूर्व ही पैदा हुई है और यह केवल जनता की मर्यादित सहमति के ऊपर ही आधारित है। उसका यह भी विचार था कि राजा निर्वाचित होता है और उसकी शक्तियाँ स्टेट्स जनरल द्वारा मर्यादित थी। स्टेट्स जनरल सम्पूर्ण राज्य का प्रतिनिधित्व करती है। हॉटमैन ने अपनी इस मान्यता के समर्थन में अनेक पूर्वोदाहरण दिए थे। हॉट-

मैन का तर्क मध्ययुगीन सविधानवाद के सिद्धान्त पर आधारित था। इस सिद्धान्त के अनुसार राजनैतिक समस्याएँ उन प्राचीन प्रथाओं से उत्पन्न होती हैं जो लुद समुदाय के मूल में निहित रहती हैं। इस दृष्टि से जनता की सहमति जो इन प्रथाओं में प्रबल होती है, राजनैतिक शक्ति का वास्तविक आधार है। राजा भी अपनी शक्ति समुदाय का प्रतिनिधि होने के नाते ही प्राप्त करता है। तथापि, हॉटमैन का यह मुख्य तर्क कि प्राप्त में राजकीय शक्ति पर राजा के साथ ही स्टेट्स जनरल का भी नियन्त्रण रहता था, ऐतिहासिक दृष्टि से सही नहीं था। तारतम्यिक परिस्थितियों में हमका कोई व्यावहारिक महत्त्व भी नहीं था। इसका कारण यह था कि स्टेट्स जनरल राष्ट्रीय ससद् का रूप धारण नहीं कर सकतो थे। लैंगेनाट पक्ष-का या अन्य किसी पक्ष का स्टेट्स जनरल की गौरव वृद्धि से कोई स्वार्थ सिद्ध नहीं होता था।

दार्शनिक इयू का सिद्धान्त जो राजा की शक्ति पर सामान्य सिद्धान्तों के आधार पर प्रतिबन्ध लगाता था अधिक रोचक भी था और महत्वपूर्ण भी। सेंट बार्थोलोम्यू के हत्याकांड के वर्षों में फ्रेंच प्रोटेस्टंटों ने इस प्रकार के अनर्गल ग्रन्थ प्रकाशित किए। इन समस्या ग्रन्थों में यह कहा गया था कि राजाओं का निर्माण मानव समाज करता है। राजा मानव समाज के कुछ विशेष प्रयोजना को पूरा करते हैं। इसलिए उनकी शक्ति सीमित रहती है। इस चीज का प्राप्त के काल्पनिकवाद के ऊपर कितना प्रभाव था, यह इस बात से सिद्ध होता है कि इनमें से एक पुस्तिका की रचना, यद्यपि यह पुस्तिका अज्ञात नाम से ही प्रकाशित हुई थी, काल्विन के मित्र और जीवनोत्सव थियोडोर बेजा (Theodore Beza) ने की थी। उस समय थियोडोर बेजा काल्विन के उत्तराधिकारी के रूप में जेनेवा में शासन के प्रधान थे। परिस्थितियों के नाज़ (Knoxx) की भाँति ही बेजा को भी इस बात ने लिए विवश कर दिया कि वह न केवल काल्विन की शिक्षा को ही, बल्कि निष्क्रिय शाशा-पासन के सम्बन्ध में अपने पहले के विचारों को भी बदल दे। उसने सर्वोत्पुर्वक काल्विन का सी स्पष्टतापूर्वक छोटे दण्डनामकों (अस्थितगत नागरिकों के नहीं) के इस अधिकार की स्वीकार किया कि वे आत्याचारी शासन का विरोध कर सकते हैं विशेष-कर सर्वे धर्म की रक्षा में। इन समस्या रचनाओं में सबसे प्रसिद्ध रचना विंडिक-टाय बोंडा टिरेजॉस (Vindiciae Contra Tyrannos) थी। यह १५७६ में प्रका-शित हुई थी।^१ पिछले कुछ वर्षों में जो सर्व दिए जा रहे थे, इन पुस्तक ने उन्हें

1. De jure magistratum in subditos, *Du droit des magistrats sur les sujets* नाम से फ्रेंच में भी प्रकाशित, शाब्द १५७४ में। ए एरकन ने *Die Publizistik der Protestantismus* (१९७२) में इसके लेख के बारे में अच्छी की है। pp 46 ff

2. १५८१ में इसका फ्रेंच सरकार और १६४८ में अमेज़ी अनुवाद प्रकाशित हुआ था। इसके बाद भी इसके अनेक अमेज़ी अनुवाद प्रकाशित हुए हैं। हेरल्ड जे० लार्की ने इसे १६२४ में अपनी भूमिका सहित, *A Defence of Liberty against Tyrants* के नाम से प्रकाशित किया था। यह पुस्तक खोपेन जूनियस मटस के *जुद्ध नाम* से प्रकाशित की गई थी। इसके

व्यवस्थित रूप दिया। विडिक्विआए क्रान्ति सम्बन्धी साहित्य में एक सीमा चिह्न बन गई। जब राजा और जनता का विरोध तीव्र हुआ, तो इसे इंग्लैंड में तथा फ्रान्स बार-बार छापा गया। इस पुस्तक की सावधानी से परीक्षा करने की आवश्यकता है, यह जानने के लिए कि यह अपने समय के फ्रांस की स्थिति का कहां तक नहीं चित्रण करती है और यह भी जानने के लिए कि यह उत्तरवासीन लोक अधिकांश के सिद्धान्त के कहां तक निकट है।

विडिक्विआए काट्रा टिर्रेनॉम

(*Vindiciae Contra Tyrannos*)

विडिक्विआए के चार खण्ड थे। प्रत्येक खण्ड में तत्कालीन राजनीति के एक आधारभूत प्रश्न का उत्तर देने का प्रयत्न किया गया था। एक, यदि शासक ईश्वरीय नियम के विरुद्ध कोई आदेश देते हैं, तो क्या प्रजाजन उस आदेश का पालन करने के लिए बाध्य हैं? दो क्या ऐसे साम्राज्य का विराध करना जायज है जो ईश्वरीय नियम को रद्द करना चाहता है या जो चर्च को निष्प्राण कर देता है? यदि हाँ, तो यह कार्य कौन करे, किन साधनों से करे और किन सीमा तक करे? तीन, जो शासक राज्य का दमन या विनाश कर रहा हो, उसका किस सीमा तक, किन्तु के द्वारा, किन साधनों से और किस अधिकार से विरोध करना उचित है? चार, जब शासक अपने प्रजाजनो का दमन करता है या उनको बर्बर करता है उस समय क्या पड़ोसी शासक इन प्रजाजनो की सहायता कर सकते हैं या सहायता करने के लिए बाध्य हैं?

इन प्रश्नों को गिनाने से ही यह स्पष्ट हो जाता है कि लेखक की मुख्य दिलचस्पी किस बात में थी। उसकी मुख्य दिलचस्पी खाली शासन में नहीं थी बल्कि शासन और धर्म के सम्बन्ध के बारे में थी। उसने अपने ग्रन्थ के केवल तीसरे भाग में ही राज्य के सामान्य सिद्धान्त के बारे में विचार किया है। यहाँ भी राजनीति उभर कर सामने नहीं आई है। इस सम्पूर्ण पुस्तक में एक ऐसी स्थिति की बल्बना की गई थी जिसमें शासक एक धर्म का मानने वाला हो तथा उसके प्रजाजन दूसरे धर्म के हो। लेकिन, वह यह नहीं समझ सका कि शासक के धर्म के अन्तर का उसके सार्वजनिक कर्तव्यों पर कोई असर नहीं पड़ना चाहिए। यदि लेखक यह बात समझ

सकती लेखक के बारे में सोलहवीं शताब्दी से ही वाद-विवाद रहा है। वेदन की *Dictionary* में प्रकाशित एक लेख के अनुसार पहले इसका लेखक इबर्ट लैंगुएट को माना जाता था। १८३९ में मैक्स लासेन ने *Proceedings of the Royal Academy of Bavaria* में एक लेख छपाया था। इसके बाद से इसका लेखक फिलिप दू प्लेसिस मॉर्ने (Philippe du Plessis Mornay) को माना जाता है। जर्नेस्ट बार्कर ने *Cambridge Historical Journal Vol III (1930)*, pp 160 ff में प्रकाशित अपने लेख *The Authorship of the Vindiciae Contra tyrannos* में लैंगुएट (Languet) के दावे का पुनर्स्थापित किया है। जे. डब्ल्यू. एलेन (J W Allen) ने अपने ग्रन्थ *History of Political Thought in the Sixteenth Century (1928)*, p 319, n, ३ में इन दोनों मतों में सन्देह प्रकट किया है। इस प्रकार का समस्त पंच रचनाओं के लिए देखिए, Allen, *op cit*, pp 312 ff

लेता, तो यह समस्या अपने आप सुलभ बनती थी। वह यह मानकर चला था कि शासक को शुद्ध धर्म की रक्षा करनी चाहिए। इसके साथ ही उसका तर्क काल्हिन के मत के ऊपर बहुत ही कम आधारित था। जेनेवा में जैसा धर्मसन्त था, फ्रांस में ह्यूगेनोट उन्हीं नहीं चाहते थे। बिडिकिष्पाए का राजनीति दर्शन विलियम मॉक प्रोकम या वसीलियरवादियों जैसे पोप विरोधी लेखकों की रचनाओं से साम्य रखता है। शासक समुदाय का सेवक है और समुदाय अपने जीवन के लिए जो आवश्यक सामग्री, कर सकता है।

बिडिकिष्पाए के सिद्धान्त ने दो समझौतों की कल्पना की। एक समझौते में एक पक्ष तो ईश्वर है और दूसरा पक्ष सम्युक्त रूप से राजा और जनता है। इस समझौते के द्वारा समाज चर्चे बन जाता है। वह ईश्वर के प्रिय पात्रों का रूप धारण कर लेता है और इस घात के लिए बाध्य हो जाता है कि ईश्वर की समुचित रीति से उपासना करे। ईश्वर के साथ यह समझौता नॉक्स द्वारा प्रतिपादित काल्हिनवाद के समीपित रूप से निवृत्ततम साम्य रखता है। दूसरे समझौते के सम्बन्ध में एक पक्ष जनता है और दूसरा पक्ष राजा। यह राजनैतिक समझौता है जिसके द्वारा जनता राज्य का रूप धारण करती है। समझौते की शर्तों के अनुसार राजा प्रतिज्ञा करता है कि वह अच्छी तरह शासन करेगा और न्यायपूर्वक शासन करेगा। जनता भी राजाशा का उसी समय तब पालन करेगी जब तक कि राजा अपनी प्रतिज्ञा पर अटल रहता है। लेखक ने इन दो समझौतों की आवश्यकता इसलिए महसूस की थी क्योंकि वह धार्मिक वर्तमान को जानति का सबसे बड़ा कारण मानता था। उसका मुख्य उद्देश्य विधर्मी राजा पर दबाव डालना था। राजनैतिक दृष्टि से लेकिन राजनैतिक दृष्टि हम सभी ग्रहण कर सकते हैं जबकि धार्मिक प्रश्न को राजनैतिक से अलग कर दें—ईश्वर के साथ किया गया समझौता सिद्धान्त के ऊपर एक बोझ सा था। यदि हम इन समझौतों को हटा दें तो केवल शासक और समुदाय के बीच का राजनैतिक समझौता रह जाता है। इन समझौतों का मूलतत्त्व है कि शासन समुदाय के लिए होता है और इसलिए राजनैतिक समझौता केवल सीमित तथा शर्ती होता है। लेकिन, ईश्वर के साथ वाले समझौते को हटाने के लिए राजनैतिक बुद्धिवाद की जरूरत थी जो बिडिकिष्पाए के लेखक के पास नहीं था।

बिडिकिष्पाए का नवविदा सिद्धान्त बाद के नवविदा सिद्धान्त से एक बात में और भिन्न था। लेखक को इस सिद्धान्त में कि राजा की शक्ति ईश्वर से प्राप्त होती है और इस सिद्धान्त में कि यह शक्ति जनता के साथ किए जाने वाले समझौते से पैदा होती है, कोई विषयता नहीं दिखाई दी। दूसरे शब्दों में देवी अधिकार के सिद्धान्त ने अभी निष्क्रिय आजापासज के सिद्धान्त से भिन्न नहीं की थी जिसके फलस्वरूप कि कोई लेखक ईश्वर के प्रति राजा के उत्तरदायित्व को स्वीकार कर यह धर्म नहीं निपास सकता था कि राजा अपनी जनता के प्रति उत्तरदायी नहीं था। इसीलिए, बिडिकिष्पाए के लेखक को यह बहने में भी संकोच नहीं हुआ कि राजा की शक्ति ईश्वर से प्राप्त होती है। उसने राजपद के देवी अधिकार को उन अधिकारों से पृथक् रखा जो राजा जनता से समझौता करके प्राप्त करता है। इसी प्रकार राजा

के विधिसम्मत आदेशों को पालन करने का कर्त्तव्य धार्मिक कर्त्तव्य होने के साथ ही साथ समझौते के आधार पर सागू होने वाला कर्त्तव्य भी है। अस्तु, बिब्लिष्मा ने शासन को लौकिक सिद्धान्तों पर प्रतिष्ठित नहीं किया। देवी अधिकार के सिद्धा की भाँति उसने भी पूरी तरह से धार्मिक सिद्धान्त का ही प्रतिपादन किया।

इस सिद्धान्त के अन्तर्गत जिस तर्क का अनुसरण किया गया था, वह बिब्लि-वाद और धार्मिक प्राधिकार का विविध सम्मिश्रण था। अर्सेनिक बिबि द्वारा स्वीकृत सविदा के रूपों को ऐसा माना जाता है मानो वे प्रकृति की व्यवस्था के भा हों और इस प्रकार वे सार्वभौमिक रूप से ठीक हों। ईश्वर को जैसी उपासना पसन्द है उसकी व्यवस्था करने के लिए वह एक रीति अपनाता है जो ऋणदाता ऋण बहुत करने के लिए अपनाया करता है। पहली दो सविदाओं में राजा और जनता दोनों एक सूत्र में बँधे हैं मानो जनता राजा के लिए जामिन बन गई हो। इसलिए, यदि राजा गसती करता है तो उपासना की पवित्रता के लिए जनता जिम्मेदार है। धार्मिक सत्ता के पक्ष में लेखक ने प्रसविदा के उस रूपक का प्रयोग किया है जिसके द्वारा यहूदी ईश्वर के प्रिय लोग बन गए थे।¹ ईसाई सवत् में सभी ईसाई लोग यहूदियों के स्थान पर खड़े हैं और इसलिए वे ईश्वर के प्रिय पात्र हैं। दूसरे शब्दों में इसका अभिप्राय यह है कि वे सच्ची उपासना और सच्चे धर्म के लिए बचनबद्ध हैं। लेखक ने एक और तर्क का प्रयोग किया है। यह तर्क स्वामी और सेवक के सामन्ती सम्बन्ध से सादृश्य रखता है। इन दोनों ही सविदाओं में राजा की शक्ति प्रत्यापित मानून पड़ती है। पहले में वह ईश्वर के द्वारा प्रत्यापित है और दूसरे में जनता द्वारा। राजा को यह शक्ति कुछ उद्देश्यों के लिए मिली है और वह इस शक्ति को उन उद्देश्यों को पूरा करने पर ही अपने पास रख सकता है। इसलिए, ईश्वर और जनता उच्च हैं। राजा उनकी सेवा के लिए बाध्य है। राजा के प्रति दायित्व सीमित है और सार्वत है।

“इस प्रकार सभी राजा राजाधिराज के दास हैं। वे सत्तार के द्वारा अपने पर पर प्रतिष्ठित किए गए हैं। यह सत्तार उनकी राजकीय सत्ता को प्रतीक है। उन्हें इस सत्तार से अच्छे लोगों की रक्षा करनी चाहिए और बुरे लोगों को दण्ड देना चाहिए। सामान्य व्यवहार में भी इस देखते हैं कि प्रभुसत्ता सम्पन्न स्वामी अपने दासों को सत्तार तथा अन्य इन्कार समर्थित देता है ताकि वे भावश्यकता पड़ने पर उन हथियारों को लेकर उसके लिए युद्ध करें।”²

बिब्लिष्मा में इस तरह के अवतरण अनेक हैं और वे बड़े महत्वपूर्ण हैं। ये अवतरण हाटमैन तथा उस जैसे अन्य लेखकों के ऐतिहासिक तर्कों से साम्य रखते हैं। वे यह प्रकट कर देते हैं कि राजा की सीमित प्रभुसत्ता का सिद्धान्त मध्ययुगीन जिज्ञासा को देखते हुए स्वभाविक था। एक तरह से वह पुराने राजनीतिक सिद्धान्तों की ओर उन्मुख प्रतिक्रिया के रूप में था। दूसरी ओर वह आधुनिक निरंकुशता-वादियों के खिलाफ था।

1. Kings, XI, 17, XXIII, 3, 2 Chronicles, XXIII, 16

2. Ed. by Laaki, pp. 70 f.

विडिकिआए के तर्क की इन मुख्य धारणाओं के विवरण से यह समझना सुगम हो जाता है कि राजा की शक्ति का उचित रीति से किस प्रकार विरोध किया जा सकता है। प्रत्येक ईसाई को यह मानना चाहिए कि उसका वर्तमान राजा की आज्ञा का पालन करना नहीं बल्कि ईश्वर की आज्ञा का पालन करना है। पूर्व-राजा की शक्ति इसी बात पर आधारित है कि वह सच्ची उपायना का समर्थन करेगा, इसलिए, यदि राजा ईश्वर की विधि का उल्लंघन करता है या चर्च को नुकसान पहुंचाता है तो उसका विरोध करना स्वच्छ रूप से विधिसम्मत है। वास्तव में यह विधिसम्मत से कुछ अधिक है। यह एक ठोस वर्तमान है। धर्म और उपायना की पवित्रता को कायम करने के लिए राजा के साथ-साथ जनता भी उत्तरदायी है। राजा की शक्ति से सारी जिम्मेदारी लोगों के ऊपर आ जाती है। यदि लोग राजा का विरोध नहीं करते तो वे खुद अपराधी बन जाते हैं और राजा के पाप के बदले वे खुद दण्ड के भागी हो जाते हैं।

दूसरा समझौता राजा और जनता के बीच में है। यह समझौता लौकिक शासन के अन्तर्गत अत्याचार का विरोध करना उचित ठहराता है। यद्यपि राजाओं की प्रतिष्ठा ईश्वर करता है, तथापि ईश्वर इस मामले में जनता के माध्यम से कार्य करता है। यहाँ भी विडिकिआए में व्यवहार विधि के समझौते के समस्त रूप स्वीकार कर लिए गए हैं। जनता कुछ बातें निर्धारित करती है जिनका पालन करने के लिए राजा बाध्य है। जनता राजा का आज्ञा पालन करने के लिए उसी समय तक बाध्य है जब तक कि राजा इन बातों को पूरा करता है भर्पात वह व्यापक और विधिसम्मत शासन की स्थापना करता है। लेकिन, राजा को अपने कर्तव्यों का पालन हर हालत में करता है। यदि वह इन बातों का पालन नहीं करता, तो समझौता भंग हो जाता है। इसका निष्कर्ष यह निकलता है कि शासक को शक्ति जनता देती है। शासक के पास यह शक्ति उसी समय तक बनी रहती है जब तक कि जनता उससे खुश हो। समस्त राजा वास्तव में निर्वाचित होते हैं। यह दूसरी बात है कि आज्ञाकारी अनुवर्ति उत्तराधिकार की प्रथा बल पड़ी है। यदि इस तर्क की हम इसके सदर्भ से जरा प्रसन्न हो लें तो यह लॉक के और बाद के अमेरिकी और फ्रेंच क्रान्तियों के सिद्धान्तों के निकट का सादृश्य रखता है लेकिन विडिकिआए में मुख्य सदर्भ धार्मिक विग्रह का था। विडिकिआए के लेखक के बाद के सविदावादी लेखकों की भाँति ही उपयोगितावादी तर्क पर जोर दिया है। उसका कहना है कि जनता ने राजपद को इसलिए स्वीकार किया क्योंकि राजपद से उनके लाभ हैं। शासन प्रजाजनों के हित के लिए है। यदि शासन प्रजाजनों के हित के लिए न हो तो प्रजाजन राजाओं की आज्ञा का पालन करने का बौद्ध अपने ऊपर क्यों लें ?

“सर्वप्रथम हम बात को हर कोई मानता है कि लोग स्वभाव से ही स्वतन्त्रता से प्रेम करने के अर दासता से घृणा। वे आज्ञापालन करना नहीं बल्कि आज्ञा देना ज्यादा पसन्द करते हैं। वे अपनी राय से ही अपने प्राकृतिक अधिकार दूसरे का आदेश मानने के लिए योंही तैयार नहीं हो गए। वे इस काम के लिए स्वीकृत तैयार हुए हैं कि उन्हें इससे कुछ लाभ की आशा है। यह भी नहीं मानना चाहिए कि राजाओं का चुनाव इसलिए हुआ है कि वे अपने

प्रजाजनों के परिश्रम से उगाईत वस्तुओं का अपने लाभ के लिए प्रयोग करें। हर प्रदानी को अपनी चीज प्रिय होती है।”^१

लेकिन, विडिक्रियाएँ या मुख्य तर्क उपयोगितावादी नहीं या। राजा की शक्ति को सीमित करने का मुख्य आधार यह है कि वह प्रकृति की विधि और देव की विधि, दोनों के अधीन है। वह विधि के ऊपर निर्भर है, विधि उसके ऊपर निर्भर नहीं है। लेखक ने विधि के प्रति मध्य युग की समस्त श्रद्धा प्रकट की है। विधि की प्रशंसा में स्टोइको के समय से जो कुछ कहा जाता रहा था, लेखक ने उस सब को दुहरा दिया है।

“विधि विवेक और ज्ञान है। वह सब प्रकार की विहूलियाँ से दूर है। वह दिनी मनुष्य काया, दया या अविनयों का स्वीकृति से प्रभावित नहीं है। सच बात तो यह है कि विधि एक विवेकशील मस्तिष्क है। वह बुद्धि-विभ्रम का शत्रु है। वह सनत प्रतिभाजनों का आधार है। वह देवी स्वरूप है। जो कोई विधि का आदेश मानता है वह ईश्वर का आदेश मानता है। ऐसे व्यक्ति के शीरा पर सदैव ईश्वर का हाथ रहता है।”^२

विधि राजा से नहीं जनता से आती है और इसलिए उसे जनता के प्रति-निधियों की सहमति से ही बदला जा सकता है। राजा लोगों के जीवन और सम्पत्ति के साथ विधि के अनुसार ही व्यवहार कर सकता है। वह अपने प्रत्येक कार्य के लिए विधि के प्रति उत्तरदायी है।

सविदा सिद्धान्त का यह मूल तत्त्व है कि शासक अपने शासन की वैधानिकता और न्यायपरामर्शता के लिए जनता के प्रति उत्तरदायी ठहराया जा सकता है। अत्याचारी राजा को राजपद का अधिकार नहीं रहता। इसलिए यह निर्णय करना जरूरी हो जाता है कि इस राजपद के अधिकार का कौन प्रयोग करे। यहाँ लेखक ऐसे शासक के बीच जिसने शासन-सत्ता को वतपूर्वक हड़प लिया हो और जिसे राजपद का वास्तविक अधिकार न हो तथा एक ऐसे विधिसम्मत राजा के बीच जो अत्याचारी हो गया हो, प्राचीन परम्परा के अनुसार ही भेद करता है। व्यक्तिगत नागरिक केवल पहले प्रकार के शासन का ही विरोध कर सकता है और उसे मार सकता है। दूसरी अवस्था में प्रतिरोध का अधिकार सम्पूर्ण जनता को एक सामूहिक सत्ता के रूप में प्राप्त है। यह भलग-भलग व्यक्तिगत नागरिकों को प्राप्त नहीं है। जहाँ तक व्यक्तिगत नागरिकों का सम्बन्ध है उन्हें राजा की आज्ञा का हर हालत में पालन करना चाहिए। इस स्थापना में विडिक्रियाएँ वे लेखक ने कास्त्रिन का अनुसरण किया है। यदि सम्पूर्ण जनता सामूहिक रूप से प्रतिरोध करती है तो उसे अपने स्वाभाविक नेताओं, छोटे दण्डनायकों, सामन्तों और स्थानीय तथा नागरिक पदाधिकारियों के माध्यम से कार्यवाही करनी चाहिए। केवल दण्डनायक को अपना उस व्यक्ति की जिसकी स्थिति उसे समुदाय का स्वाभाविक सुरक्षक बनानी हो, राजा का प्रतिरोध करना चाहिए।

प्रतिरोध के अधिकार का यह चरण विडिक्रियाएँ के वास्तविक प्रयोजनों पर पर्याप्त प्रकाश डालता है। इसने लोक-अधिकारों के सिद्धान्त का समर्थन नहीं

किया। इनकी प्रवृत्तियाँ ह्यूजेनॉट पार्टी लोक-अधिकारों के पक्ष में नहीं थी। वर तो वास्तव में राजकीय जीवन के समताकारी प्रभाव के विरोध में नगरी और प्रांतों के अधिकारों (या प्राचीन बिरोधाधिकारों) की समर्थन थी। बिडिकिष्पाए की भावना जननन्त्रात्मक नहीं प्रत्युत कुलीनतन्त्रात्मक थी। उसके अधिकार व्यक्तियों के नहीं बल्कि सामूहिक संस्थाओं के अधिकार थे। उसके प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त में व्यक्तियों के नहीं प्रत्युत निगमों के प्रतिनिधित्व की कल्पना की गई थी। इस पुस्तक में उन परिस्थितियों का ठीक ठीक वर्णन नहीं किया गया था जिनमें विरोध किया जा सकता है। शायद यह सम्भव भी नहीं था। लेकिन इसमें यह दृष्टिकोण जरूर था कि राज्य उन विभिन्न वर्गों धन्यता वर्गों से मिलकर बना है जो एक दूसरे के विरोध में मनुष्यवत् रहते हैं और जो किसी राजनैतिक प्रभु के द्वारा नहीं प्रत्युत पारस्परिक करार के द्वारा शासित होते हैं। इस दृष्टि से बिडिकिष्पाए सघातक शासन का समर्थन से पक्ष प्रस्तुत कर सकती थी। राज्य के इस प्रकार के सिद्धान्त का कुछ वर्षों बाद एरुगियम ने नीदरलैंड्स में निरूपण भी किया। वहाँ की शासन-प्रणाली इस प्रकार के दृष्टिकोण के अधिक उपयुक्त थी।

कुल मिलाकर यह कहा जा सकता है कि बिडिकिष्पाए का राजनैतिक सिद्धान्त एक अजीब सानावाना था। बाद के सविदा सिद्धान्त से इनका सम्बन्ध होने के कारण हमने इसी पक्ष पर ज्यादा जोर दिया है लेकिन हमारा ऐसा करना ऐतिहासिक यथार्थता के मूल्य पर है। इस सिद्धान्त ने इस पुगनी कल्पना की फिर से दुहराया कि राजनैतिक जीवन जनता की नैतिक भलाई के लिए है उसका जिम्मेदारी से प्रयोग होना चाहिए और यह प्राकृतिक अधिकार तथा न्याय के मूल्य हैं। प्राधुनिक यूरोप को यह विचार मध्ययुगीन यूरोप से विरासत के रूप में प्राप्त हुए थे।

बिडिकिष्पाए का सिद्धान्त सविदा सिद्धान्त का अनिरोध के अधिकार के पक्ष में जरूर से साम्य। लेकिन जब विचारकर यह प्राधुनिक शासन सिद्धान्त से कम सम्बन्ध रखता था। उनका मुख्य सम्बन्ध निरंकुशतावाद में था जिससे उसने विरोध किया। बिडिकिष्पाए के सिद्धान्त में सीनिक शासन का प्रतिपादन नहीं था। उसकी उत्पत्ति धार्मिक मर्यादों में हुई थी। उसमें एक धार्मिक अल्पसंख्यक वर्ग का ही सिद्धान्त है। लेकिन को ऐसे किसी राज्य की कल्पना नहीं थी जो अपने को धार्मिक पक्षों से अलग रखता। उसके प्रतिरोध का अधिकार में तो लोक शासन का समर्थन था और न मनुष्य के अधिकारों का। उसमें व्यक्तिगत मानवीय अधिकार का कोई भाग नहीं था। उसका भुत्ताव कुलीनतन्त्र की और और कुछ हद तक सामन्तवाद की ओर था। उसमें स्वतन्त्रता और समानता के सिद्धान्तों का कोई तत्त्व नहीं था। यह तत्त्व सविदा सिद्धान्त में बाद में प्रविष्ट हुए।

निरंकुशतावाद के सम्बन्ध में अन्य प्रोटेस्टेंट लेखकों की आपत्तियाँ

(Other Protestant attacks on Absolutism)

भास के अतिरिक्त अन्य देशों में भी जो न्यूनाधिक रूप से फ्रांस की विचार-धारा से प्रभावित हुए थे, प्रोटेस्टेंट लेखकों की रचनाएँ प्रकाशित हुईं। इन रचनाओं

मे भी विडिकिप्पा, कौट्टा स्विनेॉम के सिद्धान्त से मिलते-जुलते सिद्धान्तों का ही प्रतिपादन किया गया था। जिस साल विडिकिप्पाए प्रकाशित हुई थी, उसी साल स्काटलैण्ड के कवि और विद्वान् जॉर्ज बुचानन (George Buchanan) ने डी जूरे रेग्नो एपुड स्कोटोस (De Jure regni apud Scotos) नामक ग्रन्थ का प्रकाशन किया। क्रांतिपरक प्रलेख के रूप में यह ग्रन्थ फ्रांसीसी ग्रन्थ से टक्कर ले सकता था और साहित्यिक गौरव में उससे आगे बढ़ा हुआ था। बुचानन ने अपने जीवन का काशी भाग फ्रांस में व्यतीत किया था और उसे फ्रांसियों से फ्रांसीसी विचारक माना जा सकता है। तथापि, उसके ह्यूगेनोटों के साथ विशेष सम्बन्ध नहीं थे। उसकी व्यक्तिगत रुचियों ने उसे सम्प्रदायवादी नहीं, प्रत्युत मानववादी बना दिया था। इसीलिए, उसकी पुस्तक पर विडिकिप्पाए की भांति धार्मिक प्रेरणाओं का कम ही प्रभाव था। उसने दो सविद्याओं की कल्पना नहीं की थी और इस प्रकार अपने सिद्धान्त को तौनिक शासन के ऊपर ही विशेष रूप से लागू किया था। ईसाई समुदाय से प्राप्त होती है और इसलिए उसका प्रयोग समुदाय की विधि के अनुसार ही होना चाहिए। राजा की शाखा का उसी समय तक पालन किया जा सकता है जब तक कि वह अपने पद के कर्तव्यों का उचित रीति से निर्वाह करता रहे। बुचानन ने इस स्टोइक विचार को स्पष्ट रूप से प्रकट किया कि शासन मनुष्य की सामाजिक आवश्यकताओं के कारण उत्पन्न होता है और इसलिए वह प्राकृतिक होता है। इस दृष्टि से उसने राजनीति की धर्म के ऊपर निर्भरता भी कम करने की कोशिश की। उसने भी प्रतिरोध के अधिकार का समर्थन किया है और उसका तर्क बहुत कुछ विडिकिप्पाए की भांति ही है। हाँ, उसने अत्याचारी शासक के बंध का समर्थन किया है और अधीन दण्डनायकों के स्वाभाविक नेतृत्व के स्थान पर बहुमत के नेतृत्व का प्रतिपादन किया है। इस सीमा तक वह ह्यूगेनोट सिद्धान्त के सामन्ती पहलुओं से नियन्त्रित नहीं था। यह आश्चर्य की ही बात है कि बुचानन की पुस्तक उसके राजकुमार शिष्य इग्लैण्ड के भावी जेम्स प्रथम की शिक्षा के लिए लिखी गई थी। जेम्स प्रथम ने अपने जीवनकाल में प्रेसविटेरियनिज्म के सिद्धान्त और व्यवहार की पूरी जानकारी प्राप्त कर ली थी। इग्लैण्ड के धर्म-मुधार की ओर उसके झुकाव का यही कारण था।

नीदरलैण्ड्स में भी अत्याचारी शासन के प्रतिरोध को सार्यक ठहराने के लिए इसी प्रकार के राजनीति-दर्शन का प्रयोग किया गया था। इस देश में एक क्रमबद्ध राजनीति-दर्शन का निर्माण हुआ। बाद में एल्यूसियस और प्रोशियस ने एक ऐसे राजनीति दर्शन का निर्माण किया जो बाद विवाद की सीमा से परे था। १५८१ में स्टेट्स जनरल ने एक्ट ऑफ एडजुरेशन (Act of Adjuration)¹ पास किया। इस एक्ट के द्वारा उसने फिलिप के प्रति निष्ठा त्याग दी और कहा:

“सम्पूर्ण मानव जाति जानती है कि ईश्वर शासक को इसलिए नियुक्त करता है जिससे कि वह अपनी प्रजा की रक्षा कर सके, उसी भाँति जैसे कि बाला मेड़ों की रक्षा करता है।

इसलिए, जब कोई शासक सरलता के कर्तव्य का ध्यान नहीं करता, वह अपने प्रजाजनो का दमन करता है, उनकी प्राचीन स्वतन्त्रताओं को नष्ट करता है, उनके साथ दासों जैसे व्यवहार करता है, उस समय उसे शासक नहीं, बल्कि अत्याचारी शासक समझना चाहिए। इस देश में देश के प्रतिनिधियों के लिए यह उचित है कि वे अपने शासक को पदच्युत कर दें और अपने स्थान पर किसी अन्य शासक को चुनें।"

यह अधिनियम कोई दार्शनिक रचना नहीं थी लेकिन उसके विस्फेपण से ज्ञात होता है कि उसमें उन दो तर्कों पर जोर दिया गया था जो बाद के समस्त राजतन्त्र विरोधी सिद्धान्तों में प्रकट हुए थे। ये तर्क थे—प्रकृति की विधि और प्राचीन स्वतन्त्रताओं की रक्षा।

इसने यह साफ जाहिर कर दिया कि ये विचार जनता के मन में जड़ जमाकर बैठ गया था कि राजनैतिक शक्ति समुदाय में निहित नैतिक शक्तियों पर आधारित होनी चाहिए और उसका प्रयोग समुदाय की सेवा में होना चाहिए। कुछ साल बाद (१६२०) में पलावर पैक्ट में भी यह निष्ठ कर दिया था कि मनुष्य नागरिक समाज को समान सहमति भ्रमण सविदा पर आधारित मानने के लिए कितने तैयार रहते थे।

जैसुएट और पोप की परोक्ष शक्ति

(The Jesuits and the Indirect Power of the Pope)

जिस समय इस देश का राजतन्त्र विरोधी राजनीति दर्शन विकसित हो रहा था—इस दर्शन में राजा की शक्ति का आधार जनता की सहमति बताया गया था और प्रतिरोध के आधार का समर्थन किया गया था—उसी समय कैथोलिक लेखकों ने, विशेषकर जैसुइटों ने भी एक सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। कात्विनवादियों की तरह इस सिद्धान्त के उद्देश्य भी कुछ मिले जुले थे। कैथोलिकों के ऊपर भी उस सार्वभौमिक परम्परा का प्रभाव पड़ा था जिसके कारण प्रोटेस्टेंट निरंकुशतावाद के विरोध में प्रतिनिधिक शासन के समर्थक थे। इस दृष्टि से धर्म के भ्रष्टाचारों भ्रमण जैसुइट सम्प्रदाय के विशेष प्रयोजनों का कोई महत्व नहीं था। इनके विपरीत जैसुइटों ने ऊपर वर्णित राजतन्त्र विरोधी विचारों का विशेष रूप से समर्थन किया। कात्विनिस्टों की भाँति वे भी अत्यधिक शक्तिशाली राजतन्त्र के विरोधी थे। लेकिन कात्विनिस्टों के प्रतिकूल उन्होंने अपने सिद्धान्त का प्रयोग नैतिक और धार्मिक प्रश्नों में पोप की उच्चता के पुराने सिद्धान्त की एक नया रूप देने में किया। यह उद्देश्य जैसुइटों का प्रणाली ही था। वे कैथोलिक जो राष्ट्रीय और राजवंशी हितों के अतिरिक्त कुछ भी समय दिलचस्पी नहीं रखते थे।

जैसुइटों का राजतन्त्र विरोधी सिद्धान्त सोलहवीं शताब्दी के धार्मिक मतभेदों का उसी प्रकार सीधा परिणाम था जैसे कि कात्विनिस्ट सिद्धान्त। रोमन चर्च में सुधार का जो आन्दोलन चल रहा था, जैसुइट सम्प्रदाय ने उसमें खुलकर भाग लिया था। इस आन्दोलन के परिणामस्वरूप रोमन चर्च की अन्य दुरावस्थाएँ दूर हो गई थी और प्रोटेस्टेंट धर्म का प्रचार रुक गया था। इस आन्दोलन ने बहुत से धार्मिक सिद्धान्तों को अधिक अविकल रूप में सामने रखा, पोप की गद्दी पर एक नये प्रकार के शासक को बैठाया और धार्मिक क्षेत्र में कठोर शासन लागू किया। इस आन्दोलन

को अपूर्व सफलता मिली। इनने न केवल प्रोटेस्टेंट धर्म के विचार को रोका बल्कि यह धारा भी पंदा कर दी कि शायद चर्च अपने बहुत से सोये हुए प्रभाव-क्षेत्रों को पुनः प्राप्त कर सक्ता है। इस उग्र पुनरुत्थान में सबसे बड़ी शक्ति जेसुइट सम्प्रदाय की थी। इस सम्प्रदाय की स्थापना १५३४ में हुई थी। आजापालन और मान-त्याग का भाव इस सम्प्रदाय के सदस्यों में बूट-कूट कर भरा था। सोलहवीं शताब्दी में इस सम्प्रदाय ने न केवल बड़े उत्साहों और योग्य शासकों की ही उत्पन्न किया बल्कि रोमन चर्च के कुछ योग्यनम व्यक्ति भी उत्पन्न किया। यूरोप में जेसुइट विद्वानों का कोई जवाब न था। उनके विरोधी उनसे भय साते थे। उनकी क्षमता को देखते हुए यह स्वाभाविक भी था। यद्यपि जेसुइटों का राजनीति दर्शन प्रचारवादी था लेकिन इनका बौद्धिक घरातल प्रोटेस्टेंट विचारकों की तुलना में ऊँचे घरातल पर था।

जेसुइटों का विशेष प्रयोजन पोप की उच्चता के एक मध्यमार्गीय सिद्धान्त का विकास करना था। वे यह कार्य सेंट थॉमस के सुभाषों के अनुसार सोलहवीं शताब्दी की परिस्थितियों को सामने रख कर करना चाहते थे। सम्राट् को ईसाई जगत् का लौकिक प्रधान मानने की कल्पना चौदहवीं शताब्दी में ही काफी मन्द पड़ गई थी, अब तो वह प्रायः सुन्न ही थी। तब यूरोप कई राष्ट्रीय राज्यों का स्थल था। यह राष्ट्रीय राज्य लौकिक मामलों में स्वशासी थे। यद्यपि वे अब किसी एक चर्च के प्रति निष्ठावान् नहीं थे, लेकिन फिर भी किसी न किसी रूप में ईसाई तो थे ही। जेसुइट यह चाहते थे कि जो लोग रोमन कैथोलिक चर्च से निकल गये हैं, वे उसमें पुनः आ जायें। वे लौकिक मामलों में राष्ट्रीय राज्यों को स्वतन्त्रता देने के पक्ष में भी थे। उनकी यह इच्छा जरूर थी कि ईसाई राज्यों के ऊपर पोप का आध्यात्मिक नेतृत्व कायम रहे। जेसुइटों की दाद की नीति सफल सिद्ध नहीं हुई। इस नीति के कारण राष्ट्रवादी कैथोलिक और प्रोटेस्टेंट दोनों ही उन्हें सन्देह की दृष्टि से देखते रहे।

जेसुइटों के पोपवादी सम्बन्धी सिद्धान्त को निश्चित रूप राबर्ट बेत्तार-माइन ने दिया।^१ यह व्यक्ति सोलहवीं शताब्दी का सबसे अधिक प्रभावशाली कैथोलिक था। उसने यह स्वीकार किया कि लौकिक मामलों में पोप को कोई शक्ति प्राप्त नहीं है लेकिन वह चर्च का आध्यात्मिक प्रधान जरूर है और इस नाते उसे कुछ आध्यात्मिक उद्देश्यों के लिए लौकिक मामलों में परोक्ष शक्ति प्राप्त है। लौकिक शासकों को शक्ति न तो सीधे ईश्वर से ही मिलती है जैसा कि राजतन्त्रवादियों का दावा था और न वह सीधे पोप से ही मिलती है जैसा कि उग्र पोपवादियों का विचार था। वास्तव में यह शक्ति समुदाय से ही उत्पन्न होती है और उसके लौकिक उद्देश्यों के लिए होती है। राजा अपने स्वरूप और जन्म दोनों की दृष्टि से लौकिक है। मानवीय शासकों में अकेले पोप को ही सीधे

1. उसने अपने *Disputationes* (1581) के पहले भाग में *De Summo pontifice* में इसका विवेचन किया है। उसने अपने *De Potestate Summi Pontificis* (1610) में इसका सख्तीकरण किया है।

ईश्वर से शक्ति प्राप्त होती है। फलतः, लौकिक शासन को अपने प्रजाजनो से निरपेक्ष आजापालन नहीं भिन्ना चाहिए। आध्यात्मिक प्रयोजनो के लिए आध्यात्मिक सत्ता को यह शक्ति है कि वह लौकिक शक्ति को निदशन दे सकें और उसका नियन्त्रण कर सकें। इन परिस्थितियों में पौष विधर्मो शासक को प्रपदस्थ कर सकता है और उससे नागरिकों से कह सकता है कि वे ऐम शासक के प्रति निष्ठा न करें। राजकीय शक्ति के लौकिक उद्भव पर जोर देने के अलावा वेल्सरमाइन का सिद्धान्त और किसी बात में सेंट थामस के सिद्धान्त से भिन्न नहीं था। पौष बाही के निर्देश के अनुरोध वह अन्य मान्यता के काल्विनिस्टों के सिद्धान्त से भी भिन्न नहीं था। ये दोनों ही धार्मिक प्रश्नों में चर्च की स्वतन्त्रता के कायल थे। उनमें से कोई राष्ट्रीय चर्च में राजा की सर्वोच्चता को मानने के लिए तैयार न था। वे किसी विधर्मो राजा को देवी अधिकारों में पुनर्जीवित भी नहीं मान सकते थे। यही कारण है कि जेमुएट और काल्विनिस्ट दोनों को ही राजतन्त्रवादी साहित्य में एक जैसा स्वागत मिला है। जैमुएट का कहना था कि जेमुएट प्यूरिटन पापवादी है। उसका यह कहना काफी हद तक सही भी था।

यह इतिहास का एक व्यंग्य ही है कि जेमुएट और काल्विनिस्ट दोनों ने चर्च और राज्य के एक जैसे सिद्धान्त के विकास में सहायता दी जिससे वे वास्तव में घृणा करते थे। सोलहवीं शताब्दी में प्रत्येक विवादी ने बड़ी सुगमता से यह मान रखा था कि उसका धर्म ही सही है और वह प्रत्येक धर्म धर्मिक के लिए उचित है। उन्नीसवीं शताब्दी के समाप्ति पर विचार ही नहीं किया कि किसी धर्म को सार्वभौम रूप से मान्य नहीं बनाया जा सकता। जब इस बात की सच्चाई स्पष्ट हो गई और यह साफ दिखाई देने लगा कि किसी धार्मिक समुदाय का समन करने के अथवा राजनीतिक परिणाम हो सकते हैं, तो सरकार के लिए धार्मिक धाद-विवाद से हटना आवश्यक हो गया। भ्रम प्रत्येक चर्च इस बात के लिए बाधा नहीं गया कि वह अपने श्रद्धालुओं को अपने धर्म की शिक्षा दे। ईसाई परम्परा राजनीतिक पदाधिकारी को धार्मिक मर्यादा का निर्माण करने के विरुद्ध थी, चाहे किसी राष्ट्रीय चर्च के सदस्य राष्ट्र के लिये लोग ही क्यों न होते। इन परिस्थितियों में चर्च को स्वतन्त्र बनाने का दावा प्रकट हुआ। लेकिन, चर्च की यह स्वतन्त्रता उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त में प्राप्त की जा सकती थी जब कि चर्च और राज्य को दो पृथक् तन्त्र मान लिया जाता। लेकिन, इस बात को न तो जेमुएट ही चाहते थे और न काल्विनिस्ट ही। जेमुएट सिद्धान्त इस घृणित निष्कर्ष के काफी निवृत्त था। जेमुएट लोगो का सिद्धान्त था कि राज्य एक राष्ट्रीय समाज है, उसकी उत्पत्ति और उद्देश्य लौकिक है। इसके विपरीत चर्च एक विष्वक्यापी समाज है और उसकी उत्पत्ति देवी है। इस सिद्धान्त का अभिप्राय यह निकलता था कि चर्च एक सामाजिक संस्था है तथा एक की सदस्यता दूसरे की सदस्यता से विलक्षण स्वतन्त्र है। इसका परिणाम जेमुएट और काल्विनिस्ट दोनों की विचारधारा के—दोनों मध्ययुगीन विचारधारा की पुनर्जाति चाहते थे—प्रतिफल निकला।

इसलिए, यदि धार्मिक मतभेदों के बावजूद मात्र अथवा स्काटलैंड के

धार्मिक सिद्धान्त जेसुइटो के धार्मिक सिद्धान्तों से साम्य रखते थे, तो इसका एक कारण था। दोनों के लिए यह कहना जरूरी हो गया था कि राजनैतिक शक्ति निरपेक्ष नहीं है और विधर्मी शासक के खिलाफ विद्रोह किया जा सकता है। दोनों को मध्ययुगीन विचारधारा की परम्परा समान रूप से मिली थी और दोनों का यह तर्क था कि समुदाय अपने पदाधिकारियों का खुद ही निर्माण करता है और वह अपने उद्देश्यों के लिए उनका विनियमन भी कर सकता है। इसलिए, दोनों का ही यह विचार था कि राजनैतिक शक्ति जनता में निहित है, वह सविदा द्वारा जनता से प्राप्त होती है और यदि राजा तानाशाह हो जाए, तो उस शक्ति को वापस लिया जा सकता है। यद्यपि जेसुइट लेखक, मौलिक तो नहीं थे, लेकिन उन्होंने अपने सिद्धान्तों और तर्कों का काल्विनिस्टों की अपेक्षा अधिक स्पष्टता से निरूपण किया।

जेसुइट और प्रतिरोध का अधिकार

(The Jesuits and the Right to Resist)

प्रारम्भिक जेसुइट लेखक मुख्यतः स्पेनिश थे। उनके सिद्धान्त पर जेसुइट उद्देश्य का नहीं, प्रत्युत राष्ट्रीयता का ज्यादा प्रभाव पड़ा था। जुआन डी मेरिमाना (Juan de Mariana)¹ के सिद्धान्त के बारे में यह बात विशेष रूप से सही थी। उसका सिद्धान्त मुख्यतः सर्वपानिक विचारों से प्रभावित हुआ था। हॉटमैन (Hotman) की भाँति वह भी मध्ययुगीन सत्सामों का प्रशंसक था विशेषकर एस्टेट्स ऑफ आरॉन (Estates of Aragon) की सत्सामों का। वह एस्टेट्स को देश की विधि का संरक्षक मानता था। राजा भी देश की विधि के अधीन रहता है। राजा को अपनी शक्ति जनता के साथ किए गए सविदा के द्वारा प्राप्त होती है। एस्टेट्स जनता के प्रतिनिधि हैं। उनके पास विधि को बदलने की शक्ति भी रहती है। यदि राजा मूल विधि का उत्पन्न करे, तो उसे भ्रष्ट किया जा सकता है। मेरिमाना ने इस सर्वपानिक सिद्धान्त का निर्माण नागरिक समाज के जन्म के आधार पर किया था। नागरिक समाज का जन्म प्राकृतिक अवस्था से हुआ है। प्राकृतिक अवस्था शासन से पूर्व की अवस्था है। इसमें मनुष्य पशुओं जैसा जीवन व्यतीत करते थे। उस समय उनमें सभ्य जीवन के न तो सद्गुण ही थे और न अवगुण ही। इनकी भाँति मेरिमाना भी व्यक्तिगत सम्पत्ति के जन्म को विधि और शासन की दिशा में एक महत्वपूर्ण कदम मानता था। मेरिमाना के सिद्धान्त में सब से महत्वपूर्ण बात यह थी कि वह शासन का जन्म और विकास एक स्वाभाविक प्रक्रिया मानता था जो मानवी आवश्यकताओं के कारण होती है। इसी आधार पर उसका विश्वास था कि समुदाय की आवश्यकताओं ने जिन शासकों को उत्पन्न किया है, उनको नियन्त्रित भ्रष्टाचार करने का अधिकार भी समुदाय को ही होना चाहिए। नागरिक समाज की उत्पत्ति और उसके कार्यों के बारे में मेरिमाना का दृष्टिकोण बिडिक्साए कंट्रा दिरोनॉस के लेखक की तुलना में अधिक धर्म-निरपेक्ष था।

उसकी पुस्तक में राजनैतिक दमन करने वाले अत्याचारी शासक का वध उचित ठहराया गया है। इसी कारण उसकी पुस्तक प्रसिद्ध या अप्रसिद्ध रही है। वास्तव में सैद्धान्तिक रूप से वह अपने युग के अन्य लेखकों से भिन्न नहीं था। व्यक्तिगत नागरिक या अत्याचारी शासक को मार डालने का अधिकार व्यापक रूप से मान्य था। सुचानन का कहना था कि यदि अत्याचारी शासक का राज्य पर अधिकार विधिसंगत है, तब भी उसे मारा जा सकता है। मेरिमाना की बदनामी का कारण सम्भवतः यह है कि उसने फ्रांस के हेनरी तृतीय की हत्या का खुले रूप में समर्थन दिया था। इससे कारण उसकी विज्ञापन को पेरिस की पार्लमेण्ट ने जला दिया था। मेरिमाना का पोप की प्राध्यात्मिक शक्ति में विशेष विश्वास नहीं था और इस दृष्टि से वह भादस जेमुण्ट नहीं था।

जेमुण्ट राजनैतिक सिद्धान्त का सब से महत्वपूर्ण अतिनिधि स्पेन का पादरियवादी दार्शनिक और न्यायवेत्ता फ्रांसिस्को सुमारेज (Francisco Suarez) था।¹ सुमारेज ने सेंट थॉमस (St. Thomas) के ढंग पर एक सागोपाग दर्शन का निर्माण किया था। उनका न्याय शास्त्र इस सागोपाग दर्शन का एक भाग था और राजनीति न्याय शास्त्र का एक भाग। बेलारमिन (Bellarmine) की भाँति सुमारेज का विचार था कि पोप ईसाई राष्ट्रों के परिवार का प्राध्यात्मिक प्रधान है और इसी आधार पर वह मानवता की नैतिक एकता का प्रवक्ता है। चर्च एक सार्वभौम और ईवी समस्या है। वह एक राष्ट्रीय और विशिष्ट समस्या है। इसी आधार पर उसने यह माना कि पोप की प्राध्यात्मिक उद्देश्यों के लिए मौलिक शासकों पर नियन्त्रण रखने का परोक्ष अधिकार है। राज्य विनिष्ट रूप से एक मानवी समस्या है। वह मानवी आवश्यकताओं पर आधारित है। उसका जन्म परिवारों के प्रधानों के ऐच्छिक सभ में से हुआ। इस ऐच्छिक कार्य के द्वारा प्रत्येक व्यक्ति अपने ऊपर यह दायित्व लेता है कि वह समान हित के लिए जो भी आवश्यक कार्य हो, उसे करता है। इस प्रकार से विभिन्न नागरिक समाज को समान हित के लिए अपने समस्त सदस्यों पर नियन्त्रण रखने का और आवश्यकतानुसार कार्यवाही करने का अधिकार प्राप्त हो जाता है। अस्तु, उसने इस सिद्धान्त की स्थापना की कि समाज में यह स्वामाविक शक्ति होती है कि वह अपना और अपने सदस्यों का शासन खुद ही कर सकता है। वह ईश्वर की इच्छा पर सिर्फ इसी प्रकार निर्भर करता है जैसे कि भग्न वस्तुएँ उसकी इच्छा पर निर्भर हैं, इससे अधिक नहीं। वह विबुद्ध रूप से एक प्राकृतिक कार्य-व्यापार है। वह मौलिक सभार से और मनुष्य की सामाजिक आवश्यकताओं से सम्बन्ध रखता है। यदि पोप की परोक्ष शक्ति को छोड़ दिया जाए, तो सुमारेज का समाज सम्बन्धी दृष्टिकोण किसी विशेष धर्म से धर्म-सापेक्ष नहीं था। इस आधार पर उसने निष्कर्ष निकाला कि राजनैतिक शक्ति समुदाय की अन्तर्निहित सम्पत्ति है और राजनैतिक दायित्व का ऐसा कोई प्रकार नहीं है जो निरपेक्ष हो। राजनैतिक व्यवस्था ऊपर की चीज है। राज्य का शासन राजा कर सकता है या और कोई कर सकता है।

शासन की शक्ति अधिक हो सकती है या कम हो सकती है। चाहे कुछ भी हो, यह नैतिक शक्ति समुदाय से प्राप्त होती है। वह समुदाय के हित के लिए कार्य करती है। यदि वह ऐसा नहीं कर पाती, तो उसे बदला जा सकता है। इस सिद्धान्त का उद्देश्य तो यह था कि राजा की सौविक और मानवी शक्ति के विरोध में पोप की दैवी शक्ति के महत्त्व पर बल दिया जाए, लेकिन उसका प्रभाव यह हुआ कि उसने राजनीति को धर्म में मिलाकर दिया।

सुमारेज (Suarez) का राजनैतिक सिद्धान्त उसके न्यायशास्त्र का एक भाग था। उसका उद्देश्य विधि के एक सागोपाग, उसके विविध भ्रमों और उपागों सहित, दर्शन का निरूपण करना था। इसी समय को सामने रख कर उसने मध्य युग के विधि दर्शन के समस्त पहलुओं का क्रमबद्ध विवेचन किया। सुमारेज ने ग्रीस के न्यायशास्त्रीय सम्प्रदाय के अन्य सदस्यों ने मध्ययुगीन विधिशास्त्र को धारमसात् किया, व्यवस्थित किया और इस रूप में उसे सत्रहवीं शताब्दी को प्रदान किया। इन न्याय विदों ने प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त को बड़े व्यवस्थित रूप से प्रस्तुत किया। उनके इस कार्य का इतना अधिक प्रभाव पड़ा कि सत्रहवीं शताब्दी में राजनीति सिद्धान्त की समस्याओं पर विचार करने के लिए यही एकमात्र वैज्ञानिक विधि मानी जाने लगी। इस क्षेत्र में ह्यूगो ग्रीशियस (Hugo Grotius) का प्रभाव निर्णायक था, लेकिन ग्रीशियस के पीछे स्पेनवासियो का क्रमबद्ध न्यायशास्त्र था। वास्तव में सुमारेज की रचनाओं में प्राकृतिक विधि की ऐसी अनेक संकल्पनाएँ थी जिन्हें ग्रीशियस ने स्वीकार किया। यदि प्रकृति में और मानवी प्रकृति में कुछ ऐसे गुणधर्म हैं जिनके कारण कुछ व्यवहार अच्छे और कुछ बुरे हो जाते हैं, तो फिर अच्छे और बुरे का भेद ईश्वर अथवा मनुष्य की स्वेच्छाचारी इच्छा के कारण नहीं होता, बल्कि यह एक युक्तिसंगत भेद है। मानवी सम्बन्धों की प्रकृति और मानव व्यवहार से निकलने वाले निष्कर्ष वे बसोटी हैं जिन पर सवारात्मक विधि के नियमों और प्रथाओं को कसा जा सकता है। कोई भी मानवी विधिकर्ता, ग्रीशियस की दावावली में ईश्वर तक गलत को सही नहीं कर सकता। इसी बात को सुमारेज ने यो कहा था कि पोप भी प्राकृतिक विधि को नहीं बदल सकता। विधि के विशेष उपयोग के पीछे सामान्य स्वीकृति के तत्परक उपयोग होने हैं। हमका निष्कर्ष यह निकलता है कि व्यक्तियों की भाँति राज्य भी प्रकृति की विधि के अधीन होते हैं। इस सिद्धान्त के अनुसार राज्य के अस्तित्व को प्रकृति का शासन होता है। अतः, राज्यों के बीच भी वैदिक सम्बन्ध होने चाहिए। सुमारेज तक में एक ऐसी व्यवस्था का बीज देखा जा सकता है जिसमें प्राकृतिक विधि सर्वमानिक और अन्तर्राष्ट्रीय विधि का आधार बन जाती है।

राजाओं का दैवी अधिकार

(The Divine Right of Kings)

इन विवादास्पद सिद्धान्त ने कि राजनैतिक शक्ति जनता की हाथी है और उचित कारण होने पर जनता का विरोध किया जा सकता है, अपना एक जवाब तैयार किया। यह जवाब था—सौविक सत्ता के देवत्व के परम्परागत

विश्वास में सशोधन । सोलहवीं शताब्दी में इस सशोधन में राजाओं के दैवी अधिकार की स्थापना की । अपने विरोधी सिद्धान्त की भाँति यह सिद्धान्त भी धार्मिक सम्प्रदायों में शक्ति समर्पण पर आधारित था । राजाओं के प्रतिरोध के अधिकार का समर्पण उन लोगों ने किया था जो विषमों कायन में विरुद्ध थे । इसी प्रकार राजा के दैवी अधिकारों का समर्पण उन लोगों ने किया जो राष्ट्रीय सरकार के हिमायती थे और उसने खिलाफ किसी विरोध को सहन नहीं कर सकते थे । शुरू में इस प्रश्न के अन्तर्गत सविधानवाद (Constitutionalism) के खिलाफ निरंकुशता (absolutism) पर बल ही जोर दिया गया था । यह लोकतन्त्र के विरुद्ध स्वेच्छा-धारिता का बिल्कुल ही प्रश्न नहीं था । दैवी अधिकार का अभिप्राय धार्मिक गृहयुद्ध के सतरे में विरोध में व्यवस्था और राजनैतिक स्थिरता की रक्षा करना था । मुख्य ध्यावहारिक प्रश्न यह था कि क्या शासक की विवर्जिता नागरिक अवस्था का उचित आधार है ।

राजाओं के दैवी अधिकार का सिद्धान्त अपने भाषुनिक रूप में सीमित राजकीय शक्ति के सिद्धान्तों के बाद उत्पन्न हुआ और वह इन सिद्धान्तों के लिए एक उत्तर के रूप में था । इस सिद्धान्त ने गृहयुद्धों की समस्या में मूल रूप धारण किया । इस सिद्धान्त का विचार भी प्राप्त के राजा की शक्ति के बढ़ने के साथ साथ हुआ । सोलहवीं शताब्दी के अंत में प्राप्त के राजा की शक्ति बहुत बड़ गई थी । सोलहवीं शताब्दी कीतते कीतते केन्द्रीकरण अपनी पराकाष्ठा को पहुँचने लगा । लुई चौदहवें का निरंकुश राजतन्त्र उसका चरमोत्कर्ष था । फ्रांस में राष्ट्रीय सरकार की स्थापना करने का वही एक मात्र उपाय था । ज्यों-ज्यों लड़ाइयाँ आगे बढ़ती गईं, यह स्पष्ट होता गया कि न तो प्रोटेस्टेंट ही पूरी तरह जीत सकते हैं और न कैथोलिक ही । हाँ, यह समर्पण प्राप्त के शासन और प्राप्त की सम्मति को अवश्य नष्ट कर देगा । यदि राजा को राष्ट्र का प्रधान के रूप में प्रतिष्ठित कर दिया जाता है तो वह कैथोलिकों और प्रोटेस्टेंटों दोनों की निष्ठा का पात्र होगा । इस आन्दोलन के राजनैतिक सिद्धान्तों को तो जॉन बोडॉ (Jean Bodin) के प्रभु सत्ता के सिद्धान्त में एक ऊँचे दार्शनिक अरातल पर प्रकट किया गया था । लेकिन, राजाओं के दैवी अधिकारों का सिद्धान्त इसी प्रकार के विचारों का एक लोको-पयोगी गस्करण था । वह हाब्सबर्ग के प्रांतीयतावाद और कैथोलिकों की पोप-निष्ठा, इन दोनों के खिलाफ एक प्रतिक्रिया के रूप में था । एक के कारण स्वदेश में विद्रोह था और दूसरे के कारण अंधेरीय क्षत्र में दुर्बलता ।

आगे चल कर लोक अधिकार के सिद्धान्त ने दैवी अधिकार के सिद्धान्त का विरोध किया । लोक अधिकार के सिद्धान्त की भाँति ही दैवी अधिकार का सिद्धान्त भी एक अत्यंत प्राचीन और सामान्य रूप में स्वीकृत विचार का सशोधन ही था । वह विचार था—धर्म ही सत्ता का मूल और उसके पीछे वास्तविक बल है । जब से सेंट पॉल ने रोमनों के तरहवें अध्याय की रचना की थी, उस समय से किसी भी ईसाई ने इससे बारे में सदेह नहीं किया था । चूँकि सारी शक्ति ईश्वर की थी, अतः अन्य किसी शासक की अपेक्षा राजा में अधिक देवत्व

के भाव को आरोपित करने की कोई आवश्यकता नहीं थी। यदि शक्ति देवी है, तब भी कुछ विशिष्ट परिस्थितियों में शक्ति के अनुचित प्रयोग का विरोध किया जा सकता है। इनोतिए, सोलहवीं शताब्दी के पक्ष तक इन दो सिद्धान्तों में कि शक्ति ईश्वर से आती है और शक्ति जनता से आती है, कोई अन्तर्गति नहीं मिली गई। ये सिद्धान्त दो कारणों से एक दूसरे के अलग माने जाने लगे। एक—लोक अधिकार का अभिप्राय ही प्रतिरोध करने का अधिकार हो गया। दो—राज्यों के देवी अधिकार का अभिप्राय यह हो गया कि प्रजाजनों की सविनय भाव से अपने शासकों के आदेशों का पालन करना चाहिए। 'राजा ईश्वर के प्रतिनिधि हैं'—प्राचीन काल के इस प्रकार के सूत्रों का जो अपने आप में निरर्थक थे, अब एक नया अर्थ हो गया। धर्म के नाम पर भी बिद्रोह अनुचित है। दूसरे और बान्धव दोनों ने ही अपने धर्मानुयायियों को यह सिद्धांत दी कि वे राजा के आदेशों को विरोध धार्य करें। उन्होंने राजा को विशेष रूप से पावन माना।

राजाओं के देवी अधिकार का सिद्धान्त इन नये रूप में एक सोबीतपूर्ण सिद्धान्त था। इसका कभी दार्शनिक उग से कमबल विवेचन नहीं किया गया। वह उसके योग्य भी नहीं था। लेकिन, यदि किसी राजनैतिक सिद्धान्त का महत्व इस बात से आंका जाय तो उसने समर्थक कितने हैं तो फिर इस सिद्धान्त की अन्य किसी भी राजनैतिक विचार से तुलना की जा सकती है। इसका कारण यह है कि सभी सामाजिक वर्गों और वर्गों के लोग इस सिद्धान्त को निष्ठापूर्वक मानते थे। इस सिद्धान्त के पक्ष में जो दलीलें दी जाती थी, वे मुख्यतः रोमनों के तैरहें अध्याय पर आधारित थीं। इस अध्याय के तर्कों को न जाने कितनी बार दुहराया जा चुका था। सोलहवीं शताब्दी में इन दलीलों को बल प्राप्त होने का कारण यह था कि साम्प्रदायिक दलबन्दी में फूट और अस्थिरता के खतरे थे। यह डर था कि कहीं पादरी लोग, कात्थनिक या जेमुएट, लौकिक शासन पर अधिकार न कर लें। साथ ही, राष्ट्रीय स्वतन्त्रता और एकता की भावना ने भी राजाओं के देवी अधिकार के सिद्धान्त के विकास में योग दिया। जनता के लिए यह सिद्धान्त दैवशक्ति का केन्द्र बन गया। इस सिद्धान्त के माध्यम से नागरिक कर्तव्य की भावना ने धार्मिक आधार ग्रहण किया। बौद्धिक दृष्टि से यह सिद्धान्त बड़ा दुर्लभ था। इसके कुछ योग्य प्रतिपादकों ने विरोधी सिद्धान्त, कि राजनैतिक शक्ति जनता में निवास करती है, की सक्रिय आलोचना की। यह आलोचना कभी कभी निष्प्रभाव भी नहीं होती थी।

देवी अधिकार के सिद्धान्त में वास्तविक कठिनाई यह नहीं थी कि वह धार्मिक सिद्धान्त था—उसने जिस सिद्धान्त का विरोध किया था वह उससे अधिक धार्मिक सिद्धान्त नहीं था। इसमें वास्तविक कठिनाई यह थी कि राजा की शक्ति को विधिसम्मत मान लिया गया था। यह बात कुछ समय में नहीं आती थी और इसका समर्थन भी नहीं हो सकता था। राजा के ऊपर देवी सत्ता का आरोप करना

1. विलियम शकले ने जो खोज की लेकिन लम्बे समय में प्राप्त में रह रहा था, अपने *De regno et regali potestate* (1600) अध्याय में देवी अधिकार के सिद्धान्त का मजबूत धार्मिक विचार से निरूपण किया था।

प्राक्प्रवर्णन या और इस दान को विवेक के द्वारा नहीं, प्रत्युत विस्वासा के द्वारा ही स्वीकार किया जा सकता था। जेम्स प्रथम का कहना था कि राजा या यह एव रहस्य है जिसके बारे में दार्शनिक प्रयत्न सिधिवेत्ता जांच-पड़ताल नहीं कर सकते। इसलिए, जब घर्मशास्त्रों के उदराल राजनैतिक वाद विवाद के माध्य रूप न रहे, तब यह सिद्धान्त भी जीवित न रह सका। इस दृष्टि से यह सिद्धान्त राजनैतिक सविदा के सिद्धान्त से भिन्न था। यद्यपि राजनैतिक सविदा का सिद्धान्त भी शुरू में पारमिष था, लेकिन उसे हम रूप में प्रकट किया जा सकता था कि कोई भी युद्धवादी उसे स्वीकार करता। इसीलिए, यह सिद्धान्त राजनैतिक दायित्व का दार्शनिक विस्लेषण कर सकता था।

जहाँ तक राजा की वैधता की प्राकृतिक प्रक्रिया के रूप में प्रकट किया जाता था, उस सीमा तक इसका अभिप्राय यह होता था कि राजा की सत्ति आनुवंशिक है। इसका आधार सम्भवतः यह रहा हो कि ईश्वर की पसन्द जन्म के रूप में प्रकट होती है। इसके आधार पर यह तर्क प्रस्तुत किया जाने लगा, जो अधिक विद्वत्सज्जन नहीं था, कि राजनैतिक दक्षिण और पिता की प्राकृतिक सत्ता के बीच साहचर्य होता है। जिस प्रकार बच्चों को अपने माता पिता के प्रति श्रद्धा रखनी चाहिए उसी प्रकार प्रजाजनों को अपने राजा के प्रति आदर भक्त रखना चाहिए। इस सादृश्य का मजाक बनाया जा सकता था और जॉन लॉक (John Locke) ने उसका मजाक बनाया भी। यद्यपि यह सादृश्य काफी पुराना था, लेकिन इस पर किसी का भरोसा नहीं था। सादृश्य के मजाक, राजकीय वैधता का सिद्धान्त पक्ष-परम्परा के नियम पर आधारित था। यद्यपि जन्म और वंश के तथ्य 'प्राकृतिक' अवश्य हैं, लेकिन भूमि और लक्षिक के उत्तराधिकार के नियम विभिन्न देशों में भिन्न भिन्न हैं। प्रायः में उत्तराधिकार सम्बन्धी नियम के अनुसार महिलाओं को राजपद नहीं मिलता था, लेकिन पुरुषों को मिल जाता था। इसका अभिप्राय यह होता था कि राजा विभिन्न देशों की सर्वधानिक प्रथाओं के अनुसार ही शासन करने के दायी अधिकार की पट्टि उदल सकता था।

यह नैतिक सिद्धान्त कि यदि शासन विधायी हो, तब भी विद्रोह उचित नहीं है, प्राकृतिक दायी अधिकार के सिद्धान्त का एक सामान्य भाग था। लेकिन, इसने दो प्रत्यापनाओं के बीच, जो नर्तक स्वतन्त्र मानते गई थी, किसी तक-सम्मत सम्बन्ध की स्थापना नहीं की। निष्प्रिय आशापासन का समर्थन उन उपयोगितावादी आधारों पर किया जाता था जिनका दायी अधिकार से कोई सम्बन्ध नहीं था। आशापासन के महत्त्व को प्रकट करने के लिए यह कहना काफी था कि यदि प्रजाजन राजा के अधीन नहीं रहेंगे, तो समाज में अराजकता पैदा हो सकती है। विलियम बार्कले (William Barclay) जैसे कुछ लेखक यह मानने के लिए तैयार थे कि यदि राजा कोई बहुत अशुभ काम करता है, उदाहरण के लिए, वह राज्य को ही नष्ट करने का प्रयास करता है, तो उसे अवदस्य किया जा सकता है। लेकिन यह स्थिति अपवादस्वरूप ही थी। सामान्य रूप से दायी अधिकार का अभिप्राय यह था कि

प्रजाजनों को पूर्ण रूप से राजा की आज्ञा का पालन करना चाहिए। हाँ, कुछ बातें ही अनुचित परिस्थितियों की बात असंगत हैं।

निष्क्रिय आशापालन के कर्तव्य का यह अभिप्राय नहीं था कि राजा पूर्ण तरह से अनुत्तरदायी था और वह जो चाहता, उसे कर सकता था। सामान्यतः यह कहा जाता था कि चूंकि राजा की स्थिति अन्य व्यक्तियों से ऊँची है, अतः वह अधिक उत्तरदायी है। ईश्वर की विधि और प्रकृति की विधि उसके ऊपर लागू होती थी। राजा को देव की विधि का सम्मान करना चाहिए, यह भी सामान्य रूप से स्वीकार किया जाता था लेकिन, राजा का यह दावित्व ईश्वर के प्रति था। राजा को मानवी न्याय के अधीन नहीं रखा जा सकता था। विधि की प्रशिक्षण का इस पर कोई असर नहीं पड़ता था। यदि राजा ग़राब है, तो इसका निपटारा ईश्वर ही कर सकता है, मनुष्य की कोई समस्या इसका निपटारा नहीं कर सकती। विधि का अधिष्ठान राजा का हृदय है। आगे चलकर जब राजा और गतिनिधि के बीच के बीच मर्यादात्मक सट्टाई हुई तब दोनों अधिकार और लोक या मण्डीय अधिकार के बीच यह मुख्य राजनीतिक प्रश्न बन गया।

जेम्स प्रथम

(James I)

यद्यपि देवी अधिकार का आधुनिक रूप मान में पैदा हुआ था, लेकिन इसी समय स्काटलैंड में भी उसके दर्शन हुए। यहाँ इन सिद्धान्त की व्याख्या स्वयं राजा ने ही की थी। यह राजा आगे चलकर जेम्स प्रथम के नाम से विद्वान हुआ। उसने अपने सिद्धान्त का प्रतिपादन *Treatise of Free Monarchies* नामक ग्रन्थ में किया था। यह ग्रन्थ १५६८ में प्रकाशित हुआ था। जेम्स के परिवार का स्काटलैंड के काल्विनिस्टों से सम्बन्ध रहा था। जेम्स को अपनी जबानी में खुद भी उनके मुगलना पड़ा था। जेम्स ने उन समस्त विवादपूर्ण रचनाओं का भी अध्ययन किया था, जो प्राम में धार्मिक युद्धों के जमाने में लिखी गई थी। *Treatise of Free Monarchies* ग्रन्थ पर इन सब अनुभवों की छाप है। 'स्वतन्त्र राजतन्त्र (Free Monarchies)' से जेम्स प्रथम का आशय वह राजकीय शासन है जो सब तरह से स्वतन्त्र हो, विदेशी शक्तों से भी और अन्दर के सामन्तों से भी। स्टुअर्ट्स वंश का स्काटलैंड के कुलीनों से काफी लम्बे समय से संघर्ष चलता आ रहा था। कुछ समय पूर्व जेम्स का और उनकी माँ का प्रेसबिटेरियनो ने अपमान किया था। इससे स्पष्ट हो जाता है कि जेम्स स्वतन्त्र राजतन्त्र की अवस्था को कितना महत्व देता था। जेम्स ने एक बार कहा था "स्काटलैंड की प्रेसबिटेरी राजतन्त्र से उसी भाँति सहमत होती है जैसे ईश्वर और शीतान आपस में सहमत होते हैं।" स्वतन्त्र राजतन्त्र का मुख्य तत्त्व यह है कि उसे अपने प्रजाजनों के ऊपर सर्वोच्च वैधिक शक्ति प्राप्त होनी चाहिए।

इसीलिए, जेम्स ने लिखा था, "राजा यून्को पर ईश्वर की सजीव प्रतिमाएँ हैं।"

"राजतन्त्र यून्को पर सबसे गहलपूर्ण बसु है। राजा यून्की पर ईश्वर की प्रतिमिति हैं। ये ईश्वर के निहामन पर बैठते हैं और स्वयं ईश्वर को उन्हें देवता कहता है।"

राजा का प्रजा ने भाव यही सम्बन्ध है जो पिता का पुत्रों के साथ भ्रष्टाचार का शरीर के साथ होता है। राजा के बिना नागरिक समाज की कोई गति नहीं है। राजा के बिना समाज बुद्धिहीन भौंड' मान है। उसके अभाव में समाज किसी विधि का निर्माण नहीं कर सकता। विधियों का निर्माण राजा ही करता है। राजा को यह शक्ति ईश्वर की ओर से मिली होती है। इसलिए प्रजा के सामने केवल दो ही विकल्प हैं—या तो वह राजा की अविश्वसनीयता स्वीकार करे और या पूर्ण भ्राज्यता का सामना करे। जेम्स ने इन सिद्धान्त को स्काटलैंड के ऊपर लागू करते हुए कहा था कि राजा उस समय भी थे जब कि विभिन्न सामाजिक वर्गों का अस्तित्व नहीं था, सगंधों के अधिवेशन नहीं होते थे और विधियों का निर्माण नहीं किया जाता था। सम्पत्ति भी राजा के अनुदान के आधार पर टिकी हुई थी।

"इन कारणों से यह निश्चित निष्कर्ष निकलता है कि राजा की विधियों के रचयिता और निर्माता थे। विधियों ने राजा का गिरावट नहीं किया।"

इन दावों का समर्थन इतिहास के आधार पर किया गया। इसका अभिप्राय यह है कि मूलतः राजा की शक्ति विजय के अधिकार पर आधारित थी।

जहाँ राजा का अधिकार एक बार प्रतिष्ठित हो जाता है वह उत्तराधिकार के द्वारा उसके उत्तराधिकारियों को प्राप्त होता रहता है। विधिसम्मत उत्तराधिकारी को उत्तराधिकार न देना सर्वत्र अनुचित होता है। चूंकि जेम्स का स्काटलैंड और इंग्लैंड के सिद्धान्त पर अधिकार शुद्ध रूप से मानवशक्ति था, अतः जेम्स के लिए इस सिद्धान्त पर आग्रह करना स्वाभाविक था। यह सिद्धान्त सामंती विधि पर आधारित था और इसके अनुसार उत्तराधिकारी का अधिकार अविच्छेद्य तथा निश्चित होता है। राजतन्त्र के अन्दर मुख्य वैधानिक बात सिर्फ यह है कि प्रवर्तनीय वंश राजा की वंश सत्ता को राज्याधिकार प्राप्त होना चाहिए। इंग्लैंड के गृहयुद्ध के स्टुअर्ट परिवार ने इसी सिद्धान्त को अपनाया। उपयोगिता के कोई भी विचार वंश मानवशक्ति दावे को रद्द नहीं कर सकते। कोई सफल क्रान्ति भी इसे अस्वीकार नहीं कर सकती। और अस्वीकार करने की कोई विधि भी वंश उत्तराधिकारी के खिलाफ नहीं जाती। सजोष में, राजा एक अति मानवी सत्ता है। उसके गुणों की न व्याख्या की जा सकती है और न उन पर बैठस हो की जा सकती है। १६२६ में जेम्स ने स्टार चैम्बर के अपने न्यायाधीशों से कहा था।

“राजा की शक्ति के रहस्य से अनभिज्ञ लोगों पर दस्त करना विधिमत नहीं है। जिन करने का अभिप्राय उनका दुर्बलता को प्रकट करना और उनके प्रति रखे जाने वाले सम्मान सम्मान भाव को नष्ट करना होता। राजा ईश्वर के सिंहासन पर बैठता है।”

जेम्स हमेशा ही यह मानता था कि वह उच्चतम मात्रा में उत्तरदायी था। लेकिन, वह अपने प्रजाजनों के प्रति नहीं, प्रत्युत ईश्वर के प्रति उत्तरदायी था। जेम्स का कहना था कि समस्त साधारण मानसों में राजा की देश की विधि का उत्तम भाँति सम्मान करना चाहिए जिन भाँति वह अपने प्रजाजनों से करने सम्मान की आशा रखता है। लेकिन, यह राजा की ऐच्छिक मचीनता है जिसे वतदूरेक सच नहीं किया जा सकता।

सकटापन्न विद्रुह के विरुद्ध राष्ट्रीय स्वायत्त के समर्थक के रूप में देवी अधिकार के सिद्धान्त का वास्तविक स्वरूप इस तथ्य से प्रकट हो जाता है कि वह द्यूडर काल में इंग्लैंड में बहुत कम प्रचलित रहा था। यद्यपि इंग्लैंड में काल्विनिस्टों और एंग्लिकनों के बीच राष्ट्रीय चर्च में राजा की सर्वोच्चता के मौखिक के बारे में मतभेद अवश्य बने रहे लेकिन एलिजाबेथ की मृत्यु के पहले ऐसा कोई प्रसर नहीं आया था जब कि राज्य की मान्यता शान्ति और व्यवस्था की सतत परीक्षा हो। सोलहवीं शताब्दी में इंग्लैंड के काल्विनिस्टों ने फ्रांस और स्कॉटलैंड के काल्विनिस्टों की भाँति किसी राजतन्त्र विरोधी दर्शन को ग्रहण नहीं किया। दूसरी ओर, एंग्लिकनों का भी ऐसा कोई विशेष प्रयोजन नहीं था जिससे कि वे निष्क्रिय आशापालन के सिद्धान्त द्वारा राजा के अनुज्ञाधीन अधिकार का समर्थन करते। फ्रांस की परेड सभाओं ने लोगों को यह अच्छी तरह सिखा दिया था कि निष्क्रिय आशापालन करना उपयोगिता की दृष्टि से उचित है। वास्तविक स्थिरता और द्यूडर राजाओं की असदिग्ध शक्ति ने देवी अधिकार के सिद्धान्त को अनावश्यक कर दिया था। सत्रहवीं शताब्दी में स्थिति बदल गई। गृहयुद्ध ने यह आवश्यक कर दिया कि जनता के प्रतिरोध के अधिकार का समर्थन किया जाए और राजाओं के देवी अधिकार को चुनौती दी जाए। स्टुअर्ट शासकों का समर्थन करने वाले पादरियों ने राजा के देवी अधिकारों का पक्ष लिया। लेकिन, फ्रांस और इंग्लैंड की स्थिति भूलतः भिन्न थी। इंग्लैंड में राजा की भाँति ही सामान्य विधि के न्यायाधीश और सचद भी राष्ट्रीय भावना के प्रतिनिधि थे। प्रश्न भूत और एकता का नहीं था। प्रश्न यह था कि कौन-सा सर्वप्राथमिक अभिक्ता राष्ट्रीय एकता का वाहक है। इंग्लैंड के राजा में विशेष देवत्व का कोई कारण नहीं दिखाई देता था। वास्तव में इंग्लैंड के राजनैतिक सिद्धान्त में देवी अधिकार के सिद्धान्त का कोई महत्त्व नहीं है।

Selected Bibliography

A History of Political Thought in the Sixteenth Century. By T. W. Allen. London, 1928 Part III.

“The Political Theory of the Huguenots,” By E. Armstrong. In *English Historical Review*, Vol. IV (1889), p. 13

- The French Wars of Religion* By E. Armstrong 2nd ed London 1904
- Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin* By F. A. Arnold Munich, 1934
- "God and the Secular Power" By S. Baldwin In *Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain* Cambridge, Mass., 1936
- "A Huguenot Theory of Politics" By Ernest Barker In *Church, State and Study* London 1930
- Political Liberty* By A. J. Carlyle Oxford 1941
- The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion, with Special Reference to the Thought and Influence of Pierre Furieu* By Guy Howard Dodge New York 1947
- Die Publizistik der Bartholomäusnacht und Mornays Indictio contra tyrannos* By Albert Elkan Heidelberg 1905
- Studies of Political Thought from Gerson to Grotius* By John Neville Figgis Second edition Cambridge, 1923 Chs V and VI
- "Political Thought in the Sixteenth Century" By John Neville Figgis In *The Cambridge Modern History* Vol III (1904), Ch XXII
- The Divine Right of Kings* By John Neville Figgis Second edition Cambridge, 1914
- Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800* By Otto Gierke Trans. by Ernest Barker 2 Vols Cambridge, 1934 (From *Das deutsche Genossenschaftsrecht* Vol IV) Ch I
- The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* Ed. F. J. C. Hearnshaw London 1926 Chs I, IV, and V
- A Defence of Liberty against Tyrants* (Trans. of *Vindiciae contra tyrannos*) Introduction by H. J. Laski London 1924
- The Political Works of James I* Introduction by C. H. McIlwain Cambridge, Mass., 1916
- The Wars of Religion in France 1559-1576* By J. W. Thompson Chicago, 1909
- "The Reformation in France" By Arthur A. Tilley In *The Cambridge Modern History*, Vol II (1903) Ch IX
- Studies in the French Renaissance* By Arthur A. Tilley Cambridge, 1922 Ch XI
- Die Monarchomachen* By R. Troumann, Leipzig, 1895
- Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion* By Georges Weil Paris 1891.
- Franz Suarez* By Karl Werner 2 Vols Regensburg, 1880 Ch XII

जीन बोदाँ (Jean Bodin)

सोलहवीं शताब्दी के अन्तिम चतुर्थांश में फ्रांस में राजनीति के ऊपर जो किताबें लिखी गई थी, उनमें से अधिकांश विवादास्पद टुकड़े थे। इन पुस्तकों में न तो तटस्थता का कोई भाव था और न किसी प्रकार की दार्शनिक मौनिकता ही थी। १५७६ में जीन बोदाँ द्वारा प्रकाशित *Six livres de la république* ही इस काल का एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ था।¹ इस पुस्तक की रचना का तात्कालिक वातावरण शत्रुता का और इसका प्रयोजन राजा की स्थिति को मजबूत करना था। बोदाँ पार्लियामेन्ट से अलग रहा। उसने अपने राजनैतिक विचारों को दार्शनिक आधार पर प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया। यद्यपि उसके विचार विश्रुतलिप्त थे, फिर भी दार्शनिक आधार के कारण उसकी पुस्तक अपने में ही एक वर्ग बन गई। बोदाँ ने रिपब्लिक में आधुनिक राजनीति के लिए वही काम किया जो अरिस्टाटिल ने प्राचीन काल के लिए किया था। यद्यपि हम तुलना में कोई जान नहीं है, फिर भी बोदाँ की पुस्तक उसके समय में काफी प्रसिद्ध हुई और राजनैतिक चिन्तन के इतिहास में सभी विद्वानों ने उसको महत्वपूर्ण स्थान दिया है। उसके महत्व का कारण यह नहीं था कि उसने अरिस्टाटिल की पद्धति को फिर से जीवित करने का प्रयास किया। उसके महत्व का वास्तविक कारण यह था कि उसने प्रभुमता के विचार को धर्मशास्त्र के घेरे से बाहर निकाला। दैवी अधिकार के सिद्धान्त ने इस विचार को धर्मशास्त्र के घेरे में डाल दिया था। बोदाँ ने प्रभुमता का विद्वेग करने के साथ-साथ उसे मर्यादात्मक सिद्धान्त में भी शामिल किया।

धार्मिक सहिष्णुता

रिपब्लिक का दलों के विरोध में राजनीति का समर्थन कहा जा सकता है। यह ग्रैंड मेट्रार्खोन्सू के हत्याकांड के चार वर्ष बाद प्रकाशित हुआ था। इस समय मध्यमार्गी विचारकों का एक वर्ग पैदा हो गया था। इन विचारकों को पोलोटीक कहते थे। पोलोटीक विचारकों का मत था कि केवल राजा ही देश में शासन और व्यवस्था कायम रख सकता है। इसलिए उन्होंने राजा को धार्मिक सम्प्रदायों और राजनैतिक दलों से ऊपर रख कर राष्ट्रीय एकता का केन्द्र बनाने की बातें कीं। बोदाँ की रिपब्लिक इस वर्ग की प्रमुख बौद्धिक रचना है। पोलोटीक विचारण मुख्य रूप से इस बात पर जोर देते थे कि मजबूत सरकार की आवश्यकता

1 बोदाँ ने १५८६ में एक विस्तृत संस्करण प्रकाशित किया। रिचार्ड कोलेज (Richard Knolles) ने १६०६ में इसका अंग्रेजी अनुवाद प्रकाशित किया।

है। व्यवस्था के समय यह जरूरी भी हो जाता है। लेकिन सोलहवीं सदी में पोलोटीक विचारका की स्थिति इसमें ज्यादा महत्वपूर्ण थी। वे उन पहले विचारकों में से थे जिन्होंने एक राज्य में अनेक धर्मों के यह प्रतिस्व को स्वीकार किया। यद्यपि वे शुद्ध धार्मिकतर कैथोलिक थे लेकिन वे सब से पहले राष्ट्रवादी थे। अपने राजनैतिक चिन्तन में वे अपने युग के मंत्र से ठोस राजनैतिक तथ्य को स्वीकार करने के लिए तैयार थे। वह ठोस राजनैतिक तथ्य था ईसाई धर्म का विभाजन अपरिहार्य है और कोई भी एक सम्प्रदाय दूसरे सम्प्रदाय को न तो आदेशित कर सकता है और न उसके ऊपर वक्त का प्रयोग कर सकता है। इसलिए उनकी नीति यह थी कि विभाग से चिन्तना बचाया जा सकता है उस बचा लिया जाए। जिन धार्मिक मतभेदों को समाप्त नहीं किया जा सकता उनकी अनुमति दी जाए और धर्म की एकता के समाप्त हो जाने के बावजूद फ्रांस की राष्ट्रियता को एकता में मूल में बंध रखा जाए। कैथोलिक डी मेडिकी (Catherine de Medici) के शासन में होस्पिटल (L'Hopital) की महत्वपूर्ण भूमिका के समय यही नीति थी। इनकी धर्म के सामान्य काल में जो व्यवस्था बनाया था उसने भी सामान्य रूप से यही नीति थी। यद्यपि यह नीति बड़े बुद्धिमत्तापूर्ण थी लेकिन सार्वभौमता के लोगों को यह अपायित्व लगी थी। पोलोटीक के अनुभवों के बारे में कहना था ये लोग अपनी आराधना की मूर्ति की अपेक्षा अपने राज्य से बंधा अपने धर्म की शान्ति ज्यादा महत्वपूर्ण समझते थे। वे माना राज्य में विभिन्न ईश्वर गठित युद्ध की अपेक्षा ईश्वर-विहीन शांति को ज्यादा महत्वा समझते थे। इस उपपन्न में कुछ गलती भी थी। पोलोटीक विचारक धार्मिक मूर्तिगुण का नीति का रूप में स्वीकार करते थे नैतिक सिद्धांत में सत्य नहीं। वे यह सभी धर्मांतरण नहीं करते थे कि राज्य का धार्मिक संप्रदाय का अधिकार है। न उह एक धर्म के धर्म साधना पर ही कोई सदेह था। लेकिन उन्होंने यह समझ लिया था कि धार्मिक मूर्तिगत विनाशकारी है और वे इस उपपत्तिनाशनी आधार पर इसका खंडन करते थे। सामान्य रूप से बोर्दा इसी धर्म का व्यक्ति था। उनमें अपनी पुस्तक द्वारा धार्मिक गतिविधियों की नीति का समर्थन किया। फ्रांस ही उनमें प्रान्त विग्रहपूर्ण युग की विविध व्यावहारिक समस्याओं के बारे में विवेकसम्मत सभाजन प्रस्तुत किए। लेकिन वह धर्मतरवादी नहीं था। उनकी पुस्तक का मुख्य अर्थस्था और एकता के सिद्धांतों का प्रतिपादन करना था। वे सिद्धांत कि भी मुख्यवर्षित राज्य के आधार होते हैं।

बोर्दा का राजनीति शास्त्र पुराने और नए का अध्ययनजनक सम्मिश्रण था। सोलहवीं शताब्दी के सम्पूर्ण राजनैतिक चिन्तन की यही दशा थी। बोर्दा धार्मिक बने बिना ही मध्ययुगीन नहीं रहा था। वह पेने से बकील था। उसने एकमात्र रोमन विधि की पुस्तकों के अध्ययन के स्थान पर विधि के ऐतिहासिक और तुलनात्मक अध्ययन पर जोर दिया। उसका साधन था कि विविध और राजनीति का अध्ययन केवल इतिहास को ही ध्यान में रखकर नहीं बल्कि भौतिक परिस्थिति जलवायु भूगोल और जाति को भी ध्यान में रखकर करना चाहिए। इस धार्मिक लगने वाले मुझाव के अंदर ही वह भी शामिल था कि पर्यावरण के अंतर्गत नक्षत्रों का प्रभाव

भी शामिल है और ज्योतिष के अध्ययन द्वारा यह देखा जा सकता है कि मनुष्यों ने राज्यों के इतिहास पर क्या-क्या प्रभाव डाला है। जहाँ बोदा धार्मिक सहिष्णुता और उदार तथा प्रबुद्ध प्रशासन का हिमायनी था, वहाँ उसने भूतसिद्धि (sorcery) के ऊपर भी एक पुस्तिका लिखी थी। मंत्रिपट्टे चूड़ियों की खोज और उनके मुद्दे में इस पुस्तिका का प्रयोग कर सकते थे। उसका ऐतिहासिक ज्ञान वहीं तो आलोचनात्मक था और कहीं अविश्वसनीय। जिन लोगों ने अपने धार को सैतान के हाथों बेच दिया था, उनके सैतानी कारनामों के बारे में वह हर तरह की सोक स्पाई स्वीकार करने के लिए तैयार था। वह राष्ट्र की भौतिक और धार्मिक उन्नति करने वाली नीतियों का समर्थक था। उसने एक ऐसी पुस्तक भी लिखी है जो अंधश्रद्धा पर पहली आधुनिक रचना कही जा सकती है। लेकिन, इसके साथ ही उसका यह भी खयाल था कि सम्पूर्ण उदार चूड़ियों और राक्षसों से भरा हुआ है और मनुष्यों का जीवन हर मोड़ पर उनके कार्यों पर निर्भर है। बोदा समस्त धार्मिक सम्प्रदायों का इतना सन्तुलित आलोचक था कि कोई व्यक्ति यह नहीं जान पाता था कि वह प्रोटेस्टेंट है या कैथोलिक। कुछ लोगों का तो यहाँ तक सन्देह था कि वह यूसी धर्मवादी मनीस्वरवादी है। लेकिन, फिर भी बोदा अपने स्वभाव और विद्वान् दोनों से धर्मप्राण व्यक्ति था।¹ अंधविश्वास, बुद्धिवाद, रहस्यवाद, उपयोगितावाद और पुष्पवाद (antiquarianism) का सम्मिश्रण था।

उसके राजनीति-दर्शन में भी इसी प्रकार की अव्यवस्था है। उसका अपना विश्वास यह था कि वह एक नई पद्धति का अनुसरण कर रहा है जिसका मूलतत्त्व दर्शन और इतिहास का समन्वय था। उसका कहना था, “जब दर्शन इतिहास द्वारा परिपुष्ट नहीं होता, वह अपने मिथ्यात्व के बीच निष्क्रियता के कारण मर जाता है।” उसने मॅकियावेली की इस भाषा पर आलोचना की कि मॅकियावेली ने दर्शन का निषेध किया है। उसने मॅकियावेली की रचनाओं की धार्मिक प्रवृत्ति का कारण भी यही ठहराया। दूसरी ओर बोदा को प्लेटो और सर यॉनस और की कल्पनावादी राजनीति भी पसंद नहीं थी। बोदा का आदर्श यह रहता था कि वह सामान्य मिथ्यात्वों की परिधि में अनुभव-सापेक्ष विषय-वस्तु पर विचार करे। बोदा हर समस्या पर विवेक की दृष्टि से विचार करना चाहता था। उसने राजनीति सम्बन्धी यह सफलता प्राप्त की थी। यह मानना पड़ता है कि बोदा का दृष्टिकोण अपने युग के अन्य किसी लेखक की अपेक्षा कहीं अधिक व्यापक था। दुर्भाग्यवश, उसकी प्रतिभा इस कार्य के अनुकूल न थी। वह इस बात को नहीं समझ सका कि अपनी ऐतिहासिक

1. बोदा की विधि और इतिहास सम्बन्धी रचना *Methodus ad faciliorem historiarum Cognitionem* (१५६६) है। पूर्वोक्त पर इतिहास की निर्भरता के बारे में उसने एक पुस्तक में और *Republique* के पाँचवें संस्करण में विचार किया है। उनकी अन्धश्रद्धा विषयक रचना *Reponse aux Paradoxes de M. de Malestroict* (१५६८) है। उसने *Republique* के छठे संस्करण के दूसरे और तीसरे अंक में भी अंधश्रद्धा की विवेचना की है। *Demonomanie* (१५८०) उसकी भूतसिद्धि सम्बन्धी रचना है। *Heptaplomeres* नामक रचना धर्म के बारे में है। यह रचना १५५७ में छपी थी।

सामग्री को बिना प्रकार व्यवस्थित करने । रिपब्लिक और सामान्य रूप से उनकी सभी पुस्तकों परसंगठित तथा व्यवस्थित हैं । वे प्रसम्बद्ध हैं और उनमें पुनर्गति की भरमार है । लेकिन, कुछ स्थान पर उसका विषय विवेचन गुणभा दृष्टा है । वह ऐतिहासिक उदाहरणों और भावनों से अपने पाठकों को चपकर म डाल देता है । उसने विविध तथा संस्थापना का विवेचन पाठित्यपूर्ण रूप से किया है । बोर्दा की मृत्यु के एक शताब्दी बाद ही उनकी रचनाएँ उपलब्ध हो गईं, इसका कारण यह था कि वे बने बोमिल और गोरस थीं । बोर्दा में साहित्यिकता बिलकुल नहीं थी । उनकी मुख्य शक्ति यह थी कि वह परिभाषा बना सकता था, और दार्शनिक व्यवस्था का निर्माण कर सकता था । लेकिन कुल मिला कर इतिहास और संस्थाओं के संचालन की प्रगतिष्टि होते हुए भी वह एक दार्शनिक इतिहासकार होने की अपेक्षा पुराणवादी ही अधिक था ।

राज्य और परिवार

(The State and the Family)

बोर्दा ने रिपब्लिक की यह व्यवस्था भरस्तू त ग्रहण की है । रिपब्लिक की रूपरेखा में अनेक विधाय हैं । बोर्दा ने सबसे पहले राज्य के उद्देश्य पर और फिर परिवार के ऊपर विचार किया । इसके साथ ही उसने विवाह, पिता पुत्र सम्बन्ध, व्यक्तिगत सम्पत्ति और दासता आदि पर भी विचार किया । ये सभी चीजें परिवार के ही विभिन्न पहलू हैं । लेकिन, पुस्तक के आरम्भिक भाग में व्यवस्थित राजनीति दर्शन के निर्माण के बारे में उसने दुर्वसता प्रकट हो जाती है । राज्य के उद्देश्य के सम्बन्ध में उसका कोई स्पष्ट सिद्धान्त नहीं था । उसने राज्य की परिभाषा करते हुए कहा है कि वह, "प्रभुत्व के सहित अनेक परिवारों का और उनकी समान सम्पत्ति का विधितगत वासन" है । 'विधितगत' का अर्थ न्यायपूर्ण होना अथवा प्राकृतिक विधि के अनुरूप होना है । यह शब्द राज्य को बाहुओं के गिरोह जैसे प्रबंध मगठन से पृथक् करता है । लेकिन यह लक्ष्य क्या है, जो प्रभुत्व के अनेक प्रजापतों के लिए प्राप्त करे, इस बारे में बोर्दा ने कुछ स्पष्ट नहीं कहा है । उसने देखा कि यहाँ भरस्तू उचित मार्गदर्शन नहीं करता । नगर राज्य के जो सक्षम थे वे आधुनिक राज्य के लक्ष्य नहीं हो सकते । इसलिए, उसने कहा कि नागरिक की प्रसन्नता या हित कोई व्यावहारिक लक्ष्य नहीं है । लेकिन, वह इस बात के लिए भी तय्यार नहीं था कि राज्य का उद्देश्य केवल भीतिव और उपयोगितावादी उद्देश्यों तक ही सीमित रहे; राज्य का उद्देश्य केवल शान्ति की स्थापना और सम्पत्ति की सुरक्षा ही रहे । राज्य का एक शरीर और एक आत्मा होती है । भाषा की स्थिति अधिक ऊँची है यद्यपि शरीर की सात्विक भावस्थितियों अधिक महत्वपूर्ण होती हैं । वास्तव में, बोर्दा ने राज्य के इन उच्चतर उद्देश्यों का अभी कोई विवरण नहीं दिया । परिणामतः, उसके दर्शन में एक बड़ी त्रुटि रह जाती है । वह इस बात की ठीक से व्याख्या नहीं कर पाता कि नागरिक प्रभु की भाषा का क्यों पालन करे ।

बोर्दा का परिवार-सिद्धान्त उसकी कृति का एक विशिष्ट भाग है । लेकिन, इस सिद्धान्त की प्रभुत्व के सिद्धान्त के साथ संयुक्त करना मुश्किल है । वह परिवार

को जिसमें पिता, माता, बच्चे, भोर नौकर होने हैं तथा जिसकी समान समृद्धि होती है, ऐसा सहज समुदाय मानना है जिससे अन्य सब समुदाय पैदा होते हैं। रोमनों का सिद्धान्त था कि राज्य का क्षेत्राधिकार घर के द्वार पर एक जाता है। बोर्दा इस सिद्धान्त को फिर से जीवित करना चाहता था। उसका विचार परिवार के मुखिया को अपने अधिकारों के ऊपर चरम शक्तियाँ देना था। इन शक्तियों के अन्तर्गत परिवार की सम्पत्ति तथा परिवार के सदस्यों के जीवन पर पूर्ण नियन्त्रण शामिल था। बोर्दा ने दानता के अधिकार और उनकी उपयोगिता का भी जोरदार खंडन किया। परिवार एक स्वाभाविक इकाई है जिसमें व्यक्तिगत सम्पत्ति का अधिकार निहित है। उम्र तथा अन्य समुदाय परिवार से ही पैदा होते हैं। उसने राज्य को परिवारों का समूह कहा है। जब परिवार का मुखिया घर से बाहर निकलकर दूसरे परिवारों के मुखियाओं के साथ मिलकर कार्य करना है, तब वह नागरिक बन जाता है। नागरिक प्रतिरक्षा और सांस्परिक लाभों के लिए परिवारों के अनेक सभ विभिन्न प्रकार के गाँव, नगर और निगम आदि बन जाते हैं। जब ये एक प्रभुसत्ता द्वारा संयुक्त होते हैं, तब राज्य या निर्माण होता है। बोर्दा का विचार था कि राज्य के निर्माण में कहीं न कहीं शक्ति का हाथ अवश्य रहना है यद्यपि प्रभुसत्ता अथवा विभिन्नगत शासन का अधिकार केवल शक्ति के आधार पर ही सिद्ध नहीं किया जा सकता।

राज्य के निर्माण के सम्बन्ध में बोर्दा का तर्क तो समझ में नहीं आता, हाँ उसका उद्देश्य समझा जा सकता है। बोर्दा की प्रकृति कुछ प्यूरिटनवादी थी। परिवार के मुखिया की शक्ति का अभिप्राय सामाजिक सुद्धि का एक साधन था। इसने भी अधिक महत्त्वपूर्ण यह था कि बोर्दा व्यक्तिगत सम्पत्ति के अधिकार की रक्षा करना चाहता था। बोर्दा ने साम्यवाद की, प्लेटो और मोर के सैद्धांतिक साम्यवाद की तथा एनाबापतिस्तों के व्यावहारिक साम्यवाद की बार-बार कठोर आलोचना की है। बोर्दा का विचार था कि सम्पत्ति परिवार का गुरु है। परिवार का क्षेत्र व्यक्तिगत है, राज्य का सार्वजनिक अथवा समान। इसलिए, उसने राज्य और परिवार को एक दूसरे से अलग रखने का प्रयास किया। उसका विचार था कि प्रभुसत्ता स्वामित्व से भिन्न वस्तु है। सामक सार्वजनिक क्षेत्र का स्वत्वाधिकारी नहीं है और वह उसके टुकड़े नहीं कर सकता। सम्पत्ति पर परिवार का अधिकार होता है, प्रभुसत्ता पर शासन और उसके मजिस्ट्रेटों का। सिद्धान्त का जिस रूप में विकास होना है, उसके अनुसार परिवार में अन्तर्निहित सम्पत्ति का अधिकार प्रभु की शक्ति के ऊपरभी निश्चित जोमा आरोपित कर देता है। दुर्भाग्यवश, यह सिद्धान्त बड़ा अस्पष्ट है और यह समझ में नहीं आता कि परिवार का अनुत्तपनीय अधिकार किस चीज पर आधारित है। निता की शक्ति के सम्बन्ध में बोर्दा का तर्क मुख्य रूप से सर्वाधिकारवादी था। उसने अपने तर्क के समर्थन में धर्मशास्त्रों और रोमन विधि से उदाहरण दिए थे। रोम शासकों में उसने केवल अरस्तू का अनुसरण किया है और कहा है कि मनुष्य विवेकपूर्ण होते हैं जबकि स्त्रियाँ उद्दण्डनीय होती हैं और बच्चे अपरिपक्व। बोर्दा ने यह स्वीकार किया है कि सम्पत्ति का अधिकार प्राकृतिक विधि में निहित है। निता किसी प्रतिशयोक्ति के यह कहा जा सकता है कि बोर्दा सम्पत्ति के अधिकार को

प्राकृतिक अधिकार बना देता है, कुछ-कुछ लॉक ने इस पर। उनमें और लॉक ने यह भी है कि उनमें सम्पत्ति का अधिकार परिवार को दिया है जबकि लॉक ने यह अधिकार व्यक्ति को दिया है। लेकिन लॉक की दृष्टि से यह बात बड़ी उत्तमन भरी है कि बोर्दा एक ओर तो राज्य की निरन्तर अस्तित्व को स्वीकार करता है और दूसरी ओर परिवार के एक अविच्छेद्य अधिकार को मान्यता देता है।

यदि बोर्दा का उद्देश्य यह था कि वह प्रभु की राजनीतिक शक्ति और परिवारों के प्रधानों के व्यक्तिगत अधिकारों और शक्तियों के बीच भेद स्थापित करता, तो उसे मानवता से यह देना चाहिए था कि परिवारों में स्वतः प्रेरित समुदाय किस प्रकार धीरे-धीरे राज्य का रूप धारण करते हैं। परिवारों के इन स्वतः प्रेरित समुदायों में प्रभुमत्ता नहीं होनी लेकिन राज्य में प्रभुमत्ता होनी है। सनाई यह है कि बोर्दा के पास इस परिवर्तन का कोई स्पष्ट सिद्धान्त उगी प्रकार नहीं था जिस प्रकार कि उनके पास राज्य के उद्देश्य के बारे में कोई स्पष्ट सिद्धान्त नहीं था। बोर्दा का विचार था कि परिवार और गाँव या सहर जैसे परिवारों के समुदायों के मूल में तीन-चार कारण रहते हैं—वामश्रुति, बच्चों की देखभाल, प्रशिक्षण, सामाजिक व्यवहार। सामान्य रूप से उसका विचार था कि राज्य की उत्पत्ति विजय के फल-स्वरूप हुई है लेकिन वह यह नहीं मानता था कि बल का समर्थन किया जा सकता है या वह राज्य की स्थापना के परभाव उसका मुख्य गुण घट जाता है। अधिक बल बाहुलों के गिरोह की रचना कर सकता है, वह राज्य का निर्माण नहीं कर सकता। "परिवार अपना अन्तर्गत समुदायों से अनुपम की बहुत-सी आवश्यकताएँ पूरी हो जाती हैं। तब फिर राज्य की क्या आवश्यकता है? राज्य प्रभु की आज्ञा का क्यों पालन करे? परिवारों के समुदाय राज्य का रूप कैसे धारण करते हैं?" बोर्दा ने इन प्रश्नों पर कोई प्रकाश नहीं डाला। बोर्दा के राजनीति दर्शन में जो बात स्पष्ट है, वह यह है कि एक बुद्धवस्थित राज्य का उस समय तक निर्माण नहीं हो सकता जब तक कि प्रभु-शक्ति को मान्यता नहीं दी जाती और इस राज्य की इकाइयाँ परिवार होते हैं। बोर्दा के सिद्धान्त में यह एक बड़ी त्रुटि रह जाती है। उसने प्रभु-मत्ता के सिद्धान्त की परिभाषा अवश्य दी है, लेकिन वह अस्तित्व की सन्तोषजनक व्याख्या नहीं दे पाया है। वैकी अधिकार के सिद्धान्त के अनुसार ईश्वरीय आदेश ही राजा की शक्ति का आधार था। बोर्दा ने इस आधार को तो नष्ट कर दिया, लेकिन उसने इसके स्थान पर कोई प्राकृतिक स्पष्टीकरण नहीं दिया।

प्रभुमत्ता

(Sovereignty)

यह सामान्य रूप से स्वीकार किया जाना है कि बोर्दा के राजनीति दर्शन का सन्तो गहनपूर्ण भाग उसका प्रभुमत्ता सम्बन्धी सिद्धान्त है। उसके विचार से प्रभु-मत्ता ही वह विचारजक रेखा है जो राज्य की अन्य परिवारों से पृथक् करती है। तदनुसार ही, उसने नागरिकता को प्रभु के प्रति अधीनता बताया है। राज्य की परिभाषा में दो ही बातें मुख्य हैं—प्रभु और प्रजा। इस दृष्टिकोण के कारण सामा-

जिक, नैतिक और धार्मिक सम्बन्ध राजनैतिक सिद्धान्त के क्षेत्र से बाहर हो रहे हैं। बोदाँ या कहना है कि नागरिक एक समान प्रभु की अधीनता में तो होते ही हैं। इसके अनिश्चित भी उनके बीच अनेक प्रकार के सम्बन्ध हो सकते हैं। लेकिन, उन्हें नागरिक बनाना वास्तव प्रभु के प्रति उनकी अधीनता है। उनकी भाषा और धर्म एक-सा हो भी सकता है और नहीं भी। नागरिकों के विभिन्न समुदायों की अलग अलग विधियाँ और स्थानीय आचार हो सकते हैं। प्रभु इन सबको स्वीकार करना है। विदेशी नागरिकों को भी कुछ मान्य विशेषाधिकार और विमुक्ति दी जा सकती है। निगम सत्ता कुछ विविष्ट उद्देश्यों के लिए अपने नियम बना सकती है और उन्हें लागू कर सकती है। इस प्रकार के समुदाय को, जहाँ विधि, भाषा, धर्म और रुढ़ि मिलते-जुलते हों, बोदाँ ने सिटे (cite') नाम दिया है। यह शब्द स्कूल रूप से राष्ट्र शब्द का भाव देता है। इसमें राजनैतिक सम्बन्ध का नहीं, प्रत्युत सामाजिक सभ्यता का भाव प्रधान है। सिटे रिपब्लिक नहीं है। राज्य का निर्माण तो उन्नीसवीं सदी में हुआ है जब नागरिक विनी एक समान प्रभु के अधीन होते हैं। बोदाँ के अपने समय की राजनैतिक समस्याओं से इस संकल्पना का क्या सम्बन्ध था, यह बात बिल्कुल स्पष्ट है। वह पोलीटोको के ढंग से इस बात का आग्रह करता है कि राजनैतिक सम्बन्ध धर्म निर्भर हो सकता है चाहे राजनैतिक समाज में धर्म के भेद हों और स्थानीय, परम्परागत और वर्गगत विमुक्तियाँ कायम रहें। राजनैतिक समाज का अनिवार्य लक्षण समान प्रभु का अस्तित्व है।

बोदाँ का अग्रणी चरण प्रभुसत्ता की परिभाषा करना था। उन्होंने लिखा है कि, "प्रभुसत्ता नागरिकों और प्रजाजनों के ऊपर विधि द्वारा अमर्यादित सर्वोच्च शक्ति है।" बोदाँ ने प्रभुसत्ता की संकल्पना का विस्तार भी किया है। वह शाब्दिक है। वह उन शक्तियों से भिन्न है जो केवल कुछ समय के लिए ही होती हैं। यह किसी को अमर्यादित नहीं की जाती, यदि की जाती है, तो इसके ऊपर कोई बन्धन नहीं रहता। प्रभुसत्ता को खण्डित नहीं किया जा सकता। यदि कोई व्यक्ति इसका बहुत दिनों तक उपयोग करता है, तो उसका इस पर अधिकार नहीं हो जाता। उसके ऊपर विधि की कोई मर्यादा नहीं है क्योंकि प्रभु स्वयं विधि का स्रोत होता है। प्रभु अपने को या अपने उत्तराधिकारियों को बाध नहीं सकता। वह वैधानिक रीति से अपने प्रजाजनों के प्रति उत्तरदायी भी नहीं ठहराया जा सकता। तथापि, बोदाँ इस बात को मानता था कि प्रभु ईश्वर के प्रति उत्तरदायी होता है और वह प्राकृतिक विधि के अधीन रहता है। प्रभु का आदेश ही देश की विधि होती है और इसलिए आदेश देने की शक्ति पर किसी प्रकार का अंकुश लगाना विधि से बाहर की चीज है। प्रभुसत्ता का प्राथमिक लक्षण नागरिकों को सामूहिक रीति से और अलग अलग, किसी बड़े, बराबर अथवा छोटे की स्वीकृति के बिना विधियाँ देने की शक्ति है। प्रभु को अन्य सभी शक्तियाँ—युद्ध और शान्ति की घोषणा करना, मजिस्ट्रेटों को अधिकारभक्त करना, अन्तिम न्यायालय के रूप में कार्य करना, न्यायदान देना, सिक्का डालना और कर लगाना राज्य का वैधानिक प्रधान होने के कारण प्राप्त होती हैं। बोदाँ के अनुसार प्रभु का परम्परागत अथवा रुढ़िगत विधि पर भी अधि-

कार होता है। प्रभु परम्परागत विधि को बने रहने की अनुमति देकर उसे स्वीकार करता है। बोर्दा का कहना है कि अधिनियमन रुढ़ि को बदल सकता है लेकिन रुढ़ि अधिनियमन को नहीं बदल सकती।

प्रभु, यह स्पष्ट है कि बोर्दा ने वास्तविक राज्य का लक्षण यह माना है कि उसका एकीकृत बंधानिव प्रधान होना चाहिए। बोर्दा ने इस लक्षण को शासन-प्रणालियों के प्राचीन सिद्धान्तों के ऊपर लागू किया है। बोर्दा का मत है कि ऐसे प्रत्येक राज्य में जिसे श्रमजीवता का अभाव नहीं बनना है और जिसे 'मुख्यवस्थित राज्य' बने रहना है, सत्ता का कोई न कोई अधिभाज्य स्तर अवश्य रहना चाहिए। इसलिए, विभिन्न शासन-प्रणालियों के भेद का आधार यही हो सकता है कि उनमें प्रभुसत्ता का अधिष्ठान कहाँ है। राज्य ने कोई प्रकार नहीं छोड़ा, हाँ शासन के प्रकार हो रहे हैं। राजतन्त्र में प्रभुसत्ता राजा में रहती है। इसलिए, उसमें धर्म-उपराधों का काम केवल राजा की परामर्श देना है। इंग्लैंड और फ्रांस में यही स्थिति थी। राजाओं के लिए यह हितकारी है कि वे अपने परामर्शदाताओं से सलाह लें लेकिन वे उनके परामर्श को स्वीकार करने के लिए बाध्य नहीं हैं। यदि राजा अपने कुलीनों के परामर्श को मानने के लिए बाध्य हो, तो फिर प्रभुसत्ता उनमें होगी और यह शासन कुलीनतन्त्रात्मक होगा। बोर्दा का कहना है कि उनके समय में साम्राज्य की यही दशा थी। यदि निर्णय और पुनर्विलोकन की अन्तिम शक्ति किसी लोक सभा में होती है, तो वह लोकतन्त्रात्मक शासन होता है। सक्षम वे, विभिन्न राज्य जैसी कोई चीज नहीं है। या तो अधिभाजित प्रभु शक्ति नहीं होती और उस अवस्था में मुख्यवस्थित राज्य भी नहीं होता या यह शक्ति एक स्थान में रहती है, वह स्थान चाहे राजा हो, कुलीन वर्ग हो या जनता हो। बोर्दा ने शासन-प्रणालियों पर जिस दृष्टि से विचार किया है, उसमें राज्य और शासन का स्पष्ट भेद निहित है। राज्य के पास यह प्रभु शक्ति होती है। शासन इस प्रभु शक्ति को लागू करता है। राजा अपनी शक्ति का व्यापक रूप में प्रत्यायोजन कर सकता है और इस प्रकार जनता में प्रिय हो सकता है। इसके विपरीत लोकतन्त्र निरवश दृष्टि से शासन कर सकता है।

बोर्दा ने राज्य के अधीन लोगों के विवेचन में भी प्रभु शक्ति के सिद्धान्त का प्रयोग किया है। राजतन्त्र में सत्ता के वाय परामर्शीय होने चाहिए। इसी प्रकार, मजिस्ट्रेट जिन शक्तियों का प्रयोग करते हैं, वे भी उन्हें राजा द्वारा ही प्राप्ति होती है। पुनः, राज्य में जिनकी निगम सत्ताएँ रहती हैं, धार्मिक सत्ताएँ, स्पृतिस्पर्तिटियाँ और व्यापारिक कम्पनियाँ, वे सब अपनी शक्तियाँ और विशेषाधिकार प्रभु से प्राप्त करती हैं। बोर्दा के समय में इस प्रकार की सत्ताएँ काफी सख्या में थी। इन सत्ताओं के पास अपने निर्देशन की काफी शक्तियाँ भी थी। बोर्दा ने इन सत्ताओं और इनकी शक्तियों के अस्तित्व को स्वयं स्वीकृत मान लिया था। बोर्दा व्यावहारिक विवेचनीकरण की नीति के पक्ष में भी था। उसका आग्रह सिर्फ़ इस बात पर था कि समस्त निगम सत्ताएँ राजा की अनुमति में रहनी हैं और उनकी समस्त शक्तियाँ सिर्फ़ राजा की स्वीकृति में ही प्राप्त होती हैं। रुढ़िगत विधि की भाँति ही निगमों की शक्तियाँ भी राज्य में प्राप्त होती हैं चाहे वे किसी चाटर अथवा संधि पर

आधारित न हो। रिपब्लिक में बोर्दा का मुख्य उद्देश्य यह था कि वह प्राप्त के राजा को सम्पूर्ण राजनैतिक मगटन का प्रधान दिखाना चाहता था। तथापि, उसकी यह इच्छा नहीं थी कि प्राचीन निगमों का विनाश हो जाए। चाहे चाकर प्राप्त की राज्यशक्ति के दिनों में ये निगम नष्ट हो गए। बोर्दा का उद्देश्य यह था कि वह सामन्ती युग के प्रदोषों के विरोध में राजतन्त्र के अधिकारों की रक्षा कर सकता था। बोर्दा ने कुलीन वर्ग के साथ भी एक निगम जैसा ही व्यवहार किया। कुलीन वर्ग भी व्यापारिक कम्पनियों या धार्मिक संस्थाओं की भाँति ही राजा की अनुमति के रहता है।

प्रभुसत्ता की सीमाएँ

(Limitations on Sovereignty)

बोर्दा के प्रभुसत्ता सम्बन्धी सिद्धान्त का उपर्युक्त विवरण उसके सिद्धान्त के केवल उन कुछ अंशों से ही सम्बन्ध रखता है जो स्पष्ट हैं और उल्लेखनीय हैं। लेकिन, उसका सम्पूर्ण सिद्धान्त स्पष्ट नहीं था और उसमें काफी भ्रम है। हमें उसे भी देख लेना चाहिए। सामान्य रूप से बोर्दा के लिए प्रभुसत्ता का अन्तिम विधि की व्याख्या करने और उसे लागू करने का शास्त्र, अन्तिम और अन्तिम अधिकार था। वह किसी भी मुख्यस्थित राज्य के अस्तित्व के लिए इस प्रकार के अधिकार को आवश्यक मानता था। यह अधिकार ही विस्तृत राजनैतिक सत्ता और धार्मिक धार्मिक समाजों के बीच विभाजन देना खोजता है। लेकिन प्रभुसत्ता के जिस प्रयोग को वह उचित समझता था, वह ऐसा अन्तिम नहीं था जैसा कि उसकी परिभाषा से धनित होता है। परिणामस्वरूप उसकी प्रभुसत्ता के ऊपर कुछ प्रतिबन्ध लग जाते हैं जो उसके सिद्धान्त में अध्यवस्था उत्पन्न कर देते हैं। सर्वप्रथम, बोर्दा को इस बात में कोई सन्देह नहीं था कि प्रभु ईश्वर की विधि तथा प्रकृति की विधि से बंधा होता है। यद्यपि बोर्दा ने विधि को प्रभु की इच्छा का कार्य बताया है, लेकिन बोर्दा का यह विचार उदात्त नहीं था कि प्रभु केवल आदेश के द्वारा ही अधिकार का निर्माण कर सकता है। समस्त समामयिकों की भाँति उनके लिए भी प्राकृतिक विधि मानवी विधि से ऊपर है और वह न्याय के कुछ अपरिवर्तनीय मानवी को निर्धारित कर देती है। इस विधि का पालन ही वास्तविक राज्य और कारणरहित के बीच भेद स्थापित करता है। यदि प्रभु प्राकृतिक विधि का उल्लंघन करे, तो उसे नैतिक रीति में उत्तरदायी नहीं ठहराया जा सकता, लेकिन, प्राकृतिक विधि उसने ऊपर कुछ प्रतिबन्ध तो लगा ही देती है। प्राकृतिक विधि के अनुसार यह आवश्यक है कि करारों की रक्षा की जाए और व्यक्तिगत सम्पत्ति का सम्मान किया जाए। प्रभु के करारों का अन्तिम यह हो जाना है कि प्रभु के अपने प्रजापतों के प्रति और दूसरे प्रभुओं के प्रति कुछ राजनैतिक दायित्व हैं जिनमें वह बंधा होता है। बोर्दा का विचार था कि प्रभु इन दायित्वों से बंधा होता है। बोर्दा के लिए यह यदि अतन्त्र नहीं तो मुख्यतः यह था कि वह इन दायित्वों को अपने नैतिक चरित्र पर रखता और उन्हें नैतिक तथा राजनैतिक दायित्व मानता देता। उदाहरण के लिए, यदि प्रभु विधि के अनिवार्य किसी चीज को माना दे, तो

उस अवस्था में मजिस्ट्रेट का क्या कर्तव्य होगा। बोदा को इसमें कोई सन्देह नहीं था कि कुछ ऐसी प्रभावपूर्ण स्थितियाँ हो सकती हैं जिनमें प्रभु की आज्ञा का उल्लंघन आवश्यक हो जाए। बोदा ने इस बात की पूरी कानिश्च की कि ऐसे मामले कम-से-कम रचे जाएँ। फिर भी कुछ-न-कुछ ऐसे मामले जरूर थे और इनके कारण प्रत्यक्षता उत्पन्न होती थी। विधि प्रभु की इच्छा भी है और शादवत न्याय की प्रतिबिम्बित भी। फिर भी दोनों में बीच विरोध हो सकता है।

बोदा के प्रभुमत्ता सम्बन्धी सिद्धान्त में दूसरी परेशानी शास की संबंधानिक विधि के प्रति उसकी निष्ठा के कारण उत्पन्न होती थी। बोदा एक विधिवेत्ता और नीतिवादी था। इसलिए, उसकी स्वाभाविक रुचि संबंधानिक शासन के प्रति थी। वह देश की प्राचीन प्रथाओं और रीति-रिवाजों का भी आदर करता था। अपने समय की वैधानिक विचारधारा के अनुसार उनका भी यह विश्वास था कि कुछ ऐसी चीजें थी जिन्हें प्रात का राजा विधित नहीं कर सकता था। वह न तो उत्तराधिकार के हक को ही बदल सकता था और न राज्य के कुछ भाग को ही स्थानित कर सकता था। फिर भी, उसे विश्वास था कि प्रात का राजा पूरी तरह से प्रभु है और वास्तव में उत्कृष्ट प्रभु का उदाहरण है। बोदा मानता था कि विधियाँ की एक श्रेणी ऐसी है जो प्रभुमत्ता का प्रयोग से ही सम्बन्ध रखती है। इस प्रकार की विधियाँ को स्वयं प्रभु भी नहीं बदल सकता। इन्हें वह साम्राज्यिक विधियाँ (leges imperii) कहता था। उनका मत था कि इन विधियों का अन्त करने में स्वयं प्रभुमत्ता का ही अन्त हो जाएगा। यहाँ भ्रम स्पष्ट है। प्रभु विधि का स्रोत है। इनके साथ ही वह ऐसी कुछ संबंधानिक विधियों के अधीन है जिन्हें वह नहीं बदल सकता।

वस्तुतः, बोदा के सामने दो उद्देश्य थे जो तब के द्वारा नहीं जल्कि परिस्थितियों द्वारा प्राप्त हुए थे। वह राजा की शक्तियों को घटाना और उन्हें दृढ़ करना चाहता था। उस समय की स्थिति में यह जरूरी भी था। लेकिन वह पुराने मरिचकवादी भी था और देश की प्राचीन संस्थाओं की रक्षा करना चाहता था। न तो तात्त्विक आधार पर ही और न ऐतिहासिक आधार पर ही राज्य को राजमुकुट से साद सम्पन्न किया जा सकता था। साम्राज्यिक विधिशास्त्र में मूल में विचार यह था कि राजा का अस्तित्व अथवा राजा की सत्ता राज्य के एक अंग के रूप में ही है, उसके विना नहीं। प्रभुमत्ता की परिभाषा के मूल में विचार यह था कि राजा राज्य का मुख्य विधायी और अविश्वामनिक अंग है। ये दोनों अवधारणाएँ एक-दूसरे के प्रतिद्वन्द्व नहीं हैं। मरिचक, जब से प्रभुमत्ता की सत्त्वत्ता में निहित रूप में भ्रम जानी है, तो फिर भ्रम पैदा होता है। बोदा किसी क्रमबद्ध सिद्धान्त का निर्माण उसी समय कर सकता था जब कि वह यह निश्चय कर लेता कि इनमें से आधारभूत संकल्पना कौनसी है। यदि प्रभुमत्ता का अधिप्राय राजा की सत्तात्वता है, तो राजनीतिक गणराज का अस्तित्व इसी बात पर निर्भर है कि शासक तथा नासितों के बीच सम्बन्ध है। इस अवस्था में राज्य की ऐसी कोई विधियाँ नहीं हो सकती, जिन्हें राजा न बदल सके। जॉड म हॉब्स (Hobbes) ने बोदा से सूत्र ग्रहण कर इसी विचारधारा को विकसित किया। इसके विपरीत, यदि राज्य एक ऐसा राज-

नैतिक समाज है जिसकी अपनी विधिमाँ और अपना सविधान है, तो फिर प्रभु को शासक के साथ समोक्त नहीं किया जा सकता ।

बोर्दा के इस भ्रम का कारण कुछ तो उसका तात्कालिक प्रयोजन था । उस समय तब राष्ट्रीय भाव सुदृढ़ नहीं हुआ था । राजा राष्ट्र का प्रतीक था । मूर्त रंग के स्थान पर किसी न्यायिक कल्पना को महत्त्व देना बिल्कुल उचित न था । दूसरे शब्दों में, मूर्त राजा न्यायिक कल्पनाओं को व्यवस्था में पूरी तरह नहीं रख सका था । कुछ हद तक यह भ्रम राजनैतिक दर्शन को उन पद्धति में ही निहित था जिसका अनुसरण करने की बोर्दा कोशिश कर रहा था । यह पद्धति इतिहास और दर्शन, तथ्यात्मक विकास और तात्किक विस्लेषण—इसका सम्मिश्रण था । इतिहास की दृष्टि में फ्रांस का राज्य अनेक परिवर्तनों के बावजूद एक राजनैतिक और सामाजिक इकाई रहा था । तथापि, अपने ऐतिहासिक विकास के दौरान ने फ्रांस ने अनेक राजनैतिक उतार-चढ़ाव दिये थे और वैधिक सविधान के विभिन्न भागों में विविध प्रकार के औपचारिक सम्बन्ध रहे थे । कोई भी विस्लेषण इतिहास के समस्त चरणों में लागू नहीं होगा । इतिहास किसी औपचारिक विस्लेषण के सिद्धान्तों में पड़े है । बोर्दा ने यह काम करने की कोशिश की जो प्रायः असम्भव है । साम्राज्यिक विधियों के सम्बन्ध में उनके भ्रम ने न्यायशास्त्र की विस्लेषणात्मक और ऐतिहासिक पद्धति के दीर्घकालीन बाद-विवाद को जन्म कर दिया ।

बोर्दा के प्रभुमत्ता सिद्धान्त ने ऊपर बताया गए दो भ्रमों के प्रतिरिक्त सीला भ्रम और था । बोर्दा व्यक्तिगत सम्पत्ति को अनुत्पत्तीय मानता था । यह अधिकार प्राकृतिक विधि द्वारा स्वीकृत है लेकिन यह बोर्दा के लिए प्रभु की शक्ति पर बहुत बड़ा नैतिक अनिग्रह लगा देता है । सम्पत्ति इतनी पवित्र होती है कि प्रभु उसे उसके स्वामी की स्वीकृति के बिना नहीं छू सकता । इसीलिए, उसने कहा है कि कराधान के लिए कुलीनों की स्वीकृति की आवश्यकता होती है । लेकिन बोर्दा ने इस धारणा का कोई कारण नहीं दिया है कि कराधान विषयक विधि को अन्य विधि से अलग क्यों रखा जाए । बोर्दा ने यह बात साफ यह दी है कि कुलीन विधि-निर्माण में वेचल मलाह ही दे सकते हैं । कुलीनों के धारण जो भी शक्ति होती है, वह उन्हें प्रभु द्वारा प्रत्याभित होती है ।

इन अवस्था में बोर्दा के सिद्धान्त का भ्रम अन्तर्विरोध का रूप धारण कर लेता है । इसका कारण सिद्धान्त का श्रुतिपूर्ण भगवन् है । सम्पत्ति का अधिकार परिवार का अनिवार्य गुण है । परिवार वह स्वतन्त्र जीवी इकाई है जिसे राज्य का जन्म होता है । मुख्यस्थित राज्य के लिए एक ऐसे प्रभु की आवश्यकता है जिसकी वैधानिक शक्ति असीम हो । इस प्रकार बोर्दा के राज्य में दो निरव्युत्त शक्तियाँ हो जाते हैं : परिवार के प्राकृतिक अधिकार और प्रभु की असीम विधायी शक्ति । इन दो में उनके निवार के सम्पत्ति के अधिकार अधिक आवश्यक मूल्य थे । इन अधिकारों के बारे में वह इतना अधिक विचिन्त था कि उसे इनके बारे में तर्क देने की कोई जरूरत नहीं पड़ती थी । प्रभु की असीम शक्ति की उत्पत्ति धार्मिक युद्धों के यत्नों

के आधार पर हुई थी।¹ यदि बोर्दा ने कभी दोनों स्थितियों की विपरीतता को उचित सिद्ध करने का प्रयास किया, तो ऐसा करने में उसने साम्राज्यिक विधि की विचार-पद्धति का ही अनुसरण किया। सम्पत्ति के अधिकार परिवार के लिए आवश्यक हैं और परिवार राज्य के लिए आवश्यक है। लेकिन, घर सजाने की शक्ति नष्ट करने की शक्ति है। राज्य के पास अपने ही सदस्यों को नष्ट करने की शक्ति नहीं हो सकती। बोर्दा ने यह बारम्बार कहा है कि करगृह के लिए स्वीकृति की आवश्यकता होती है और यह साम्राज्यिक विधि की भाँति ही प्रभुसत्ता के ऊपर एक आवश्यक नियन्त्रण हो जाता है। तर्क की दृष्टि से बोर्दा का सिद्धान्त उस समय कमजोर भावपूर्ण पड़न लगता है जब उसका परिवार का सिद्धान्त राज्य के सिद्धान्त के साथ समीहित होता है।

सुव्यवस्थित राज्य

(The Well-ordered State)

रिपब्लिक के दोष प्रकाश में आने के विषयों पर विचार किया गया है लेकिन इससे मूल सिद्धान्त में कोई नई बात नहीं जुड़ सकी है। उसने घराने के ढंग पर क्रांतियों के कारणों और उनकी राजकाय पर विचार किया है। अपने सामान्य सिद्धान्त के अनुसार ही बोर्दा ने प्रभुसत्ता के विस्थापन को क्रांति बताया है। विधियाँ बितना ही बदल जायें, क्रांति उस समय तक नहीं होती जब तक कि प्रभुसत्ता उसी स्थान पर रहती है। बोर्दा ने क्रांति के अनेक कारण बताये हैं। इन कारणों का अन्त प्रलय मष्टक है। पुस्तक के इस प्रकाश में कोई क्रम नहीं है यद्यपि बोर्दा के बहुत से विचार उद्बेधपूर्ण हैं। बोर्दा का मत है कि क्रांतियों का पहले से ही पता लगाया जा सकता है। इसके लिए उसने "वोस्तिव" के उपयोग की अपेक्षा की है। क्रांतियों की रोकथाम के कारणों पर विचार करते समय उसने प्रशासन की प्रत्येक शाखा पर विचार किया है। इस विषय में उसने अपूर्व दूरदृष्टि और बुद्धिमत्ता का परिचय दिया है। स्थूल रूप से उसकी रचना का यह प्रकाश नीति की नीति का स्पष्टीकरण था। उसका कहना है कि राजा को किसी गुट के साथ मेल नहीं करना चाहिए। उसे हमेशा मेल मिलाप की नीति अपनानी चाहिए। उस बहुत कम दमन करना चाहिए और बेवकूफ बर्तन चाहिए जहाँ सफलता की पूरी आशा हो। उसने धार्मिक सहिष्णुता का दृष्टांश से समर्थन किया है। यह उसके तर्कों का सबसे महत्वपूर्ण अंश है। उसने धार्मिक सहिष्णुता का एक सिद्धान्त के रूप में नहीं प्रत्युत एक नीति के रूप में समर्थन किया है। उसने इस विषय पर अधिक दार्शनिक

1. फ्रैंक चौवियर (R. Chauvire) ने अपने *Jean Bodin* नामक ग्रन्थ में (1927-28) में लिखा है कि 'मिगोटस' में निरुद्ध रचना १५६६ में हुई थी और 'रिपब्लिक' में जिसका रचना-१५७६ में हुई थी, स्पष्ट अन्तर है। पहली रचना में राजकीय शक्ति को सीमाओं का विवेचन है तथा दूसरी में इन सीमाओं को हटाने का। इनके अन्तर का कारण वे परिस्थितियाँ हैं जो बीच के दस वर्षों में उत्पन्न हो गई थी।

प्राकृतिक विधि का आधुनिक सिद्धान्त

(The Modernized Theory of Natural Law)

ईगार्ड मबन् के अपने सम्पूर्ण इतिहास में राजनैतिक दर्शन का धर्म में प्रतिष्ठित सम्बन्ध रहा था। गोलहवीं शताब्दी के बाद म धीरे-धीरे यह सम्बन्ध ग्रथित पड़ने लगा। इसका कारण कुछ तो यह था कि मबन्वी शताब्दी में धार्मिक प्रश्नों का महत्व कम हो गया था और कुछ यह था कि राजनीति-दर्शन में धार्मिक प्रश्नों का धर्म-निरपेक्ष हो गए थे। इसका एक सहायक कारण यह भी था कि अब लोगों की ध्यान और रोम के प्रति दिलचस्पी बहुत कम गई थी तथा यूरोपीय विद्वानों ने इस बात का शिष्टान्त अध्ययन आरम्भ कर दिया था। यह प्रकृति विन्यासकी के समय में ही आरम्भ हो गई थी। स्टोइकवाद (Stoicism), प्लेटोवाद (Platonism) और अरिस्तो की प्राकृतिक व्याख्या ने प्राकृतिकवाद (Naturalism) और बुद्धिवाद की भावना को पैदा किया। गोलहवीं शताब्दी में अरिस्तो का जो अध्ययन हुआ था, यह भावना उनमें भी उत्पन्न नहीं हो सकी थी। गणित तथा भौतिक विज्ञानों की उन्नति ने भी इस दिशा में प्रेरणायुक्त दिया। अब यह समझा जाने लगा कि सामाजिक व्यापारों का सामान्य रूप से और राजनैतिक सम्बन्धों का विवेक रूप में अध्ययन हो सकता है। यह अध्ययन निरीक्षण तथा तर्कपूर्ण विवेचनाएँ और निष्कर्ष के आधार पर हो सकता है। इस अध्ययन में हमें अनुभूति अथवा प्रतिप्राकृतिक तत्त्वों का कोई महत्वपूर्ण स्थान नहीं है।

सामाजिक और राजनैतिक दर्शन की धर्मशास्त्र में अलग करने की यह प्रकृतिवाद के जेमुण्ट लेखकों में पहले में ही दिखाई दे रही थी। जेमुण्ट लेखकों का उद्देश्य भौतिक शासन के विरोध में योग की प्रेरणायुक्तता का प्रतिपादन करना था। उनका तर्क यह था कि शासन की उत्पत्ति भौतिक तथा मानवी है। इस तर्क का हेतु यह था कि सत्ताधियों की श्रेणी में योग को अद्वितीय स्थान दिया जा सके। इस प्रकार, सुअरेज (Suarez) का राजनैतिक दर्शन और न्यायशास्त्र वास्तववादी दर्शन (scholastic philosophy) का ही एक भाग था, लेकिन उस बिना किसी हानि के सुगमतापूर्वक धर्मशास्त्र में पृथक् किया जा सकता था। गोलहवीं शताब्दी के शुरू के काल्विनवादी लेखकों में भी भौतिकता के प्रति इसी प्रकार की रुचि जाग्रत हो गई थी। लेकिन, काल्विनवाद ने इस प्रक्रिया में मदद नहीं की, बल्कि बाधा ही उपस्थित की। काल्विनवादियों द्वारा प्रतिपादित पूर्व नियति के सिद्धान्त (doctrine of predestination) ने समस्त नैतिक और सामाजिक प्रश्नों को ईश्वर की मुक्त कृपा के माध्यम से दिया था। इससे अनुसार प्रत्येक प्राकृतिक व्यापार अथवा चरित्रात्मक कृपा पर निर्भर थी। काल्विन धर्मशास्त्र का प्युरिटन मध्यवर्गीय नीति तथा म बाहेर कुछ भी सम्बन्ध रहा हो, उसका नैतिक व्यापार के तर्कसंगत स्पष्टीकरण के साथ कोई

सम्बन्ध नहीं था। यदि सम्बन्ध था भी, तो उन्मूल्य ही था। दूसरी ओर, प्रोटेस्टेण्ट पद्धति से धार्मिक विधि (Canon Law) को निरस्त देने का प्रतिपादन स्पष्ट रूप से विस्तृत जाता तोड़ना हो जाना था। जेनुएट इनके लिए तैयार न थे। सुअरे (Suarez) मध्ययुगीन न्याय-शास्त्र को धार्मिक रूप से प्रस्तुत कर सकना, लेकिन जहाँ एक बार कान्तिनिज्म के वर्णन टोन पड़े, कान्तिनिस्ट प्राकृतिक विधि की ईसा पूर्व नवम्बना की ओर बड़ी धामानी में दापन लौट सकते थे। राजनीति सिद्धान्त की दृष्टि में राजनीति की सुनान्तकारी घटना शार्ल्स में आर्मिनिस् (Arminius) और रिमान्ट्रेंटों (Remonstrants) का विवाद था। इसकी वरह से ह्यूगो ग्रीगियस (Hugo Grotius) बठोर कान्तिनिवाद के पक्ष में स्वतन्त्र हो गया और एरास्मस (Erasmus) की मानववादी परम्परा का अनुयायी हो गया।¹

एल्थूसियन

(Althusius)

ग्रीगियस के पूर्व भी कान्तिनिस्ट प्रवृत्तियाँ रखने वाले कुछ लेखकों के लिए प्राकृतिक विधि का परम्परा से सम्बन्ध निर्दिष्ट पढ़ने लगा था। प्रह वात जोहानोब एल्थूसियन (Johannes Althusius) के बारे में विरोध रूप से सही है। उन्ने और कान्तिनिस्टों के राजनयन-विरोधी मिडान्त को जारी रखा और उसकी विस्तृत व्याख्या की।² राजनीति सम्बन्धी उनकी पुस्तक विवादास्पद नहीं थी। जैना कि पुस्तक के नाम में ही स्पष्ट है उसमें राज्य के सृष्टि समस्त मानव समुदायों का क्रमबद्ध गति में विवेचन किया गया था। ग्रीगियस की भाँति एल्थूसियन ने भी बोदा के न्यायशास्त्र और राजनीति के विभाग पर धारण की थी। उन्ने न्याय शास्त्र और राजनीति को एक-दूसरे में धसव करने का प्रयास किया। इस प्रयत्नकारण ने उनके राजनीति के मिडान्त पर बुरा असर डाला। उनका दृष्टिकोण प्राकृतिक विधि सम्बन्धी मन्थना पर आधारित था, लेकिन उन्ने इसके आधार पर अपने सिद्धान्तों का पूरा मशीन नहीं किया। अन्य कान्तिनिस्ट लेखकों की भाँति उन्ने प्राकृतिक विधि की डेबालों की दूसरी तालिका के साथ समीकृत किया।³ लेकिन, इनके कारण वह अपने विनय के साथ पूरा न्याय नहीं कर सका। वास्तव में उसका समाज सम्बन्धी मिडान्त इन निहित धार्मिक सत्ता पर पूरी तरह आधारित नहीं था। जैना कि गियर्के (Gierke) ने कहा है, वास्तविकता यह है कि एल्थूसियन का विनय स्पष्ट अवश्य था, लेकिन उसमें गहराई नहीं थी। इसलिए, उन्ने सिद्धान्तों का

1. Cf. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), p. 320

2. उनका *Politica Methodice digesta* मूल से पहले १६०० में प्रकाशित हुई। अपने विनय रूप में वह १६१० में प्रकाशित हुई। इनके व्यापक मन्थन को, कुछ काट-बंद कर सी० जे० फेडरिक्स ने संग्रहित किया (केम्ब्रिज, मैनेचेस्टर, १९३२)।

3. बोदा ने भी प्राकृतिक धर्म का आदिन जुड़सुन के साथ समन्वय बोसा है। दाहों की प्राकृतिक विधि की हवत मूना के नियम के साथ जोड़ने की प्रवृत्ति लक्षित होती है।

दार्शनिक विस्लेषण नहीं किया, यन्त्र परिभाषा ही प्रस्तुत की ।

इन सीमाओं में रहते हुए उसने एग राजनैतिक सिद्धान्त का विकास किया जो रोषक भी था और महत्त्वपूर्ण भी । यह सिद्धान्त सविदा के एक विचार पर आधारित था और उस पर धार्मिक सत्ता का कोई प्रभाव न था । जहाँ तक सविदा को एक प्राकृतिक सम्बन्ध कहा जा सकता है, उसका सिद्धान्त प्राकृतिक सिद्धान्त कहा जा सकता है । एन्थुसियम का सविदा बहुत कुछ उस घनिष्ठ सामाजिक प्रवृत्ति की भाँति था जिसने हमें स्टीडव सिद्धान्त में दर्शन हुए थे और जिसने थोसियम के दर्शन में और भी महत्त्वपूर्ण योग दिया था । विद्वान महन्व की बात यह है कि उसने इसके आधार पर मनुष्य के सामाजिक समुदायों की ऐसी सटीक व्याख्या कर दी कि अब धार्मिक आधार पर किमो की व्याख्या की आवश्यकता न रहो । परिणामस्वरूप एक ऐसे सिद्धान्त का जन्म हुआ जो पांडित्यवादियों के अस्तुवादों सिद्धान्तों की अपेक्षा अस्तु की अन्तरात्मा के अधिक निकट था । एन्थुसियम यह कहने से बहुत दूर नहीं था कि समुदायों में मनुष्यों का संगठन एक प्राकृतिक तथ्य है और समाज हासि की आवश्यकता में, "एक कृत्रिम सम्पा" नहीं है जिसकी बाहरी कारणों के आधार पर व्याख्या की जाए । सविदा का विचार हम चिन्तन का स्पष्ट करने के लिए बहुत उपयुक्त नहीं था, लेकिन यह हॉम के बाद उदय होने वाले प्राकृतिक विधि के सिद्धान्तों के व्यक्तित्व के विलुप्त अनुकूल था ।

एन्थुसियम के सिद्धान्त में सविदा के दो रूप थे । उसका शासक और प्रजातन्त्रों के सम्बन्ध को स्पष्ट करने के लिए राजनैतिक महत्त्व था । उसका समुदाय के अस्तित्व की व्याख्या करने के लिए सामाजिक सामाजशास्त्रीय महत्त्व था । पहला सामाजिक सम्बन्धी सविदा का सत्यबानी होता है और दूसरा व्यापक रूप से सामाजिक सविदा था । दूसरी सविदा में समाज के विभिन्न सदस्यों के बीच एक प्रकार का करार हो जाता है । यह करार अस्तु की अन्तरात्मा में एक समुदाय की जन्म देता है । इस करार के द्वारा लोग मिलकर रहने लगते हैं और समान पदार्थों, सेवाओं और विधियों में भागीदार बनते हैं । समुदाय की दो प्रकार की विधियाँ होती हैं । एक विधि तो समुदाय के सदस्यों के पारस्परिक सम्बन्धों को तय करती है । दूसरी विधि समुदाय के समान कार्यों के प्रणालय के लिए एक सत्ता का निर्माण करती है और उसकी सीमा तय करती है । एन्थुसियम के समुदायों की विम्बन द्वारा वर्गीकरण प्रस्तुत किया है । लेकिन, उसने मुख्य रूप से पाँच प्रकार के समुदाय माने हैं । इनमें से प्रत्येक समुदाय पहले में सरल समुदायों के जोर से बनता है और पूर्ववर्ती समुदाय की अपेक्षा अधिक जटिल होता है । वे पाँच मुख्य समुदाय निम्नलिखित हैं : परिवार, पेटिष्टव निगम, स्थानीय समुदाय, प्रान्त और राज्य । उन्नत समुदायों में व्यक्ति नहीं, बल्कि अन्तर्गत तथ्य ही सविदा करते हैं । प्रत्येक अवस्था में नया तथ्य केवल उन्हीं कार्यों को अपने हाथों में लेता है जो उसका लिए आवश्यक होने हैं । वह दोष कार्यों को अधिक आदिम सर्वा के हो हाथों में छोड़ देता है । इस रीति से अनेक सामाजिक

सविदाएँ होती हैं जिनके फलस्वरूप विभिन्न सामाजिक समुदायों का निर्माण होता है। इनमें से कुछ राजनीतिक समुदाय होते हैं और कुछ नहीं। एल्फ्रीसियस के राज सिद्धान्त का यही आधार है।

इस शृंखला में एक राज्य है। वह प्रान्तों यथवा स्थानीय समुदायों के सम्मिलन से बनता है। राज्य अन्य समुदायों से इस बात में भिन्न होता है कि राज्य के पास प्रभुसत्ता होती है जब कि अन्य समुदाय उससे वंचित होते हैं। यह स्पष्ट हो जाता है कि एल्फ्रीसियस ने ऊपर बोर्दा का प्रसर या और वह बोर्दा के सिद्धान्त की भाँति को दूर करना चाहता था। एल्फ्रीसियस ने सिद्धान्त का सबसे महत्वपूर्ण अंश यह था कि उसने प्रभुसत्ता को एक निगमात्मक सत्ता के रूप में समझा जनता में प्रतिष्ठित माना। लोग राज्य के बिना नहीं रह सकते क्योंकि वह एक विशिष्ट प्रकार का समुदाय है। प्रभुसत्ता का कभी विभाजन नहीं होता और वह एक शासक वर्ग या परिवार के हाथ से निकल कर दूसरे शासक वर्ग या परिवार में हाथों में नहीं जाती। राज्य की विधियाँ ही राज्य के अधिकारियों की प्रशासनिक शक्ति प्रदान करती हैं। यह एल्फ्रीसियस का दूसरा सिद्धांत है। इसके द्वारा निगमात्मक सत्ता अपने प्रशासकों को शक्ति देती है जिससे कि वे निम्न के प्रयोजनों को कारगर बना सकें। यदि इस शक्ति का धारणकर्ता इस शक्ति का ठीक से प्रयोग नहीं करता, तो यह शक्ति सौट कर पुनः जनता के पास आ जाती है। अब तक जो प्रभुसत्ता के जो भी सिद्धान्त सामने आये थे, उनमें यह सिद्धान्त स्पष्टतम था। इसमें बोर्दा के सिद्धान्त की कमियाँ नहीं थी। बोर्दा ने प्रभु और राजा दोनों को एक कर दिया था। उसने प्रभुसत्ता को असीम मानने के साथ साथ यह भी कहा था कि वह ऐतिहासिक सविधान के कुछ उपबन्धों को नहीं बदल सकती। एल्फ्रीसियस का प्रभुसत्ता विषयक सिद्धान्त बाद में प्रोगियस द्वारा दिये गये प्रभुसत्ता विषयक सिद्धान्त से भी स्पष्ट है। इसका कारण यह है कि उसने सार्वजनिक सत्ता को जमीन के स्वामित्व में निहित पंतुक शक्ति के साथ प्रतिष्ठित नहीं किया है।

एल्फ्रीसियस का भी मत है कि नागरिक अत्याचारी शासन का विरोध कर सकता है। इस विषय में उसकी विचारधारा बहुत कुछ धारमिक क्रांतिवादी लेखकों के ही समान है। इस अधिकार का प्रयोग व्यक्ति नहीं कर सकते। इस अधिकार का प्रयोग एक विशेष प्रकार के शासक ही कर सकते हैं। ये शासक 'एफोर (ephors)' कहलाते हैं। ये समुदाय के अधिकारों के नियत संरक्षक होते हैं। एफोर क्रांति के और विद्रोहों के कौटुंबिक विरोध के गौण मजिस्ट्रेटों से साम्य रखते हैं। लेकिन एल्फ्रीसियस का सिद्धान्त अपेक्षाकृत ज्यादा अच्छा था क्योंकि उसके राज्य का सम्पूर्ण संगठन सघातमय था। राज्य का निर्माण करने वाले सविदाकारी पक्ष व्यक्ति नहीं, बल्कि समुदाय हैं। ये समुदाय प्रभुसत्ता सम्पन्न तो नहीं हैं, लेकिन उनमें अपने-आपों की कार्यान्वित करने की अन्तर्निहित शक्ति है। यह शक्ति समस्त निगमात्मक सत्ताओं के पास रहती है। पहले अध्याय में यह बताया जा चुका है कि विद्रोहों के कौटुंबिक विरोध की व्यवस्था सघातमय से साहजिक रखती थी। प्राप्त की

उन दिनों की परिस्थितियों में यह स्वाभाविक भी था कि लोग सामन्ती विशेषाधिकारी और विमुक्तियों की ओर वापिस लौटें। नीदरलैंड्स की स्थिति भिन्न थी। वहाँ केन्द्रीय शासन प्रान्तों के परिसंघ (Confederation) पर आधारित था। ये प्रान्त धर्म, भाषा और राष्ट्रीय भाव की दृष्टि से एक दूसरे से भिन्न थे। एल्ब्रुसियस ने मत से राज्य एक ऐसा समुदाय है जिसमें अनेक नगर और प्रान्त समान विधि के आधार पर एक दूसरे से मिले होते हैं। प्रमुख मजिस्ट्रेट की शक्ति को नियन्त्रित करने के लिए यह सिद्धान्त उस सिद्धान्त से बेहतर था जिसके अनुसार व्यक्तिओं का एक प्रभुसत्ताधारी शासक के नियन्त्रण में संध बनना चाहिए। दुर्भाग्यवश, यह सिद्धान्त इंग्लैण्ड और फ्रांस में लागू नहीं हो सका था। सोलहवीं और सत्रहवीं शताब्दियों का राजनैतिक चिन्तन मुख्य रूप से इन्हीं दोनों में हुआ था। एल्ब्रुसियस के विचारों के उपेक्षित होने का यह सम्भवतः एक प्रधान कारण था।

एल्ब्रुसियस का राजनैतिक सिद्धान्त बड़ा स्पष्ट और सुमंगल था। उसने राजनैतिक और सामाजिक सम्बन्धों के समस्त प्रश्नों को सहमति अथवा सविदा के सिद्धान्त पर केन्द्रित कर दिया था। सविदा ने ही, चाहे तो यह स्पष्ट रहा हो और चाहे गतिष्ठ, समाज को अथवा समाजों की सम्पूर्ण श्रृंखला को, जिनमें राज्य भी एक था, जन्म दिया था। उसने समुदाय में घन्तिनिहित सत्ता के तत्त्व के लिए मुक्तिसंगत आधार प्रदान किया। यह सत्ता राज्य में समुदाय की प्रभुत्वपूर्ण प्रभुसत्ता के रूप में प्रकट होती है। उसने शासन के कार्यकारी धर्म की शक्ति को सीमित करने के लिए धार्मिक आधार प्रदान किया। उसने यह भी बताया कि यदि कार्यकारी अत्याचार करे, तो उसका किन परिस्थितियों में विरोध कर सकता है। इस सिद्धान्त का एक बड़ा गुण इसकी स्पष्टता थी। एल्ब्रुसियस ने सत्ता का कोई धार्मिक आधार नहीं माना। उसने समुदायों को धार्मिक नियम समझा, कम से कम उन उद्देश्यों के सदृश में जिनके लिए उनका जन्म हुआ था।

उसकी दृष्टि में प्रत्येक संध का अधिकार सविदा के ऊपर निर्भर था। लेकिन, इस सविदा का दार्शनिक आधार क्या था इस बारे में उसने कुछ नहीं कहा। यह सही है कि वह सविदा की पवित्रता की प्राकृतिक विधि का सिद्धान्त मानता था। वह प्राकृतिक विधि को बाइबिल में वर्णित ईश्वर के दस आदेशों पर निर्भर समझता था। यह सही है कि उसने दस ईश्वरीय आदेशों का कभी हवाला नहीं दिया, लेकिन जहाँ कोई सबूत का दावा उपस्थित होता था, उसके सिद्धान्त का आधार धार्मिक सत्ता के अभाव में और कुछ नहीं होता था। इसका कारण कुछ तो यह था कि उसका अपना चिन्तन सही था और कुछ यह था कि वह अपने को काल्पनिकवाद से कभी स्वतन्त्र नहीं कर सका। उसकी प्रकृति विपर्यय सकलता प्राकृतिकवाद (pre-naturalism) के अति-प्राकृतिक सिद्धान्त के साथ धँसी हुई थी। प्राकृतिक विधि को धार्मिक सत्ता से अन्तिम रूप से अलग करने का कार्य एल्ब्रुसियस (Althusius) ने नहीं प्रत्युत दार्शनिक ग्रीशियस (Grotius) ने किया था।^१

१ De Jure belli ac pacis ग्रन्थ १६२५ में प्रकाशित हुआ था। "The

ग्रोशियस : प्राकृतिक विधि

(Grotius - Natural Law)

तथापि, यह मान लेना चाहिए कि ग्रोशियस का प्रभुसत्ता और राज्य विषयक विवेचन एन्पूसियस की अपेक्षा कम स्पष्ट था। उसके लिए इस विषय का महत्व आनुपयिक ही था। उसके लिए प्रभुसत्ता के दार्शनिक सिद्धान्तों की अपेक्षा इस बात का महत्व था कि शासक की सर्वधानिक शक्तियों का अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों पर क्या प्रभाव पड़ता है। इसलिए ग्रोशियस ने अपना ध्यान मुख्य रूप से सकारात्मक विधि पर ही केन्द्रित किया। उसने अपने सिद्धान्तों के दार्शनिक आधार को पुष्ट करने की ओर अपेक्षाकृत कम ध्यान दिया। ग्रोशियस ने सबसे पहले प्रभुसत्ता की परिभाषा की। उसके अनुसार प्रभुसत्ता वह शक्ति है जो दूसरे किसी के नियन्त्रण में नहीं होती। भागे चल कर उसने बताया कि इस शक्ति के दो पात्र होते हैं—एक समान पात्र (Common Subject) है और दूसरा विशेष पात्र है। प्रभुसत्ता का समान पात्र स्वयं राज्य है। इसके विशेष पात्र प्रत्येक राज्य की सर्वधानिक विधि के अनुसार एक या अधिक व्यक्ति हैं। इसलिए, प्रभु या तो स्वयं राजनैतिक समाज (एन्पूसियस का राज्य) है अथवा शासन है। राज्यों का यह प्रयोग बड़ा भ्रामक है। ग्रोशियस ने सिविलियनों (Civilians) के इस दृष्टिकोण का भी समर्थन किया कि राष्ट्र अपने को प्रभुशक्ति से पूरी तरह अलग कर सकता है और इस सामन्ती विचार का भी निःसार्वजनिक सत्ता भूमि की पतृत्व शक्ति के समरूप है। इस शक्ति को विजय के द्वारा अर्जित किया जा सकता है, हस्तान्तरित किया जा सकता है और आविष्टित किया जा सकता है। परिणाम यह हुआ कि ग्रोशियस ने प्रभुसत्ता को राज्य का एक विशेष गुण नहीं माना, उसने ऐसे विवरणों पर ही ध्यान दिया जो प्रभुसत्ता के किसी सामान्य सिद्धान्त से सम्बन्ध नहीं रखते बल्कि विशिष्ट शासकों की सर्वधानिक शक्तियों से सम्बन्ध रखते हैं।

न्यायशास्त्र के इतिहास में ग्रोशियस का महत्व राज्य अथवा सर्वधानिक विधि के किसी सिद्धान्त के ऊपर आधारित नहीं है। उसका महत्व बिना ही उग नकल्पना के ऊपर आधारित है जिसके अनुसार प्रभुसत्ता सम्बन्ध राज्यों की अपने आपसी सम्बन्धों का विनियमन करना चाहिए। सत्रहवीं शताब्दी में इन समस्या का भारी व्यावहारिक महत्व था। उस समय स्वतन्त्र राजनैतिक शक्तियों के पारस्परिक सम्बन्ध बड़ी व्यवस्था की स्थिति में थे। मध्ययुग में जब वे इन सम्बन्धों के ऊपर कुछ नियन्त्रण लगा रहे थे। वे नियन्त्रण काफी ढीले थे। अब वे भी टूट चुके थे। इन समय निरंकुश राजतन्त्रों का उत्थान हो गया था। राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों में सुले भ्राम मैक्रियावेली की नीति का अनुसरण किया जाता था। इस नीति के अनुसार स्वतन्त्र राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों का उन्मिष निर्णायक शक्त ही था।

Classics of International Law" पुस्तकमाला के अन्तर्गत फ्रांसिस डब्ल्यू वेल्स तथा अन्य लेखकों ने १९४६ के संस्करण का फोटोग्राफिक प्रति का प्रकाशन किया था। यह इस पुस्तक-माला की सन्तरी पुस्तक थी और आन्तर्ग्रह से १९२१ में छपा थी।

धर्म सुधार (reformation) ने पश्चान् यूरोप में अनेक धार्मिक युद्ध हुए थे। इन युद्धों को लड़ा तो धार्मिक भावना के नाम पर गया था लेकिन वास्तव में इनके कारण धार्मिक विद्वेष की प्रवृत्ति बहुत बढ़ गई थी। धर्म की भाँट में विभिन्न राज्य अपने अपने प्रदेश-विस्तार में लगे हुए थे। राजनैतिक महत्वाकांक्षाओं के मूल में कुछ धार्मिक स्वार्थ भी थे जिनके कारण पश्चिमी यूरोप के शक्तिशाली राज्य विस्तार, उपनिवेशीकरण (colonization), वाणिज्यिक अभियान और नए नए लोभे गए प्रदेशों के शोषण में निरत थे। इसलिए, प्रोशियस के पास यह मानने के पर्याप्त कारण थे कि मानव जाति के बल्याण की दृष्टि से यह नितान्त आवश्यक था कि राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों का नियमन करने के लिए कुछ सार्वभौम तथा व्यवस्थित नियम होने चाहिए।

“इस प्रकार की कृति इसलिए और भी आवश्यक है क्योंकि पूर्वकाल की भाँति आजकल भी ऐसे व्यक्तियों का कोई कमी नहीं है जो विधि का इस शाखा को धृष्टि की दृष्टि से देखते हैं और समझते हैं कि यह केवल नाम की ही कल है और इसका वास्तविक महत्त्व निलजुल नहीं है।”¹

अन्तर्राष्ट्रीय विधि (international law) के विशेष विषय की प्रोशियस की जो देन है, वह राजनैतिक दर्शन के इतिहास से बाहर की चीज है। राजनैतिक दर्शन के इतिहास में प्रोशियस का महत्त्व इस कारण है कि उसने अन्तर्राष्ट्रीय विधि सम्बन्धी अपनी संकल्पना को कुछ दार्शनिक सिद्धान्तों के आधार पर प्रतिष्ठित किया। उसने इन दार्शनिक सिद्धान्तों का अपने महान् ग्रन्थ की प्रस्तावना में स्पष्ट रूप से विवेचन किया है। सत्रहवीं शताब्दी में यह एक नयी हुई बात थी कि यह एक मूल विधि अथवा प्राकृतिक विधि की दुहाई देता। यह विधि प्रत्येक राष्ट्र की सिविल विधि के मूल में विद्यमान है। अपनी अन्तर्निहित न्यायभावना के कारण वह समस्त प्रजाजनों, लोगों और शासकों के ऊपर समान रूप में लागू होती है। ईसाई राजनैतिक चिन्तन की सभी परम्परा में इस विधि के अधिपत्य की किसी ने अस्वीकार नहीं किया था, जिसने उस पर सन्देह तक नहीं किया था। प्रोशियस ने लिए यह आवश्यक नहीं था कि वह इससे अधिकतम पर जोर देता। लेकिन सब ईसाइयों की एकता टूट चुकी थी और ईसाई धर्म की सत्ता का भी पतन हो गया था। इसलिए, प्रोशियस के लिए उसने आधारों की पुनर्परीक्षा आवश्यक हो गई थी। अब धर्म की सत्ता, धर्मशास्त्र की सत्ता अथवा धर्म का आदेश एक ऐसी विधि की बुनियाद नहीं बन सकता था जो प्रोटेस्टेंट और कैथोलिक, ईसाई और गैर-ईसाई शासकों के ऊपर समान रूप से बन्धनकारी होता। मानववादी प्रतिक्षण की अपनी पृष्ठभूमि के कारण प्रोशियस ने लिए यह स्वाभाविक था कि वह प्राकृतिक विधि की उस परम्परा की ओर मुहताब और ईसा से भी पहले की थी और जिसके बारे में उसे प्राचीन काल के विद्वानों की रचनाओं से अच्छी जानकारी मिली थी। अस्तु, उसने प्राकृतिक विधि के आधारों की परीक्षा स्टोइक दर्शन के एक सन्देहवादी आलो-

षक कार्निवाडोज (Carneades) के साथ वाद-विवाद के रूप में की।¹ श्रोसियस ने पूर्व सिसरो (Cicero) भी यही कर चुका था।

कार्निवाडोज ने प्राकृतिक न्याय के सिद्धान्त का जो तिरस्कार किया था, उसका आधार यह था कि मनुष्य का सम्पूर्ण आचरण स्वार्थ की भावना से प्रेरित होता है। इसलिए, विधि भी एक सामाजिक रूढ़ि मात्र है जिसका आधार न्याय-बुद्धि नहीं, प्रत्युत सांसारिक बुद्धि है। श्रोसियस का मन था कि इस प्रकार का निजान उपयोगितापरक मत गलत है और मनुष्य स्वभाव से ही सामाजिक प्राणी है। पॉलिगामनः समाज की रक्षा करना ही सबसे बड़ी उपयोगिता है और उसे व्यक्तिगत लाभों (इसमें मनुष्य की सामाजिक प्रवृत्तियों की सृष्टि शामिल नहीं है) के सदन में नहीं नापा जा सकता।

“यह सही है कि मनुष्य एक प्राणी है लेकिन वह अत्यन्त उच्चकोटि का प्राणी है। विभिन्न प्राणियों में एक दूसरे से जो अन्तर है, मनुष्य में उन प्राणियों से उसका अन्तर अधिक अन्तर है। मनुष्य का विविध आधारभूत प्रवृत्तियों में एक प्रवृत्ति समाज सम्बन्धी सामाजिक जीवन सम्बन्धी है। वह ऐसी-ऐसी सामाजिक जीवन नहीं, प्रत्युत सान्निध्यपूर्ण सार्वजनिक जीवन पसन्द करता है। वह अपने दम के व्यक्तियों के साथ अपने सामाजिक जीवन का सञ्चालन करना चाहता है। श्रोसियस ने मनुष्य का इस सामाजिक प्रवृत्ति को ‘सामाजिकता’ कहा है।”²

इसलिए, सान्निध्यपूर्ण सामाजिक व्यवस्था को वायम रखना एक भूतनूत मन्त्राई है। इस उद्देश्य को सिद्ध करने के लिए आवश्यक शर्तें उतनी ही बन्बनकारी हैं जितनी कि व्यक्तिगत स्वार्थों को सिद्ध करने वाली शर्तें होती हैं।

“इनने जिन सामाजिक-व्यवस्था का चित्र खींचा है और जो मानव बुद्धि के अनुसार है, उसका रक्षण ही उचित विधि का स्रोत है। इस विधि का अर्थ यह है कि जो चीज हमारी नहीं है, हम उससे दूर रहें, यदि हमारे पक्ष किसी दूसरे का को न्याय है, तो हम उसे वह बर्बाद कर दें, इनके साथ ही हम उसे वह लाभ न दे दें जो हमने अपने प्राप्त किया हो, हम अपने बर्तनों को निष्पन्न, हमारा गन्तव्य में जो हानि हुए हो, उसे हम पूरा करें और मनुष्य जिस प्रकार का विश्वासपात्र रहे, उन्हें पुरा दे अनुचित दंड दिया जाए।”³

यदि व्यवस्थासम्पन्न समाज को बनाए रखना है, तो यह आवश्यक है कि मानव प्रवृत्ति की सीमाओं को ध्यान में रखते हुए कुछ न्यूनतम शर्तों अथवा मूल्यों को अवश्य कार्यान्वित किया जाए। इनमें से मुख्य शर्तें हैं—सम्पत्ति की सुरक्षा, सद्-विश्वास, न्यायपूर्ण व्यवहार, मनुष्य के सदाचरण और दुराचरण के परिणामों के बारे में सामान्य-सहमति। ये शर्तें मनुष्य की ऐच्छिक पसन्द अथवा रूढ़ि की सृष्टि नहीं हैं। स्थिति इससे उल्टी है। पसन्द और रूढ़ि स्थिति की आवश्यकताओं का अनुसरण करती हैं।

1. सिसरो की ‘रिपब्लिक’ का वादविवाद लेकायडियस के इस्टोइयूस की पांचवीं और छठी पुस्तकों में काफी हद तक सुरक्षित रहा था। श्रोसियस ने यह दृष्टि से ग्रहण किया था। सम्प्रदाय अन्तर्गत की, अथ ‘रिपब्लिक’ के प्रत्येक संस्करण में प्रामाणिक रूप से दे दिया जाता है।

2. *Prolegomena*, Sect. 6

3. *Ibid*, Sect. 8.

“हमारे पास और कोई चीज होती या न होती, इसकी ओर कुछ ध्यान दिए बिना ही, मनुष्य की प्रकृति ही कुछ ऐसी है कि समाज के पारस्परिक सम्बन्धों का निर्माण हो जाता ॥ मनुष्य की यह प्रकृति ही प्राकृतिक विधि की जननी है।”¹

यह प्राकृतिक विधि ही आगे चलकर राज्यों की सकारात्मक विधि को जन्म देती है। राज्यों की सकारात्मक विधि (positive law) का आधार यह है कि मनुष्य अपने सामाजिक दायित्वों की सम्मति रहे और रुढ़ियों की प्रालम्भ से रक्षा करें।

“जिन लोगों ने अपने को किसी समुदाय के साथ समीक्षित किया या अथवा जिन्होंने अपने को एक मनुष्य अथवा बहुत से मनुष्यों की सम्मिलिता में कर दिया था, उन्होंने या तो स्पष्ट रूप से अथवा अपने सम्बन्ध के स्वरूप को ध्यान में रखते हुए गर्भित रूप से यह बचन दिया था कि वे, बहुत से जो कुछ तय किया है उसका, अथवा जिन व्यक्ति को सहा दी गई है, उसके आदेश का पालन करेंगे।”²

क्रोशियस का विचार था कि प्राकृतिक विधि के इस चौखटे के भीतर उपयोगिता के लिए काफी व्यवसाय था। यह उपयोगिता विभिन्न राष्ट्रों के लिए विभिन्न प्रकार की हो सकती है लेकिन जो राष्ट्रों के अन्तर्राष्ट्रीय व्यवहारों में उनके लिए सामंदायिक भी हो सकती है। तथापि, ग्यास के कुछ स्पष्ट सिद्धान्त प्राकृतिक हैं अर्थात् वे सार्वदेशिक हैं और अपरिवर्तनशील हैं। राष्ट्रीय विधि की विभिन्न पद्धतियाँ इन्हीं सिद्धान्तों पर आधारित होती हैं। ये समस्त पद्धतियाँ रुढ़ियों की पवित्रता पर निर्भर रहती हैं। अन्तर्राष्ट्रीय विधि का भी यही आधार है। अन्तर्राष्ट्रीय विधि शासकों के बीच रुढ़ियों की पवित्रता पर निर्भर रहती है।

उपर्युक्त बातों को ध्यान में रखते हुए क्रोशियस ने प्राकृतिक विधि की निम्नलिखित परिभाषा दी है

“प्राकृतिक विधि स्वयं विवेक का आदेश है। यह यह बताता है कि कोई कार्य बुद्धिमत् विवेक के अनुसार है या नहीं है, उसे बदर नैतिक अवयवता है या नैतिक उच्चता है। प्रकृति का स्वामी इसी आधार पर किसी कार्य को स्वीकृत या अस्वीकार करता ॥”³

उपर्युक्त व्यवतरण में ईश्वर का निर्देश महत्त्वपूर्ण है। क्रोशियस ने यह बात स्पष्ट कर दी है कि उपर्युक्त परिभाषा में ईश्वर के निर्देश का यह अर्थ नहीं है कि हममें धर्म का पुट आ गया है। यदि ईश्वर न होता, तब भी प्राकृतिक विधि का वही असर होता। ईश्वर अपनी मनमानी से प्राकृतिक विधि को नहीं बदल सकता। इसका कारण यह है कि ईश्वर की शक्ति किसी ऐसी प्रस्थापना की सही सिद्ध नहीं करेगी, जो गलत हो। इस तरह की शक्ति शक्ति न रह कर दुर्बलता हो जाएगी।

“जिन प्रकार ईश्वर यह नहीं कह सकता कि दो और दो मिलकर चार न हों, उसी प्रकार ईश्वर यह नहीं कर सकता कि जो चीज गलत है, उसे यह गलत न कहे।”⁴

1. Prolegomena, Sect. 16.~

2. Ibid, Sect. 15.

3. BK I, Ch. 1, Sect 10 1.

4. Ibid, Sect 10, II of Prolegomena Sect. 11. इस प्रकार के कुछ

विचार क्रोशियस से पहले के लेखकों में भी पाए जाते हैं : देखिए ग्रायके, एन्समिथर (१९१३),

पृ. ७१, पृ. ४१।

धस्तु, जिस प्रकार प्रकथित में कोई मनमानी नहीं होती, उसी प्रकार प्राकृतिक विधि में कोई मनमानी नहीं होती। सत्य विवेक के आदेश वही हैं जिन्हें मनुष्य की प्रवृत्ति और वस्तुओं की प्रवृत्ति ठीक समझती है। इस स्थिति में इच्छा एक अनिवार्य है लेकिन यहाँ ईश्वर की इच्छा या मनुष्य की इच्छा किसी दासित्व का निर्माण नहीं करती। थोल्ड टेस्टामेंट की सत्ता का हस्ताक्षर देने हुए ग्रीसियस ने, ईश्वर के आदेशों में भेद माना था जो उसने अपने प्रियजनों के रूप में यहूदियों को दिए थे। आदेश वही इच्छा के ऊपर आधारित थे। लेकिन, इसके साथ अन्य महत्वपूर्ण प्रश्नों का जो साक्ष्य है, उससे स्वाभाविक मानवी सम्बन्धों की बात स्पष्ट हो जाती है। विवेचन से यह पूरी तरह प्रमाणित हो जाता है कि ग्रीसियस वही प्रभुत्व के विचार से पूरी तरह आजाद था जो काल्पनिकता में अन्तर्निहित था।

नैतिक सूत्र और स्पष्टीकरण

(Moral Axioms and Demonstration)

प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त का युगांतरकारी महत्व उस विषय-वस्तु के बात नहीं था जो ग्रीसियस ने उसे दी क्योंकि इस क्षेत्र में उसने पुराने विधिवेत्ताओं के ज्ञान सिद्धान्तों का ही अनुसरण किया था। ईमानदारी, तात्त्विक न्याय और प्रवृत्ति पवित्रता आदि से ही ऐसे नियम माने गए थे जिनकी उत्पत्ति प्राकृतिक समझ से थी। प्राकृतिक विधि का युगांतरकारी महत्व पद्धति में सम्बन्ध रखता था। वह नैतिक व्यवस्थाओं और मकरात्मक विधि के मूल में काम करने वाली कुछ प्रत्यापना तक पहुँचने के लिए एक मुक्तिमय और मननशील सततता के मत से एक वैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रदान करती थी। वह मुख्यतः विवेक पर जोर देती थी। प्राकृतिक विधि के प्राचीनकाल के रूपांतरों ने भी विवेक पर जोर दिया था। लेकिन ग्रीसियस ने इस विवेक की ठीक-ठीक परिभाषा की। प्राचीनकाल में विवेक की इस प्रकार की परिभाषा नहीं की गई थी। ग्रीसियस ने गणित का बार-बार हवाला दिया है। वह बान भी काफी महत्वपूर्ण है। विधि की कुछ प्रत्यापनाएँ, जैसे कि दो और दो मिलकर चार होते हैं, सूत्रात्मक होती हैं। इनमें स्पष्टता, सरलता और प्रामाणिकता होती है। जब वे एक बार ठीक से समझ में आ जाते हैं और उन्हें आत्मसात कर लिया जाता है, तब फिर कोई भी बुद्धिमान व्यक्ति उनके ऊपर संदेह नहीं कर सकता। वे वास्तविकता के मूल स्वरूप की समझने के लिए अन्तर्दृष्टि प्रदान करते हैं। वे इस अन्तर्दृष्टि के मूल तत्त्व बन जाते हैं। यह पद्धति ज्यामिति की प्रक्रिया से मिलती-जुलती है।

उपर्युक्त पद्धति की इस विशेषता ने ही ग्रीसियस को अपनी और विशेष रूप से आकृष्ट किया था। ग्रीसियस ने विशेष रूप से यह कहा था कि गणितज्ञ की भाँति उसका विचार अपने मन को प्रत्येक विधिष्ट तथ्य की ओर से हटा लेने का था। राक्षस में, वह विधि के लिए वही कार्य करना चाहता था जो गणित में सत्यतापूर्वक किया जा रहा था अथवा जो गैलीलियो भौतिक शास्त्र के लिए कर रहा था।

“मैंने विधि सम्बन्धी कुछ बातों को उन मूल सिद्धान्तों की कसौटी पर रखने का निश्चय कर लिया है जो अन्धेरा होते हैं और जिनके ऊपर कोई रास्ता नहीं कर सकता, यदि रास्ता हो

माने साथ दृष्ट्या करेंगे । यदि आप जरा सजगता से ध्यान दें, तो आप देखेंगे कि हम विधि के सिद्धान्त उसी तरह स्पष्ट है जैसे कि चाप हथियारों से घोर में आने वाली वस्तुएँ ।¹

इस थोड़े पद्धति के विचार के प्रचलन के कारण सत्रहवीं शताब्दी विधि और राजनीति की 'प्रदर्शन-आत्मक' पद्धति का युग बन गई । इस पद्धति का उद्देश्य यह था कि सामाजिक और प्राकृतिक सभी प्रकार के विचारों को आत्मसात् कर विधि और राजनीति का एक ऐसा रूप प्रस्तुत किया जाए जो उन्मूलन की सी निश्चितता रखता हो । प्रोशिपस से बाद की पीढ़ी के जिन अग्रज दार्शनिकों ने इस पद्धति का पूरी निष्ठा के साथ प्रयोग किया उनमें थॉमस हॉब्स (Thomas Hobbes) का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है । हॉब्स ने स्पोजेन ने अपने नीति शास्त्र को ज्यामिति की शैली में व्यवस्थित किया । उसने स्वयंसिद्धों (axioms) प्रमेयों (theorems) टीकाओं (scholia) और उपप्रमेयों (corollaries) का प्रयोग किया । उसके ग्रन्थ *Political Treatise* का रचना विधान तो निम्नलिखित है लेकिन उसकी शिष्टविधि काफी सरल है ।² मैमुथन पुफेंडॉर्फ (Samuel Pufendorf) ने प्राकृतिक विधि और अन्तर्राष्ट्रीय विधि शास्त्र की अपने महान् ग्रन्थों के आरम्भ में ही प्रोशिपस के इस मत पर आपत्ति की है कि नीति शास्त्र और गणित समान रूप से निश्चित नहीं हैं । प्रोशिपस का स्पष्टीकरण विषयक आशय केवल विधि और राजनीति तक ही सीमित नहीं था । यह पद्धति सामाजिक अध्ययन की सभी शाखाओं के ऊपर लागू की गई । उसने प्राकृतिक धर्म और युक्तिमय नीति शास्त्र को उन व्यवस्थाओं को जन्म दिया जो सम्पूर्ण सभ्यता और अन्तर्राष्ट्रीय शताब्दियों में प्रचलित रही । अन्त में, इसने प्राकृतिक धर्मशास्त्र की व्यवस्थाओं को जन्म दिया । यह व्यवस्था उन्नीसवीं शताब्दी तक आर्थिक विज्ञान के नाम से चलती रही । आधुनिक ज्ञान में सामाजिक अध्ययन के विकास में इन व्यवस्थाओं का अभिन्न महत्त्व रहा था । प्राकृतिक विधि की व्यवस्था के बारे में सर्वत्र ही यह समझा जाता था कि यह सामाजिक सिद्धान्त और व्यवहार के लिए वैज्ञानिक निर्देशक का कार्य दे सकता है ।

इस पद्धति को इतना अधिक महत्त्व मिलने का कारण यह था कि इसे उस पद्धति के समानांतर समझा गया जिस पर चढ़कर प्राकृतिक विज्ञानी ने नैतिकी और ग्युटन के बीच के समय में आश्चर्यजनक उन्नति की थी । ये प्रक्रियाएँ उस पद्धति पर निर्भर थी जिसका ज्यामिति में पहले ही अच्छी तरह से प्रयोग कर लिया गया था । प्रोशिपस की रचना के कुछ वर्ष पश्चात् डिस्क्रैटेज (Descartes) ने अपने ग्रन्थ *Discourse de la methode* में इस पद्धति की दार्शनिक व्याख्या प्रस्तुत की । उसके सिद्धान्त का सार यह था कि प्रत्येक समस्या को उसके सरलतम तत्वों में बाँट

1 Prolegomena, Sect 39

2 सिमोना के दोनो ग्रन्थ *Ethics* और *Political Treatise* उसी शृङ्खला के परचार १६७० में प्रकाशित हुए थे । इनका अंग्रेजी अनुवाद आर० एच० एल्विन ने दो किस्तों में पूरा किया है और वह बोट डिप्लोमेटिकल लायब्रेरी से निकला है ।

3 De Jure naturae et gentium (Lund 1672) English translation by Basil Kennet (London, 1710)

दो, सब से छोटे तत्वों को पहनें तो धीरे धीरे फिर धीरे-धीरे घाने दरो। इनसे घाने की प्रगति स्पष्ट तथा प्राप्य होगी। ऐसी विनी खोज को मन मानो जो निरुद्ध स्पष्ट और विनिष्ट न हो। यह स्पष्ट है कि डिस्क्रैटोस (Descartes) का धुंधला विचार था कि वह केवल उन प्रक्रिया का सामान्य विवेचन कर रहा था जिसके द्वारा उसने विरलेपणात्मक ज्यामिति की खोज की थी। इस पद्धति के सम्बन्ध में मैनेटिने जैसे महान् प्रयोगवादी वैज्ञानिक के विचार जो नवीन दार्शनिक विज्ञान दिग्दर्शक रूप में इमर-उमर विकीर्ण थे, इसी धारणा की पूर्ण करते थे। समझौते उदासीने भावकत्व की भाँति गणित और प्रयोग तथा निरीक्षण के नैतिक विज्ञानों के बीच कोई विभाजन देखा नहीं सीखी जा सकती थी। इनका कारण यह है कि उन समय दार्शनिकों से सम्बन्धित प्रयोगात्मक सामग्री बहुत अधिक नहीं थी। लेकिन दार्शनिक सामग्री प्रचुर मात्रा में उपलब्ध थी। यह पद्धति विज्ञानों को सामान्य रूप से पढ़ने प्रार्थी। जिधि और राजनैति के विज्ञानों ने इसे विशेष रूप से पसन्द किया, इसका कारण यह नहीं था कि वे भौतिक वैज्ञानिकों की भाँति गणित का प्रयोग करना चाहते थे। इस पद्धति की लोकप्रियता का कारण सिर्फ यह था कि विद्वत्, सरलता और स्पष्टता के युक्तिसंगत मादर्थ सभी शास्त्रों के ऊपर समान रूप से लागू हो सकते थे। इनके साथ ही वे परम्परागत विश्वासों को परखने के भी अनुत्त साधन थे। प्रारम्भिक बुद्धिवादियों ने विवेक को अपने अध्ययन-मन्त्रेण का आधार बनाया। उनका विवेक रुढ़िवाद तथा परम्परा के अनुसरण के विरुद्ध था।

निगमनात्मक पद्धति के विकास ने प्राकृतिक विधि की एक स्पष्टता को और प्रकाशित किया। स्पष्टता यह थी कि उस समय सत्य शब्द के दो प्रयोग होते थे। इसका एक प्रयोग तो यह था कि किन्हीं निश्चित प्रमेयों के स्वामाविक निष्कर्षों को सत्य कहा जाता था। इसका दूसरा प्रयोग यह था कि घटेनामी अथवा वस्तुओं के तथ्यपरक अस्तित्व को सत्य कहते थे। निगमनात्मक प्रक्रिया के इस धीनधारिक रूप ने घाने चलकर युक्तिसंगत सत्य और तथ्यात्मक सामग्री के बीच विशेष पंथ का दिया। लेकिन प्रारम्भिक बुद्धिवादी चाहे वह विज्ञान के हों या विधि के, तथ्यों के निरीक्षण और सकलन की विवेक की परिधि से बाहर नहीं रखते थे। उनका विश्वास था कि विवेक खुद ही बुद्ध स्वयंसिद्ध सिद्धान्तों और आवश्यक निष्कर्षों के लिए आधार प्रदान करता है। लेकिन इस पद्धति के अन्तर्गत ही वह अनुसन्दर्शक सामग्री के महत्त्व को भी स्वीकार करते थे। इस सामग्री का निरीक्षण करने के आवश्यकता थी। तभी उसे समझा जा सकता था। यस्तु, जोशियस को इस बात में सन्देह नहीं था कि विधि का बहुत सा अर्थ स्वतन्त्र इच्छा अथवा अधिनियमन पर आधारित है। विधि के इस अर्थ को विवेक का उत्पन्न किए बिना ही स्वतन्त्रता से बदला जा सकता है। लेकिन कुछ अर्थ आवश्यक है। इसे न इच्छा से बदला जा सकता है और न स्वतन्त्रता से। इस निदान के अनुसार सकारात्मक विधि की विविधता के लिए पर्याप्त खोज रहता है लेकिन कुछ योग्य ऐसे हैं जिनकी अनुमति नहीं दी जाती। प्राकृतिक और सकारात्मक विधि के सम्बन्ध में इस प्रकार की सफलता

सामान्य रूप से स्वीकृत थी। एक सताब्दी बाद मान्टेस्मू के अपने ग्रन्थ "स्पिरिट ऑफ़ डी लाउ" (Spirit of the Laws) के प्रारम्भ में लिखा था।

"विधियाँ अपने सामान्य रूप में वे आवश्यक समान हैं जो वस्तुओं की प्रकृति के कारण उत्पन्न होती हैं।"

प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त की व्यावहारिक उपयोगिता यह है कि उसने विधि और राजनीति में आदर्श के पुट का समावेश किया। उसने न्याय, ईमानदारी और उचित व्यवहार जैसे कुछ पारदर्शी मूल्यों पर जोर दिया। उसने बताया कि सत्कार-प्रभव विधि की परीक्षा इन मूल्यों के मद्दर्भ में ही की जानी चाहिए। बाद में भी विधि को नैतिक रूप देने के अनेक प्रयत्न किए गए। उदाहरण के लिए रडोल्फ स्टैमलर (Rudolf Stammeler) ने न्यायपूर्ण विधि के सिद्धान्त का प्रवर्तन किया। एहेरिग और वेंथम के उपयोगितावादी सिद्धान्तों में भी प्राकृतिक विधि ने कुछ सत्त्व थे। यह दूसरी बात है कि उपयोगितावाद ने प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त को सैद्धान्तिक रूप में स्वीकृत कर दिया था। स्थूल रूप से सत्रहवीं सताब्दी के अधिकांश दृष्टिकोण की भाँति विधि और राजनीति सम्बन्धी दृष्टिकोण भी ऐतिहासिक था। शोशियल की स्थापना पर ऐटो की स्पष्ट छाँड़ है। प्रकृति की विधि केवल एक विचार, एक माइप अथवा माइल थी। यह क्यामिनि ने पूर्ण चित्र की भाँति थी। वर्तमान वस्तुएँ उससे सादृश्य रखती हैं। लेकिन इस सादृश्य का यह अर्थ नहीं हो जाता कि वे उचित हैं। इसीलिए उस जैन्टियम की नई परिभाषा अन्तर्राष्ट्रीय विधि के रूप में की गई। प्राचीन काल में उस जैन्टियम का अर्थ समान प्रथा था। समान प्रथा से सिर्फ यह आभास मिलता था कि वह सही उचित है।¹ लेकिन यह कोई सन्तोषजनक स्थिति नहीं थी। उचित बात यह मान्य पड़ती थी कि अन्तर्राष्ट्रीय विधि का अपना एक स्वतन्त्र मानव हो। शासकों को इस बात का प्रयत्न करना चाहिए कि आवात्मक विधि उस मान के अनुसार हो। परम्परागत अथवा रुढ़िगत व्यवहार कभी कभी विवेक रहित होता था। अतः इस मान की कोशिश की गई कि उसके विरोध में श्रेष्ठ व्यवहार के मानक को प्रतिष्ठित किया जाए।

अन्ततः विवेक तथा प्राकृतिक विधि के माध्यम से एक और स्पष्टता थी। यह स्पष्टता तत्परक सत्य और सार्थक निष्कर्ष के विरोध के प्रतिरिक्त थी। यह स्पष्टता सार्थक और नैतिक आवश्यकता सम्बन्धी थी। प्राकृतिक विधि में यह मान लिया गया था कि उसकी स्वयंसिद्ध प्रस्थापनाएँ कम से कम कुछ अवस्थाओं में एक आदर्श का निर्माण करती हैं। वे सिर्फ इस मानक को ही सृष्टि नहीं करती कि क्या है प्रत्युत यह भी बताती हैं कि क्या होना चाहिए। लेकिन क्यामिनि ने स्वयंसिद्ध की आवश्यकता और यह आवश्यकता कि विधि को न्यायपूर्ण होना चाहिए दो भिन्न प्रकार की आवश्यकताएँ हैं। इसका कारण यह है कि बाद की आवश्यकता मानव उद्देश्यों और प्रयोजनों से सम्बन्ध रखती है। यद्यपि शोशियल या यह कथन सही था कि न्याय का अर्थ मानव

1 गुनगा कीजिए, शोशियल ने विधि के दो भेद माने थे—प्राकृतिक विधि और ऐतिहासिक विधि (अर्थात् सकारात्मक विधि), Bk 1, Ch 1, Sects 10—17

प्रकृति के अन्तर्गत सिद्धान्तों के अनुबद्ध रहने वाली विधि है। लेकिन इसमें सन्देह यह भी कि मानव प्रकृति स्वयं बड़ी पेचीदा और परिवर्तनशील है। यह कहना कि कुछ मूल्य शाश्वत हैं, सतोपजनक नहीं था। प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त में इस बात की परीक्षा भी शामिल थी कि क्या मूल्यों का प्रकृति में कुछ महत्त्व है। उन्हीं घटनाओं में स्पिनोझा (Spinoza) ही ऐसा एकमात्र दार्शनिक था, जिसने इस बन्धन से निपटने की सम्भीरता से कोशिश की। उनके नीतिशास्त्र में साम्यों की उससे परीक्षा महत्त्व नहीं दिया गया था जितना उन्हें गणित अथवा भौतिक शास्त्र में दिया गया है। लेकिन यह नहीं कहा जा सकता कि उसने अपने शब्दों का दोहरे अर्थ में प्रयोग नहीं किया था। अपने राजनीति सिद्धान्त में उसने न्याय की, प्राकृतिक दृष्टियों का आधारित करने की और यह प्रमाणित करने की कोशिश की कि मनुष्य शासन की अन्ततोगत्वा श्रेष्ठ शासन होना चाहिए। यहाँ भी उसने जिस नाम का बोझ उठाया था उसको वह पूरा नहीं कर सके। हाब्स का भी एक अध्यात्म शास्त्र था। उस अध्यात्म शास्त्र में धारद्वयी मूल्यों का कोई स्थान नहीं था। उसने अपने भौतिकवाद की प्राकृतिक विधि की प्रचलित मूल्यनामों के साथ में खटने की कोशिश की लेकिन इससे मिला यही सिद्ध होता है, इससे अधिक कुछ नहीं कि शताब्दी के मध्य इस अध्यात्म ने एक प्रकार के कठोर का रूप धारण कर लिया था। हॉब्स के समस्त महत्त्वपूर्ण निष्कर्षों की वंश के शिष्यों ने ग्रहण कर लिया था। लेकिन वे सिद्धान्त रूप के प्राकृतिक विधि की प्रतीति करते थे। डेविड ह्यूम (David Hume) ने अठारहवीं शताब्दी के बीच में प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त का आलोचनात्मक विरोध किया और उसमें निहित द्वयों का उद्घाटन किया।

संविदा और व्यक्तिगत सहमति

(Contract and Individual Consent)

राजनीति में प्राकृतिक विधि की व्यवस्था की एकता देने वाला तथ्य उसके सिद्धान्तों का अपना प्रमाण नहीं था बल्कि यह स्थिति थी कि इस समय उनके सिद्धान्तों की महत्ता के सम्बन्ध में सभी लोग सहमत थे। इस युग के सभी विचारक यह स्वीकार करते थे कि राजनीति में प्राकृतिक विधि की सभी पक्षों की अपने ऊपर बलकारी मानना चाहिए। जब हम मानव प्रकृति पर विचार करते हैं तो हम सम्पूर्ण में कुछ भेद होने का परिणाम ही आते हैं। लेकिन फिर भी हमको बलकारी मानने की बात एक मानविक बात है जो मनुष्य के स्वार्थ और हितों से प्रेरित होती है। अतिस विस्तार में दादिल्व की बल दाग आरोपित नहीं किया जा सकता, वह तो खुद ही आरोपित होता है। इन विद्वानों के कारण सम्पूर्ण दादिल्व मनुष्य के वचन पर आधारित मान्य पड़ता था। मनुष्य जिस चीज का वायदा करता है उसके लिए उस चीज की मानना भी स्वाभाविक है क्योंकि उसने अपने ही वचन द्वारा तो इस प्रकार का दादिल्व अपने निर पर दिया है। मनुष्य जिस समाज में रहता है उसके प्रति उसका कुछ दादिल्व है। इन दादिल्व का आधार मनुष्य का अपना ही यह वचन था कि वह समाज के दादिल्वों की पूरा करेगा। इस तरह का संविदा ऐतिहासिक था

या केवल एक वायव्यताक कल्पना—कांट ने इसे बाद में कामचलाऊ कल्पना ही माना है—इसमें स्थिति में कोई फर्क नहीं पड़ता था। प्रत्येक अवस्था में बंधनकारी दायित्व को अपने आप आरोपित मानना अच्छी था। यहाँ पुफेंडोर्फ (Pufendorf) का एक वाक्य स्थिति को स्पष्ट कर देगा। इस तरह वे वाक्य उस समय के अन्य अनेक लेखकों में भी पाए जाते हैं।

“समय रूप से यदि हम यह चाहते हैं कि एक जन-समूह को अपना बहुत से मनुष्यों को एक मौलिक व्यक्ति का रूप दे दें—एक एक मौलिक व्यक्ति का विभक्त नाम से कोई सामान्य कार्य किया जा सके और जिसकी कुछ अधिकार प्राप्त हों—तो न कि यह मौलिक व्यक्ति विभिन्न मनुष्यों से मिलने है और न कि इन अधिकारों को कोई विशिष्ट सदस्य शेष से एक रूप से नहीं ले सकता, अतः यह आवश्यक है कि वे सबसे पहले प्रत्येक व्यक्ति के हस्तक्षेप द्वारा अपनी इच्छाओं और अपनी शक्तियों को सज्जित कर लें। यह समय में नहीं आता कि इन प्रत्येक व्यक्ति के बिना वे मनुष्य जो स्वभावतः एक दूसरे के समान हैं, कैसे सज्जित हो सकते हैं।”

परिणामतः, प्राकृतिक विधि पर आधारित राजनैतिक सिद्धान्त में दो आधारभूत तत्त्व थे—एक तत्त्व तो सविदा का था जिसके द्वारा समाज प्रभवा शासन का (प्रभवा दोनों का) निर्माण हुआ। दूसरा तत्त्व उस प्राकृतिक अवस्था का था जो इस सविदा के प्रतिगमन थी। सविदा दो गहरागुण अवस्थाओं में लागू होता थी। एक सविदा तो निजी व्यक्तियों के आपसी सम्बन्धों के नियमन के लिए हुआ और दूसरी प्रभुसत्ता सम्पन्न राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों की व्यवस्था करने के लिए। पहले सविदा के फलस्वरूप राष्ट्रीय विधि का जन्म हुआ और दूसरे के फलस्वरूप अन्तराष्ट्रीय विधि का। ये दोनों ही विधियाँ प्राकृतिक विधि के सामान्य सिद्धान्तों के अधीन थी। राष्ट्रीय और अन्तराष्ट्रीय विधि दोनों ही सविदा के आधार पर उत्पन्न होती हैं और दोनों ही इसलिए बन्धनकारी हैं क्योंकि वे अपने आप आरोपित हैं। इस सविदा का रूप प्रभवा स्वरूप कैसा था, इस सम्बन्ध में विभिन्न सिद्धान्त प्रचलित थे। यह विचार कि शासन दासक और शासित के समझौते के ऊपर आधारित है, प्राकृतिक विधि के प्राधुनिक सिद्धान्तों से काफी पुराना था। यह सामन्ती नायक और उसके अधीन रहने वाले उन्नायकों के पारस्परिक सम्बन्ध में निहित था। इस प्राचीन संरचना में जनता अथवा समाज एक नैगमिक संस्था मानी जाती थी। अब प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त का विकास हुआ, उस समय यह स्पष्ट हो गया कि जनता की सविदा करने की क्षमता के सम्बन्ध में स्पष्टीकरण की आवश्यकता है। सबसे सहज स्पष्टीकरण यह था कि दो सविदाओं की कल्पना की गई। एक सविदा के अनुसार तो समाज का जन्म हुआ। यह सविदा लोगों को एक दूसरे से बद्ध करता था। दूसरा सविदा हम प्रकार निर्धारित समाज और उसके दासकों के बीच हुआ। इस रीति से सविदा का विचार एक सार्वभौमिक सिद्धान्त बन गया। इसके अन्तर्गत समस्त दायित्वों और समस्त सामाजिक समुदायों का समावेश हो सकना था। यह सिद्धान्त एथ्यूसेयस (Aethuseus) की रचनाओं में इसी रूप

में मिलता है। पुकेन्डोर्फ़ में भी उसका यही रूप दृष्टिगत होता है।¹ ग्रोस सेवर्गे ने इस सिद्धान्त का इतना विकास नहीं किया। हॉम्स ने शासन के सविदा को करने लक्ष्य की पूर्ति के लिए दबा दिया था। लॉक ने दोनों सविदार्यों का प्रयोग कर लिया था लेकिन उनमें उनके स्पष्ट भेद का निरूपण नहीं किया था। इसका कारण सम्भवतः यह था कि इंग्लैण्ड के न्यायशास्त्र में प्राकृतिक विधि ने इतना महत्वपूर्ण भाग नहीं लिया था, जितना उमने महाद्वीप के न्यायशास्त्र में लिया था।

यदि सविदा के इस सिद्धान्त को व्यापक रूप में लिया जाए तो यह जरूरी नहीं है कि सिद्धान्त के द्वारा शासन की शक्तियों को सीमित किया जाए वरन् प्रतिरोध का समर्थन किया जाए हालांकि इस सिद्धान्त का प्रयोग इन दोनों ही प्रयोजनों के लिए काफी किया गया था। हॉम्स और स्पिनोज़ा ने इस सिद्धान्त को तोड़-भरोड़ कर प्रत्येक विचार करके निरमुक्त शक्ति के समर्थन में प्रयुक्त किया था। एल्यूसियम और लॉक ने इस सिद्धान्त के आधार पर यह प्रतिपादित किया कि एक नैतिक शक्ति आवश्यक रूप में सीमित होती है। लॉक ने इस सिद्धान्त के प्रयोग द्वारा सफल क्रान्ति को उचित ठहराया। ग्रोसियर और पुकेन्डोर्फ़ ने शायद बीच का रास्ता अपनाया। उन्होंने प्रतिरोध का समर्थन किए बिना ही शासकों के ऊपर नैतिक प्रतिबन्धों का आरोप किया। इस सिद्धान्त का वास्तविक तत्त्व यह था कि शक्ति और शासन प्राचारों के सामान्य क्षेत्र के अन्तर्गत आते हैं, वे वेबल वल की अभिव्यक्ति ही नहीं है। उनकी नैतिक आलोचना सम्भव है। इसलिए जब मितसर यह सिद्धान्त राजनैतिक उदारवाद की ओर झुका हुआ था।

यद्यपि सविदा का दायित्व वास्तव में एक नैतिक मूल्य है, जब इस प्रश्न का राजनैतिक सिद्धान्त में कोई महत्व नहीं रहा है। हमारे सामने प्रश्न यह है कि सत्रहवीं शताब्दी में इतने अधिक व्यक्तियों ने जो अपने युग के बुद्धि देवता थे, इस सिद्धान्त को स्वयं स्पष्ट कैसे मान लिया? सम्भवतः इतने पढ़ने की शिमी शताब्दी में प्रत्येक इमसे बाद की किसी शताब्दी में भूतकाल से जाता तोड़ने का और स्त्रियाँ तथा परम्परा के मृत्युवाही नियन्त्रण से छुटकारा पाने का इमसे अधिक सबेष्ट प्रयत्न नहीं हुआ। सत्रहवीं शताब्दी के विचारक निराधार आदतों की मूल्यता, परम्परा पर आधारित नीतियों की हीनता और बुद्धि के बिना वल की नग्नता के प्रति पूरी तरह से जागरूक थे। इस सम्बन्ध में उनकी तुलना यूनानी दर्शन के स्वर्ण युग से की जा सकती है। जब सब लोग इस बात को मानने लगे थे कि मानवी समस्याओं का तत्त्व मानव का कल्याण होना चाहिए। इस लक्ष्य की पूर्ति का साधन प्रबुद्ध ज्ञान है। प्रबुद्ध ज्ञान का सब से बड़ा शत्रु उन प्राचीन परम्पराओं का अन्धानुकरण है जिनका एक मात्र औचित्य उनका अस्तित्व है। इस युग में गणितीय भौतिक शास्त्र की अपूर्व उन्नति हुई थी। इस उन्नति ने इस पीढ़ी के लोगों में अपूर्व आत्मविश्वास भर दिया था। इस आत्मविश्वास के कारण ही यह युग आधुनिक काल का सर्वश्रेष्ठ युग हो जाता है। अपनी इन सफलताओं से उत्साहित होकर सत्रहवीं शताब्दी के लोगों ने

सम्पूर्ण मानवीय सत्ताओं का नए सिरे से निर्माण करने का प्रयत्न किया और अपने इस प्रयत्न में उन्होंने विवेक को अपना पथ-प्रदर्शक माना। इस सताब्दी की वैज्ञानिक दृष्टि इतनी आगे बढ़ी हुई थी कि उसके कुछ मनोविदों ने फ्रांसिस बेकन के सपनों में यह भी मान लिया कि ज्ञान शक्ति है। इसके प्रतिरिक्त सत्रहवीं सताब्दी का दर्शन पट्टी धार मध्यमों का दर्शन था। इस समय उदारवाद, विषयमनुभववाद, प्रयुक्तिवाद और व्यक्तिवाद आदि के पक्ष में मध्यमों की आवाज भी उठ रही थी।

उपरोक्त परिस्थितियों में आधुनिक दर्शन ने जितना ठोस पट्टि का विकास किया वह व्यक्तिगत मानव प्रकृति का सिद्धान्त है। इस युग के विचारकों को व्यक्तिगत मानव प्राणी—वह मानव प्राणी जिसके अपने हित हैं, अपना उद्यम है, जो मूल चाहता है, आगे बढ़ने का अभिलाषी है, जो अपनी समस्त क्षमताओं का प्रयोग विवेक के आधार पर करता है—मनुष्य स्थायी समाज की बुनियाद मानता है। इस मानव प्राणी को भीव घनाकर ही नविय के स्थायी समाज का निर्माण किया जा सकता था। अब वह सम्बन्धी परम्परागत सत्तर धीरे धीरे पड़ते जा रहे थे। अब व्यक्ति का इस रूप में आधार नहीं था कि वह पुरोहित है या पिताहीन है या किसी सभ्यता वर्ग का सदस्य है। मनुष्य के आधार का एक मात्र आधार यह था कि वह मनुष्य है, वह स्वाधीन मनुष्य है। इस समय एक ऐसे मनोविज्ञान का भी निरूपण होने लगा था जो मनुष्य के मनुष्यत्व को ही सम्पूर्ण क्रियाकलापों का ध्यान मानता था। भौतिक सत्ता का निर्माण करने वाली वस्तुओं में अब जिस प्राकृतिक एकता का विचार विकसित हो रहा था वह प्राकृतिक एकता किसी-न-किसी रूप में मनुष्यों के ऊपर भी लागू हो गई थी। यह ठीक था कि मनुष्य के कुछ स्थानीय स्वभाव सम्बन्धी और व्यक्तिगत विचित्रताएँ पाई जाती थी, लेकिन ये विचित्रताएँ एक आधार से बोलता था हटकर ही थी। इनसे आधुनिक पर कोई पक्ष नहीं पड़ता था। समग्र दृष्टि से देखने पर यह स्पष्ट था। यदि मानव प्रकृति में ऐसा अपरिवर्तनीय तत्व था तो फिर इस तत्व के आधार पर उन कुछ न्यूनतम शर्तों की बर्तना की जा सकती थी जिनको लेकर सामाजिक समुदायों का निर्माण होता और जिनको लेकर श्रेष्ठ आचरण तथा श्रेष्ठ शासन के कुछ ऐसे मूल नियम निश्चित किए जाते जिनकी कोई शासक अनमाने ढंग से अवहेलना न कर सकता। प्राकृतिक विधि, प्राकृतिक धर्म और प्राकृतिक धर्मशास्त्र का दर्शन सत्रहवीं सताब्दी की बौद्धिक और सामाजिक धारणाओं में निहित था।

एक महत्वपूर्ण तथ्य की व्याख्या आवश्यक थी। व्यक्तिगत मनुष्य व्यक्तिगत नागरिक समुदाय व्यक्तिगत प्रजाजन भी है। प्राकृतिक विधि का सिद्धान्त इस बात को व्यक्ति की प्रकृति पर आधारित मानता था। यह बात निश्चित ज़रूर थी लेकिन स्पष्ट नहीं थी। निश्चितता का मान्य क्रम महत्वपूर्ण था। अन्य परिस्थितियों में संगठित समाज के रूप में मनुष्य एक स्वयं सिद्ध तत्व था। व्यक्ति के होते उसकी स्थिति एक व्युत्पन्न की थी। प्लेटो और अरस्तू के दर्शन में मनुष्य के सम्बन्ध में यही धारणा उपलब्ध होती है। प्राकृतिक विधि के सिद्धान्तों के लिए और विवेकपूर्ण दृष्टि के बाद मनुष्य की समाज की सदस्यता की संकल्पना की स्पष्ट करने की ज़रूरत

यो। समाज मनुष्य के लिए होना है, मनुष्य समाज के लिए नहीं। कांट ने यह टंक ही कहा था कि मानवता को नरैव एक साध्य मानना चाहिए, साधन नहीं। व्यक्ति तर्क की दृष्टि से और नीति की दृष्टि से समाज में पहुँचे है। सत्रहवीं शताब्दी के दर्शन को सम्बन्ध, अपेक्षाकृत सारणीय प्रतीत होते थे। व्यक्ति की यह माय पूर्व। ही प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त का सब से स्पष्ट और सरल सारांश बना गया। यह मध्ययुगीन सिद्धान्त और आधुनिक सिद्धान्त के बीच स्पष्ट विभाजन रेखा भी बना। हॉब्स और लॉक ने इस सिद्धान्त का विशेष रूप से विकसित किया। उनके हाथों में यह सामाजिक सिद्धान्त का सार्वभौम सारांश बन गया। उसी में यह स्थिति फॉच क्रान्ति के समय तक और उसके बाद तक रही। जब रूसिस्म ने प्राकृतिक अधिकारों की पद्धति को नष्ट कर दिया था, उस समय भी रूस के सम्प्रदाय में इस सिद्धान्त के तत्त्व बने रहे थे।

Selected Bibliography

"The Law of Nature" By James Bryce In *Studies in History and Jurisprudence* New York, 1901

"The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law," By Edward S Corwin In *Harvard Law Review* Vol XLII (1928-29), pp. 149, 303

Studies of Political Thought from Gerson to Grotius By John Neville Figgis Second edition Cambridge 1923, Ch VII

National and International Stability Althusius Grotius, Von Vollenhoven By P S Gerlandy, London 1944

The Development of Political Theory By Otto Gierke Trans. Bernard Freyd New York, '939 (*Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*)

Natural Law and the Theory of Society 1500-1600 By Otto Gierke With a lecture on the Ideas of Natural Law and Humanity, by Ernest Troeltsch Trans. by Ernest Barker, 2 vols Cambridge 1934 (From *Das deutsche Genossenschaftsrecht* Vol IV)

The Revival of Natural Law Concepts By Charles Groves Haines Cambridge, Mass., 1930 Chs 1-3

The Life and Works of Hugo Grotius By W S M Knight, London, 1927

"The History of the Law of Nature" By Sir Frederick Pollock In *Essays in the Law*, London, 1922

Natural Rights By D M Ritchie Third Edition London, 1916 Ch II

Justice and World Society By Lawrence Stapleton Chapel Hill North Carolina, 1944, Ch 2

Hugo Grotius, By Hamilton Vreeland New York, 1917

इंग्लैंड : गृहयुद्ध के लिए तैयारी

(England : Preparation For Civil War)

इंग्लैंड में १६४०-५० में गृहयुद्ध हुआ था। वहाँ इंग्लैंड के पूर्व ही प्रतिद्वंद्वी राजनैतिक विचारों के बीच स्पष्ट विभाजन-रेखा पच गई थी। इस प्रकार की विभाजन-रेखा सोलहवीं शताब्दी के चतुर्थांश में पाप में नहीं लिख सकी थी। फ्रांस में प्रतिरोध का अधिकार निश्चित रूप से इस प्राचीन विचार के साथ जुड़ गया था कि राजनैतिक सत्ता जनता में निहित होती है। वहाँ निष्क्रिय साम्राज्यवाद का बर्तक निश्चित रूप से राजाओं के दैवी अधिकार के साथ सम्बद्ध था। इसके साथ ही बोदी (Bodin) की रिपब्लिक ने राजमुकुट की उपयोगिता में सर्वोच्चता का एक अन्ध-आस्था सिद्धान्त प्रस्तुत कर दिया था। इंग्लैंड में गृहयुद्ध की शताब्दी के दूसरे चतुर्थांश तक नागरिक अवस्था का कोई गम्भीर संकट पैदा नहीं हुआ था। इसलिए, यहाँ ये विचार प्रायः उसी अतिरिक्त अवस्था में पड़े रहे जिन अवस्था में वे मध्ययुगीन परंपरा में थे। ट्यूडर राजा एक प्रकार में निरंकुश ही थे। लेकिन, उनकी क्षमता मध्ययुगीन के महत्त्वपूर्ण प्रगति की सहमति पर निर्भर थी। उन्होंने अपनी बुद्धिमत्ता से मध्ययुगीन को अपनी मुट्ठी में धर रखा था। इसलिए, इंग्लैंड में कोई ऐसा दल नहीं था जो राजकीय निरंकुशता के साथ दैवी अधिकार के सिद्धान्त को समीकृत करने में रसिख रहता। वहाँ ऐसा कोई दल भी नहीं था जो प्रतिरोध के अधिकार का सिद्धान्तिक आधार तैयार करता। वहाँ ऐसा कोई विचारक भी नहीं था जो इस बात की कल्पना करता कि राजा और उसके अवस्था राजा और उसके दरबारियों के बीच दूर रहने पर क्या परिणाम होते हैं। लोग अब भी यह मानते थे कि इन शक्तियों में राज्य की मूल विधि के अन्तर्गत एकता और मोहक बना रह सकता है तथा इस बात पर ध्यान देने की कोई आवश्यकता नहीं है कि अन्तिम वैधता सत्ता शासन के विषय में पास रहनी चाहिए। उन परंपरागत अधिकारों और सीमाओं में जिन्होंने गवियान के विभिन्न प्रगति की स्थिति निश्चित कर दी थी अभी तक ऐसा उदाहरण पैदा नहीं हुआ था कि वे टूटन को हो जाते।

‘मोर की यूटोपिया’

(More's "Utopia")

जो जो सोलहवीं शताब्दी आगे बढ़ती गई, यूरोप के अन्त्यर्गत भागों की तरह इंग्लैंड में भी प्रोटेस्टेंट रिफॉर्मेशन से उत्पन्न होने वाली राजनैतिक समस्याओं ने अन्य समस्याओं की तरह दिया। आधुनिक नागरिकता के विकास और पुरानी अर्थ-व्यवस्था के विनाश ने आर्थिक जीवन में काफी अव्यवस्था पैदा कर दी थी। लेकिन, यह अव्यवस्था विभिन्न वर्गों की सहृदयताओं के जाल में छिप सी गई थी। राज-

नैतिक दर्शन की पुरानी परिपाटी सर थॉमस मोर के राजनैतिक व्यंग्य यूटोपिया में देखी जा सकती है। यह पुस्तक रिफॉर्मेशन से पहले लिखी गई थी। यद्यपि यूटोपिया की रचना जाहरी तौर पर प्लेटो की रिपब्लिक के दृष्ट पर हुई थी, लेकिन दृष्ट में इसमें लेखक ने अपने समय के प्रजननीय समाज के प्रति विरक्ति प्रकट की है। इस समाज में यह एक शीत सा बन गया था कि लोग "विदेशों में बहुत दूर तरीके से और फिर बहुत महंगा बेचते थे।" इस व्यंग्य की शैली कुछ ऐसी है कि यह भाषिक व्यवस्था के विरोधी भी युग के लिए उपयुक्त हो सकती है। प्रमाण प्राप्त दिन होन रहते हैं और उन्हें दृष्ट विधि की कठोरता से दखाने की कोशिश की जाती है। लेकिन, दृष्ट विधि की इन कठोरता का कोई परिणाम नहीं निकलता क्योंकि बहुत से लोगों के लिए वेदों के प्रसारण ही जीविका उपार्जन करने का एकमात्र साधन है। भाषा लोग जो और बनाने और फिर उन्हें दृष्ट देने के प्रतिरूप और करते ही क्या है? जब लड़ाई बन्द हो जाती है, तो सिपाही के काम के लिए प्रतिदिन लोगों को सभ्यता के ऊपर फेंक दिया जाता है और इन बातों की कोई सम्भावना नहीं होती कि वे उद्योग-धन्यो में लगे जाएँ। उद्योग विशेषकर इसी उन लोगों तक को रोगी नहीं हो सकती जो पहले से ही उनमें लगे हुए हैं। अपने अधिक लाभदायक पैसा उन का है। लेकिन, इसके लिए कृषि योग्य भूमि में बहुत कम बनाने पड़ते हैं। परिणाम यह होता है कि जमीन उन किसानों के हाथ से निकल जाती है, जो उनमें भागिन होने हैं। भेड़ें सारे खेतों, मकानों और नगरों को दहन जाती हैं, नष्ट कर देती हैं और तहम-तहम कर देती हैं। इस व्यवस्था में बड़ी किसानों की तो दाने दाने के साते पड़े होते हैं, धर्मों अपने विस्तार-वैभव में खुर रहते हैं। सरकार इन सामाजिक रोगों को दूर करने की कोशिश नहीं करती। उसका ध्यान तो बर बसूल करने में तथा युद्ध और विजय की विनाशक योजनाओं में लगा रहता है। मोर ने अन्तर्राष्ट्रीय राजनय की घोषितवाजी पर सबसे करारा व्यंग्य किया है।

मोर ने व्यापारिक उद्यम के अव्यवस्था पर यह जो धारणा किया था, उसके मूल में भूतकाल के प्रति भ्रम की भावना थी। वह उस आदर्श सहकारी राज्य का समर्थक था यद्यपि यह आदर्श सहकारी राज्य एक वास्तविकता नहीं था जिसे नई प्रत्येक-व्यवस्था विस्थापित कर रही थी। मोर की सामाजिक व्याप-सम्बन्धी धारणा पर प्लेटो का प्रभाव था। प्लेटो ने समाज का तीन सहकारी वर्गों में विभाजन किया था। इस प्रकार की धारणा मध्ययुग के सामाजिक सिद्धान्त या भी अन्तर्निहित थी और मोर ने उसे वहाँ से भी ग्रहण किया था। इस सिद्धान्त के अनुसार जो सेंट थॉमस (St Thomas) के पञ्चानु बराबर प्रचलित रहा था, समाज में अनेक वर्ग

2. यह पुस्तक सबसे पहले १५१६ में प्रकाशित हुई थी। छहवीं शताब्दी के प्रारंभ का एक कम विख्यात उदाहरण यान्नस श्वेनकी का इंगित है। यह अर्जन्तल गेल और थॉमस ह्यूसेट के बीच मन्तव्य शैली में लिखी गई रचना है। श्वेनकी रचना १५३६-३८ में हुई थी। इसे सबसे पहले अर्ली इंग्लिश टैक्सट सोसायटी ने १८७१ में प्रकाशित किया था। अपना वे० एम्ब्रू प्लेन के 'ऐतिहासिक डॉट इन दि निम्नलिखित प्रेरणा' (१८८८) में 'दि वेरो दंड ड्यू अन्तर्गत' नामक अध्याय देखिए। पृ० १४४।

होते हैं। प्रत्येक वर्ग की यह जिम्मेदारी होती है कि वह समान हित का कोई न कोई आवश्यक कार्य करे। वह अपनी इस जिम्मेदारी की उचित रीति में पूरा करता है और इससे बदले में उसे समाज से पुरस्कार प्राप्त होता है। एक वर्ग दूसरे वर्ग के अधिकारों में हस्तक्षेप नहीं करता। इस प्रकार की योजना में व्यक्तिगत उपक्रम का कोई स्थान नहीं है। सम्मान, इंग्लैंड की मैनर (manner) नामक प्रादेशिक इकाई एक ऐसी धार्मिक इकाई अथवा नैतिक इकाई का निर्माण कर सकती थी जो इस तरह की गवर्नरता में बहुत दूर की वस्तु न होती। मोर के विचार से समाज का नैतिक उद्देश्य यह है कि यह थोड़ा नागरिकों तथा बौद्धिक और नैतिक स्वतन्त्रता के व्यक्तियों की उत्पन्न करे, धर्मार्थ की दूर करे, धर्मार्थ परिश्रम के बिना ही सबकी आवश्यकताओं को पूरा करे, विज्ञान तथा अध्ययन को नष्ट करे, गरीबी और अमीरी दोनों को कम करे, लोभ तथा रिश्तेतत्त्वों को समाप्त करे, सक्षम मनुष्य को स्वतन्त्रचेता बनाए। यदि अभी कोई नैतिक विचार व्यापक हो सकता है, तो यह मोर का है। यह विचार धार्मिक युद्धों तथा धार्मिक धार्मिकों के विस्तार की पैसा में उचित हुआ था। मोर के जीवन की भाँति ही उसने मानववाद के मुक्तिवाद तथा उदारतावाद की प्रशंसा की। इनके साथ ही उसने उन नैतिक महत्वाकांक्षा की निष्पत्ती को भी सिद्ध कर दिया जो पारंपरिक धर्मार्थ का मुद्दा नहीं कर सकती। धार्मिक युद्ध की यकती हुई सड़क के कारण तथा इनके आधार पर उत्पन्न होने वाली राजनैतिक समस्याओं की समस्याओं में कारण सामाजिक और धार्मिक समस्याओं का मानवी पैदा विरोध महत्त्व धारण न कर सका। इसलिए, अपने युग के राजनैतिक घटनाक्रम में धार्मिकता की आवाज नकारवाने में तूनी की आवाज बन कर रह गई। यह आगे वाले युग की अधिकारपूर्ण आवाज न होकर एक पुराने आदर्श की मरती हुई आवाज थी।

हुकर . राष्ट्रीय चर्च

(Hooker : The National Church)

मोर में तथा सत्रहवीं सताब्दी में अन्य समस्त अंग्रेजी लेखकों में सहकारी राज्य की जो गवर्नरता पाई जाती थी, यह सत्रहवीं सताब्दी के अधिक महत्त्वपूर्ण प्रश्नों में लिए आधार-भूमि बन गई। सत्रहवीं सताब्दी के अंत तक पुरानी सत्त्वता समाप्त हो गई थी। अब सभी पक्ष बुद्धिमान युनिवर्सल समझौता पर निर्भर रहन लगे थे जिसे परस्पर विरोधी और असंगत दावा की उपस्थिति में त्याग देना जरूरी हो गया था। इस समय मुख्य समस्याएँ दो थी। एक समस्या तो यह और लीविंग सातन में सम्मन्ध की थी। प्रोटेस्टेंट चर्च रोम के चर्च में बलव हो गया था। लेकिन, इससे समस्या नहीं सुलझी। अब इंग्लैंड के चर्च तथा प्रोटेस्टेंट चर्च की अन्य शाखाओं प्रेसबिटेरियन, इन्डिपेंडेंट और सेबटेरियन में आन्तरिक बलव होन शुरू हो गए थे। इन समस्या धार्मिक विवादों में कुछ राजनैतिक प्रश्न भी जुड़ गए थे जिनका निवारण नहीं किया जा सकता था। इसलिए, हमारे लिए यह देखना आवश्यक है कि इंग्लैंड के धार्मिक पैदा में क्या राजनैतिक मतभेद थे। दूसरी महत्त्वपूर्ण बात

यह है कि उस समय शक्ति के केन्द्रीकरण का प्रश्न भी एक उन्नत प्रश्न था। बेटे वररा की व्यवस्था में इस बात पर जोर दिया जाता था कि शासन के विविध स्तरों के बीच सहकारितापूर्ण सम्बन्ध है। इसका विशेष रूप से राजा से और प्रधानों के ऊपर उससे निम्नतर से, सबसे पहले सामान्य विधि की अदालतों के ऊपर और फिर सिमस के ऊपर नियन्त्रण में सम्बन्ध था। इस अध्याय में हम सबसे पहले मुख्य शक्ति पक्षों की विशेषताओं का वर्णन करेंगे। इस प्रश्न में हम चर्चा तथा राज्य के समर्थों के प्रश्न पर विशेष रूप से विचार करेंगे। इसके बाद हम राजकुट तथा सचिव के अन्य तत्वों के बढते हुए तनाव की चर्चा करेंगे। यह तनाव शक्तियों के सामर्थ्य के घुटाने विश्वास की धीरे-धीरे गह्र करता जा रहा था।

कुछ ऐसे कारणों की वजह से जो उस समय की परिस्थितियों में अनादिष्ट थे, इंग्लैण्ड के चर्च की रोम से स्तनत्रा का धर्मिप्राम दृष्टि हो सकता था कि राजा उसका लौकिक प्रधान हो जाता। लेकिन, चर्च के लौकिक प्रधान का विचार राजा और दुर्वोच था। धार्मिक शासन के पान यह निर्णय करने की शक्ति प्रदान होती चाहिए कि उसके सदस्य किन निष्ठान्तों में विश्वास रखें। लेकिन, कोई भी ईसाई सम्मोचतापूर्वक यह मानने की तैयार नहीं था कि इंग्लैण्ड का राजा यह कह सकता है कि राजा सच्चा निष्ठान्त है। एक विधिबेता, जिसे धर्मशास्त्र का कम ज्ञान हो और जो उसकी और ध्यान और भी कम देता हो, इस व्यावहारिक निर्णय से ही तृप्त हो सकता था कि राजा की अदालतों में नायिकता की भी अन्य प्रपराओं की भाँति ही परिभाषा की जा सकती थी। जिस व्यक्ति का यह हार्दिक विश्वास था कि चर्च का निष्ठान्त शास्त्र सत्य है उसे यह देखकर राजा परेशानी होगी कि राजा द्वारा निर्दुक्त विधि गये, इस सत्य की घोषणा करें। सचाई यह है कि लौकिक प्रधानत्व की बात उसी समय तक सम्भव थी जब तक कि उसे समझा जाये न हो। व्यवहार में इसका धर्मिप्राम एक निष्ठान्त नहीं, प्रत्युत एक सम्मोच था जो उस समय की परिस्थितियों की देखते हुए सार्वजनिक व्यवस्था के लिए हितकारी भी था। फ्रांस के धार्मिक युद्धों ने एक ऐसा विकल्प उपस्थित किया जो बुद्धिमान प्रपराओं के मन को भा गया। उस समय की स्थिति में एक धर्मिप्राम सत्य यह था कि प्रत्येक व्यक्ति प्रव भी एक सार्वभौम ईसाइयत की दायता में रहता था। उसका विश्वास था कि चर्चों के धर्मिप्राम सत्य हैं और वे कुछ समय बाद सुप्त हो जायेंगे तथा समाज विश्वास की प्रवृत्त व्यवस्था स्थापित हो जायेगी। चर्च की स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में काल्पनिक के प्रबल विचारों से परिचित कोई भी व्यक्ति चर्च के लौकिक प्रधानत्व की स्थायी चीज नहीं मान सकता था।

चर्च के राजकीय प्रधानत्व के बाद-विवाद ने एक स्थायी महत्व के प्रश्न को जन्म दिया। यह प्रश्न रिचर्ड हुकर (Richard Hooker) का *The Laws of Ecclesiastical Polity* था।¹ तत्पश्चात् दृष्टि से यह प्रश्न विवादास्पद था। इसका उद्देश्य

1 इस प्रश्न के १-४ टुकड़े अध्याय १५६४ में और अध्याय ५ १५६० में दृष्टेय। अध्याय ६-८ हुकर की मृत्यु के बाद मूल रूप में कुछ दिशेषों के साथ जोड़े गये थे।

स्थापित चर्च के सम्बन्ध में प्यूरिटनों की आलोचना का प्रतिवाद करना था। लेकिन शीली तथा विडना की दृष्टि से यह सब सामान्य विचाराम्पद साहित्य से ध्रुव दूर था। यद्यपि बाहरी रूप से इन सब में बेइतल जब शामन पर विचार किया गया था, लेकिन वास्तव में उसमें विधि तथा शासन का दार्शनिक विवेचन किया गया था। हुवर के मत से चर्च शासन नागरिक समाज का केवल एक पक्ष था। एक्सेसिमा-स्टिबन्त पॉसिटरी अपने युग के विचारों का प्रतिनिधित्व करती थी। उसका विशेष महत्त्व यह है कि उसे मध्ययुगीन परम्परा का प्रतिम महान् वक्तव्य समझा जा सकता है। इंग्लैंड में गृहयुद्ध द्वारा जनित तनावों ने इस परम्परा को नष्ट कर दिया। इन सब की एक महत्त्वपूर्ण विशेषता यह थी कि इनमें विभिन्न प्रदनों के बीच सामान्य लोजने की कोशिश की गई थी। एक पीढ़ी बाद के प्रदत्त एक दूसरे के मिलकुल विरोधी हो गये थे और उनमें बीच सामंजस्य की कोई सम्भावना नहीं रही थी। प्रागे चलकर इन सब का महत्त्व यह भी था कि यह मध्ययुगीन परम्परा को उसमें कुछ प्रावश्यक परिवर्तन करने गृहयुद्ध के बाद के आधुनिक राजनैतिक दर्शन में ले आया। जॉन लॉक (John Locke) ने "ग्ल्यासमेस" हुकर" के श्रद्ध को स्वीकार किया है। फ्रान्सि के परिणामों को उसने जिस अनुदार रीति से व्यवस्त किया है, उस पर हुवर के विचारों की स्पष्ट छाप है।

हुवर के सर्व का मुख्य उद्देश्य यह प्रकट करना था कि प्यूरिटन स्थापित चर्च की भाशा मानने से इनकार कर सम्पूर्ण राजनैतिक दायित्व की बुनियाद को अस्वीकार कर रहे हैं। अंग्रेज विवेक के आधार पर इंग्लैंड की धार्मिक विधि का पालन करने के लिए बाध्य हैं। प्यूरिटन विवेक अथवा धर्म के आधार पर उसकी अवज्ञा करने के लिए बाध्य नहीं है। इस थीसिस के समर्थन के लिए उसने सम्पूर्ण विधि तथा राजनैतिक दायित्व के दार्शनिक आधार की परीक्षा की। यहाँ उसने थॉमस (Thomas) के नेतृत्व का अनुसरण किया। विधि के अनेक भेद हैं। दायित्व विधि, अथवा ईश्वर की अपनी प्रकृति की विधि, प्राकृतिक विधि अथवा के आदेश जो ईश्वर ने विभिन्न प्रकार की वस्तुओं के नियमन के लिए निर्धारित किए हैं और विवेक की विधि जिसका मनुष्य को विवेकवशत प्राणी होने के नाते पालन करना चाहिए। विवेक मनुष्य की श्रेय की पहचान कराता है। उसकी इच्छा उसे इस श्रेय का पालन करने की प्रेरणा देती है। इसलिए मनुष्यों के जीवन का नियम "विवेक का वह आदेश है जो वह मनुष्य के विविध कार्यों के श्रेय के बारे में देता है। विवेक के ये नियम मानव जाति की सामान्य स्वीकृति द्वारा ज्ञात होते हैं। "मनुष्यों ने गुणगुणों में जो चीजें सीधी हैं उन्हें प्रकृति ने ही मनुष्यों को सिखाया है।" विवेक के आधारभूत नियम जैसे ही सम्प्र में आ जाते हैं, वैसे ही उन्हें सब लोग स्वीकार कर लेते हैं। इन नियमों के आधार पर ही अवेधाकृत कम महत्त्व के नियमों को निवारित किया जाता है। यहाँ तक हुकर मध्ययुगीन राजनैतिक दर्शन की सामान्य बातों से आगे नहीं बढ़ा था। उसका उद्देश्य सामान्य रूप से स्वीकृत सिद्धान्तों के

आधार पर ही तर्क करना था। उसने विधि के उस सिद्धान्त की व्याख्या की जिसे एक पीढ़ी बाद प्रोचियस ने आरम्भ किया था। हुकर की व्याख्या में प्रोचियस ने सारी बातें आ गई हैं। परंतु सिर्फ इतना है कि प्रोचियस का तर्क जरा अधिक सुनिश्चित है।

विवेक की विधि सभी मनुष्यों के ऊपर पूरी तरह से लागू होती है चाहे उन्नत और शासन का अस्तित्व न रहा हो। हुकर ने अनुसार मनुष्य समाजों का निर्माण इसलिए करते हैं क्योंकि उनमें सहज सामाजिकता होती है और वे एकाकी स्थिति में अपनी आवश्यकताओं को पूरा नहीं कर सकते। शासन के बिना समाज अस्त्य है और मानवी प्रथा सभारात्मक विधि के बिना शासन असम्भव है। जब मनुष्य मानव में मिल-जुल कर रहते हैं, तो उनमें कुछ शिकायतें जरूर पैदा हो जाती हैं। इन शिकायतों को दूर करने का उपाय यही है कि मनुष्य आपस में समझौते द्वारा एक सार्वजनिक शासन की स्थापना करें और उसके अधीन हो जाएं। हुकर ने सविदा के विचार का स्पष्टीकरण नहीं किया यद्यपि उनमें जो कुछ कहा था, उसमें यह विचार अवश्य निहित था। मनुष्य जिन नियमों के द्वारा एक साथ रहने के लिए तय्यार हो जाते हैं, उन नियमों को या तो स्पष्ट रूप से तय किया जाता है या गतिरूप में। इस प्रकार से जो व्यवस्था जमती है, वही राज्य की विधि होती है। 'यह व्यवस्था राजनैतिक समाज की आत्मा होती है। उसने विभिन्न भग्न एवं दूसरे से संयुक्त होते हैं और वे समान हित के आवश्यक भागों को करते हैं।' इसलिए, राजनैतिक दार्शनिक का आधार वह समान सहमति है जिसके द्वारा व्यक्ति किसी एक के द्वारा व्यक्तित्व होने के लिए तय्यार हो जाते हैं। हुकर का कहना है उसके ये शब्द निकोलस ऑफ कूसा (Nicholas of Cusa) की याद दिला देते हैं कि इस सहमति के बिना यह मानने का कोई कारण नहीं है कि एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति का स्वामी प्रथा निर्धारक कैसे हो सकता है। लेकिन, उसका यह भी स्पष्ट विचार था कि सहमति प्रतिनिधियों के द्वारा भी दी जा सकती है। यदि राज्य का एक बार निर्माण हो जाता है तो उसकी विधियाँ सदस्यों के ऊपर हमेशा ही लागू होती हैं। इसका कारण यह है कि "निगम शास्यत होते हैं।" यद्यपि वह यह मानता है कि वे विधियाँ विधियाँ नहीं हैं जिनका जनता की सहमति से निर्माण नहीं हुआ और सहमति के बिना शासन करना प्रत्याधारी शासन है लेकिन उसने विद्रोह के अधिकार को स्वीकार नहीं किया। जब कोई समाज किसी सत्ता की स्थापना कर लेता है, तब फिर उसके पास सहमति दारिद्र्य सेने का कोई उपाय नहीं रहता।

इन दर्शनों के बारे में मुख्य बात यह है कि यह थॉमस के दर्शन से मिलता जुलता है। समाज का मानवी विधि ईश्वर की शाश्वत विधि से धीरे-धीरे व्युत्पन्न होती है। उनके पीछे अपनी उत्पत्ति की पूरी सत्ता होती है। सकारात्मक विधि ऐसी सनत वस्तुओं की व्यवस्था करती है जिनकी सामान्य रूप से प्रवृत्ति को आवश्यकता होती है। प्राकृतिक एवम् के रूप में समुदाय के पास भी ऐसी ही शक्ति होती है कि वह अपने सदस्यों को बाँधे रख सकता है। जब हुकर हगलैंड के चर्च के ऊपर प्युरिटनों

के शासन के सम्बन्ध में विचार करता है, तो पॉमस के साथ उसका साहचर्य समाप्त हो जाता है। सशस्त्र रूप से उसका तर्क यह था कि इंग्लैंड की धार्मिक विधि विवेक प्रयत्ना ईसाई धर्म के विरुद्ध नहीं है और इसलिए इंग्लैंड की रोप विधि के समान ही वह भी सारे भ्रष्टों के ऊपर लागू होती है। प्रत्येक राजनैतिक समाज का यह कर्तव्य है कि वह धर्म की अभिवृद्धि करे और जिस समाज का सच्चा धर्म होता है वह समाज धर्म भी होता है और राज्य भी। भ्रष्टों को चर्च और भ्रष्टों को राष्ट्र की सदस्य-संख्या बिसबुस बराबर होती है क्योंकि प्रत्येक भ्रष्ट ईसाई होता है और इंग्लैंड में प्रत्येक ईसाई भ्रष्ट है। इसलिए, धार्मिक विधि की भी वही सत्ता है जो कि धर्म किसी विधि की है। उसकी अवज्ञा करने से सामाजिक व्यवस्था में व्यतिक्रम पैदा होता है। हुकर के विचार से प्यूरिटन मत का प्रभाव यह है कि वह चर्च तथा राज्य को दो विशिष्ट समाज मानता है। रोमन कैथोलिक चर्च के साथ भी यही बात है। हुकर का कहना है कि इस पद्धति से तो चर्च राज्य के ऊपर हावी हो जाता है। इसलिए, पोपशाही तथा प्रेसबिटेरियनियम—ये दोनों ही राज्य में और प्रतियोगिता चर्च में व्यवस्था उत्पन्न करते हैं।

यह तर्क मध्ययुगवाद तथा राष्ट्रवाद का प्रसाधारण सम्बन्ध है। पहले तो वह यह मान लेता है कि भ्रष्टों को राज्य एक राष्ट्र प्रयत्ना समुदाय है, वह एक ऐसी प्रारम्भ निर्मर नैतिक समस्या है जिसकी विधियाँ उसके सदस्यों की न केवल उनकी व्यक्तिगत शक्तों में ही प्रत्युत् उन्हें समाज के धर्मों के रूप में भी बाँधती हैं। इसलिए, विधि यह निर्धारित करती है कि शासकों और धर्माचार्यों दोनों को क्या करना चाहिए। उनकी शक्ति उनकी वैयक्तिक इच्छा पर नहीं, प्रत्युत् उनके पदों पर निर्भर होती है। सर्वप्रधान पक्ष में हुकर का सिद्धान्त धर्म भी सहकारी राज्य का सिद्धान्त है। धर्म के पक्ष में मध्ययुगीन परम्परा के अनुसार वह यह मान लेता है कि एक पूर्ण समाज चर्च भी होता है और राज्य भी। उसमें एक धार्मिक सविधान भी होता है और सौविक सविधान भी। हुकर इस बात को मान लेता है कि ईसाई धर्म सच्चा है—सम्भवतः, वह धर्म लोगों की अपेक्षा भ्रष्टों के लिए प्यादा सच्चा नहीं है—फिर भी वह यह मानकर चलता है कि और इस बात से पॉमस को आश्चर्य होता कि सार्वभौम सत्य के लिए प्रयत्नी किसी सार्वभौम सत्ता की आवश्यकता नहीं है प्रत्युत् उसे एक राष्ट्रीय सरकार तथा राष्ट्रीय चर्च के मातहत रखा जा सकता है। अन्त में, और यह प्यूरिटन दृष्टिकोण से हुकर के सिद्धान्त की दुर्बलता है, हुकर का सिद्धान्त यह मानता है कि ईसाई धर्म का असदृश्य सत्य चर्च के शासन को जो पारस्परिक के शासन और प्रेसबिटेरियनियम के बीच का चुनाव होता है—धर्म की ओर से उदात्त छोड़ देता है। स्पष्ट है कि कैथोलिक की भाँति ही कोई क्रास्किनवादी भी इस बात को स्वीकार नहीं कर सकता था कि पोप की प्राध्यात्मिक सत्ता का धर्म से कोई सम्बन्ध नहीं है।

यदि हम यह मानें कि हुकर का दर्शन सोलहवीं शताब्दी के अन्त में इंग्लैंड के राजनैतिक दर्शन का प्रतिनिधित्व करता है, तो यह दर्शन अपरा विधि नियमों दोनों के लिए महत्वपूर्ण है। उसने सहमति का सिद्धान्त जिस रूप में उपस्थित

किया, उससे प्रतिरोध के अधिकार का सम्बन्ध नहीं होना। उसने निष्क्रिय शासन के बारे में भी कुछ नहीं कहा। सोलहवीं शताब्दी के अन्य अंग्रेज लेखकों ने विरले प्यूरिटन और गैर प्यूरिटन दोनों शामिल थे—प्रतिरोध को नैतिक दृष्टि से अनुचित बताया है। उनके इस विश्वास का आधार उपयोगिता-परम था लेकिन इसमें राजकीय निरकुशता का कोई सिद्धान्त निहित नहीं था।¹ यद्यपि हुकर ने एक एंग्लिकन के रूप में किया था लेकिन उसका सिद्धान्त राजाओं के देवी अधिकार के सिद्धान्त से कोसों दूर है। इंग्लैण्ड में देवी अधिकार का सिद्धान्त गृहयुद्ध के दिनों में धीरे-धीरे बाद ही लोकप्रिय हुआ था। यह सिद्धान्त मुख्य रूप से धर्माचार्यों का सिद्धान्त था। इसका बिस्वविद्यालयों में विशेष प्रचार था।² चार्ल्स प्रथम की शहादत के बाद 'परा की शहादत' के नाम पर इस सिद्धान्त की बार-बार दुहाई दी जाने लगी थी। इसे किसी सर्वप्रधानिक प्रश्न पर धमक नहीं डाला। इसका राजतन्त्रवादियों के द्वापक्षीय चिन्तन में भी बहुत कम महत्त्व था। वेमन प्रथम और चार्ल्स प्रथम के शासन-काल में संसद् में उसका कोई प्रवक्ता नहीं था। बाद में उसकी केवल मौखिक सराहना की गई। लेकिन, नाथन इंग्लैण्ड के राजनैतिक दर्शन पर कोई असर नहीं डाला।

कैथोलिकों और प्रेसबिटेरियनों का विरोध

(Catholic and Presbyterian Opposition)

हुकर का यह विचार कि राष्ट्रीय चर्च का प्रधान राजा को होना चाहिए अंग्रेजों के दो वर्गों—प्रेसबिटेरियनों तथा कैथोलिकों को पसन्द नहीं था। इन दोनों वर्गों के अनुसार चर्च में राजा की प्रधानता को मान लेने का परिणाम चर्च की आध्यात्मिक स्वतन्त्रता में सख्त झलना होगा। चर्च शासन के सम्बन्ध में नए सिद्धान्तिक विचारों तथा मतभेदों के मूल में पोष के अस्तिभाव के लिए आध्यात्मिक स्वतन्त्रता के पुराने प्रश्न छिपे हुए थे। एंग्लिकन पहले के विरोध में थे। प्रेसबिटेरियन और कैथोलिक दूसरे को ईसाई धर्म का अनिवार्य सिद्धान्त मानने में थे। कैथोलिकों के मूल दृष्टिकोण का पता निम्नलिखित भवनरूप से चलता है। यह भवनरूप सर थॉमस मोर के मुकदमे में राजा तथा मोर के बीच हुए वाद-विवाद से उद्भूत है। बरीत ने यह कहकर कि यदि संसद् निर्णय करे तो क्या पोष का निर्वाचन अंग्रेजों के लिए निर्णायक नहीं हो सकता, मोर पर यह आरोप लगाया जाया कि वह संसद् के अधिनियम की बगलकारी शक्ति को अस्वीकार कर रहा है। इस पर मोर ने जवाब दिया :

1. See J. W. Allen, *op. cit.* Part II, Ch. II.

2. इस सिद्धान्त के प्रसङ्ग में बरतन्य निम्नलिखित रचनाओं में लिखते हैं। (1) *Constitutions and Canons Ecclesiastical - Concerning Royal Power*, adopted by Convocation in 1640, *Synodalia*, ed. by E. Cardwell Vol. I, p. 389, also in D. Wilkins, *Concilia*, Vol. IV, p. 515 (2) *Judgement and Decree of the University of Oxford*, adopted in 1683, in *Scott's Tracts* 1812), Vol. VIII, p. 420, also in Wilkins, *ibid.*, p. 610.

“जहाँ तक आपके पहले मामले का सम्बन्ध है, समुद्र लौकिक शासकों की दिति में इतरापे कर सकती है, लेकिन जहाँ तक आपके दूसरे मामले का सम्बन्ध है, मैं आपके सामने यह प्रश्न रखूँगा। मान लीजिए यह समुद्र यह कानून बना दे कि ईश्वर ईश्वर नहीं है तो क्या मास्टर रिच, आप यह कहेंगे कि ईश्वर ईश्वर नहीं है।”¹

मोर का विचार ऐसा था जिससे कोई भी जागरूक कैंपोलिक सहमत होता। यदि राजा और समुद्र धार्मिक विश्वास का नियमन करने लगे, तो फिर ईसाइयों के किसी धार्मिक संगठन की आवश्यकता नहीं रहे जाती। कैंपोलिक चर्च की एकता और स्वतन्त्रता को कायम रखने के लिए यह जरूरी मालूम पड़ता था कि पोप की कुछ सत्ता कायम रही जाए। वह जेमुएटों की इस बात को तो नहीं मानता था कि पोप के पास राजा को भयदस्व करने की परीक्षा शक्ति रहनी चाहिए लेकिन उसका यह विश्वास आवश्यक था कि चर्च में राजा की प्रधानता का ईसाई धर्म की एकता से कोई मेल नहीं है। हाँ, उस समय बात दूसरी हो जाती है जब कि हम ईसाई धर्म की एकता का कुछ रहस्यात्मक धर्म लगा लेते हैं।

काल्विनिस्ट पोप से घृणा करते थे। लेकिन वे यह मानने के लिए भी तैयार नहीं थे कि कोई लौकिक शासक चर्च का प्रधान बने। कैंपोलिकों की तरफ़ वे भी यह समझते थे कि इससे चर्च की प्राध्यात्मिक स्वतन्त्रता में खतरा पड़ेगा। काल्विनियन की प्रवृत्ति यह थी कि उसे जहाँ वही मौका मिलता था वह चर्च पर राज-नैतिक नियन्त्रण स्थापित करना नहीं चाहता था, बल्कि राजनीति पर धर्मवाप्यों का नियन्त्रण स्थापित करना चाहता था। काल्विनिस्टों की योजना का प्राग्दर्शन भाग यह था कि वे सम्पूर्ण समुदाय के ऊपर नैतिक और सैद्धान्तिक अनुशासन कायम रखना चाहते थे। इस योजना की सकलना के लिए यह जरूरी था कि उन्हें शासन का समर्थन मिलता रहे। लेकिन इससे साफ़ हो चर्च को यह निर्धारित करने की भी आजादी रहनी चाहिए कि सद्धर्म तथा दिव्य जीवन क्या है। चर्च और राज्य का पृथक्करण काल्विनियन का एक आवश्यक सिद्धान्त था लेकिन यह पृथक्करण मात्रकत जैसा नहीं था जो राज्य को पूरी तरह से लौकिक मुद्दा बनाकर छोड़ता है। काल्विनियन जिस पृथक्करण को चाहता था, उससे अनुसार चर्च को स्वायत्तताशी रहना चाहिए लेकिन उनके निर्णय अनिवार्य होने चाहिए। इसलिए, एंग्लिकनों की भूमि प्रेसबिटेरियन भी मध्ययुगीन ईसाई परम्परा के काफी घन को मानते थे, लेकिन वे निरन्तर ही इस परम्परा के स्कूल प्रथम और मूल रूप की निरन्तर अवहेलना करने के लिए बाध्य थे। एंग्लिकनों ने मध्ययुग से एक चर्च-राज्य का सिद्धान्त ग्रहण किया था। इस सिद्धान्त के परिणामस्वरूप उन्होंने राष्ट्रीय आधार पर चर्च की कल्पना की। प्रेसबिटेरियनो ने चर्च की प्राध्यात्मिक स्वतन्त्रता का विचार ग्रहण किया। इसके परिणामस्वरूप उन्होंने एक ऐसे राज्य का आविष्कार किया जो चर्च विलकुल नहीं था। सोलहवीं शताब्दी में चर्च और राज्य का पृथक्करण एक ऐसी नवीनता समझी जानी थी जिसके लिए प्युरिटन और जेमुएट उत्तरदायी थे।

इंग्लैण्ड के प्रेसबिटेरियन फ्रास और स्काटलैण्ड के काल्विनिस्टों से एक बात में भिन्न थे। वे चर्च में राजा की प्रधानता नहीं चाहते थे लेकिन उन्होंने विद्रोह का कभी समर्थन नहीं किया। इस दृष्टि से वे विडिक्विआए कंट्रा टिरेनोस वे लेखक या नॉक्स या वेजा की अपेक्षा काल्विन के अधिक निकट थे। इसका कारण यह था कि सोलहवीं शताब्दी में इंग्लैण्ड में प्रेसबिटेरियनों को ऐसा अवसर कभी नहीं मिला जब कि उन्होंने विद्रोह द्वारा चर्च शासन पर नियन्त्रण जमाने का प्रयास किया हो। वे सत्रहवीं शताब्दी में भी आपे विद्रोही रहे। इसीलिए, यह प्रवाद चल पड़ा है कि प्रेसबिटेरियन तो चार्ल्स को फाँसी के तले तक ले गए लेकिन इडिपेंडेंटों ने उसके सिर को काटा। उन्होंने एक गुट के रूप में कभी विविष्ट राजनैतिक सिद्धान्तों का निर्माण नहीं किया। उनके विचार मुख्यतः अभिजाततन्त्रात्मक और अनुदार थे। वे राजतन्त्रवादी थे। उनकी धार्मिक सुधार में ज्यादा भावना थी, राजनैतिक परिवर्तनों में कम। गृह-युद्ध के पारम्भिक वर्षों में प्रेसबिटेरियन दल का महत्त्व बढ़ गया था। यह महत्त्व केवल कुछ समय तक ही कायम रहा। लेकिन, जब तक यह कायम रहा उसके लेखकों ने प्रतिरोध का समर्थन किया था। उनके प्रतिरोध के आधार ऐसे थे जिनका संसद भी समर्थन कर सकते थे। उनकी इच्छा थी कि इंग्लैण्ड के चर्च में प्रेसबिटेरियननिष्ठ का प्रभाव हो। लेकिन उन्हें अपने इस उद्देश्य में सफलता राजा के विरोध से नहीं बल्कि राजा की सहायता से ही मिल सकती थी। फलतः, प्रेसबिटेरियनों ने किसी राजनैतिक दल का रूप धारण नहीं किया। वे १६६२ तक इंग्लैण्ड के चर्च में ही एक दल के रूप में बने रहे। १६६२ में एकट्र आफ यूनिफॉर्मिटी (Act of Uniformity) ने उन्हें चर्च से बाहर निकाल दिया।

दि इडिपेंडेंट

(The Independents)

इंग्लैण्ड के समस्त प्यूरिटनों में इडिपेंडेंट या कांग्रीगेशनलिस्ट (Congregationalist) राजनीति की दृष्टि से सबसे महत्वपूर्ण थे। यद्यपि धर्म की दृष्टि से वे काल्विनिस्ट थे लेकिन धार्मिक सुधार के क्षेत्र में उन्होंने ऐसा काम उठाया था जिसकी वजह से वे प्रेसबिटेरियनों से एक भिन्न थे। वे भी गए थे। उनका विश्वास था कि किसी का भी इम्पोजर किए बिना चर्च में सुधार सम्भव है।^१ उनका विश्वास था कि कुछ ईसाई लोग मिलकर एक सभ का निर्माण कर सकते हैं जो वास्तव में चर्च होगा। यह चर्च अपने पादरियों को दीक्षित करेगा और नागरिक शासकीय धर्म धार्मिक धर्मियों के प्रमाणीकरण के बिना ही उपासना पद्धति में सुधार करेगा। इसलिए, सिद्धान्ततः चर्च समान चित्त वाले धर्मानुयायियों का एक ऐच्छिक सभ हो गया। अब उसे अपनी सुधार करने के लिए नागरिक अधिकारियों के सहयोग की जरूरत नहीं रही। दूसरे धर्म के लोगों को अपनी ओर आकृष्ट करने के लिए भी नागरिक अधिकारियों के सहयोग की कोई आवश्यकता नहीं थी। चर्च काफी हद तक सभों के साथ एकीकृत हो गया। ये सभ बड़े विधित संगठन थे और इनकी बैठकें

1. *A Treatise of Reformation with Tarrying for Anie* (1682).

समय समय पर केवल परामर्श के लिए ही होती थी। इस तरह इंडिपेंडेंट लोग राष्ट्रीय चर्च की स्थापना से विरत थे। वे अपने लिए भी धार्मिक सहिष्णुता चाहते थे और दूसरों के लिए भी। वे चर्च और राज्य को दो पृथक् समाज मानते थे। चर्च और राज्य केवल एक दूसरे से अलग ही नहीं थे बल्कि वे एक दूसरे से स्वतन्त्र भी थे। बल-प्रयोग की शक्ति राज्य के पास थी लेकिन वह इस धार्मिक का प्रयोग केवल सौवित्र शासन के क्षेत्र में ही कर सकता था। 'न तो यह शासकों का ही काम है और न चर्च का ही बिना धर्म को विवश करें शक्ति के द्वारा चर्चों की स्थापना करें और विधियों तथा दण्डों के द्वारा उन्हें धार्मिक शासन के नियन्त्रण में रखें।'¹

यह सही है कि तत्कालीन इंडिपेंडेंट इस महत्त्वपूर्ण मिश्रात की तथा इसके सहायकों की भिन्न भिन्न मात्रा में स्वीकार करते थे। पहली बात तो यह है कि कोई भी यह नहीं चाहता था कि धार्मिक एकता भंग हो। धार्मिक सुधार की अन्य किसी योजना की भांति ही इंडिपेंडेंटों का भी यही खयाल था कि सत्यनिष्ठ जिज्ञासा के द्वारा कुछ ठोस ईसाई विश्वासों और व्यवहारों का पता लग जाएगा तथा इसके परिणामस्वरूप एकता की स्थापना हो सकेगी। दूसरे, इंडिपेंडेंट यह भी नहीं चाहते थे कि धार्मिक समूहों के ऊपर योग का प्रभाव बिलकुल ही समाप्त हो जाए। हाँ, वह इन समूहों के ऊपर प्रेसबिटेरियनों की अपेक्षा कम नियन्त्रण चाहते थे। मॅसाचुसेट्स में इंडिपेंडेंटों ने पृथक्तावादी विशेषण स्वीकार नहीं किया। वहाँ उन्होंने सहिष्णुता का भी परिचय नहीं दिया। उनके धार्मिक समूह में ऐच्छिक सदस्यता का प्रश्न भी पूरी तरह मान्य नहीं था। वे सैद्धांतिक अथवा शासन सम्बन्धी प्रश्नों के निर्णय में सभी सदस्यों को एक ही स्वतन्त्रता नहीं देते थे। दूसरी ओर, धर्म में स्वतन्त्र स्वीकृति के सिद्धान्त और शासन की दी जाने वाली सहमति में सामान्य सम्बन्ध था। धार्मिक संप्रदाय आधारभूत स्वतन्त्रताओं के पक्ष में न केवल राजा के प्रतिरोध का ही प्रयत्न सत्तह के प्रतिरोध का भी प्रेसबिटेरियनिज्म की अपेक्षा अधिक कुशलता से मुकाबला कर सकता था।

अन्त में, यद्यपि इंडिपेंडेंट कुछ धार्मिक सहिष्णुता देने के लिए बाध्य थे, लेकिन इन धार्मिक सहिष्णुता की मात्रा भिन्न थी। कुछ इंडिपेंडेंटों का यहाँ तक विश्वास था कि ऐसे धार्मिक विश्वास को सहन किया जाना चाहिए जो नागरिक व्यवस्था में बाधा उत्पन्न न करें। अधिकांश धार्मिक अल्पसंख्यकों की भांति वे अपने लिए तो धार्मिक सहिष्णुता पाने की लासालीत रहते थे, लेकिन दूसरों को धार्मिक सहिष्णुता देने के प्रति उनमें इतना उत्साह नहीं था। तथापि यह इतना आश्चर्यपूर्ण नहीं था जैसा कि मालूम पड़ता है। अधिकांश इंडिपेंडेंटों की दृष्टि में मुख्य उद्देश्य धार्मिक सुधार था। उनके लिए धार्मिक स्वतन्त्रता तो एक आनुवंशिक तत्त्व था। उन्होंने यह कभी नहीं कहा कि सरकार को मूर्ति पूजा का दमन नहीं करना चाहिए। सबसे अधिक उन्नत दृष्टिकोण रूडोल्फ आइलैंड में रोगर विलियम्स

(Roger Williams) का था। उसने वहाँ पहली बार सहिष्णुता के सामान्य सिद्धान्त के आधार पर एक शासन की स्थापना की। १६४४ में उसने अपनी पुस्तक *Bloudy Tenet of Persecution* में इस सिद्धान्त का समर्थन किया। एक समय इस पुस्तक को पाखण्डी साहित्य में सबसे अधिक पाखण्डी पुस्तक माना जाता था। उसी साल विलियम वालवीन (William Walwyn) ने जो अपने को किसी भी वामपक्षी सम्प्रदाय का सदस्य नहीं मानता था और लन्दन में व्यापार करता था, अपनी पुस्तक *Compassionate Samaritane* का प्रकाशन किया। इसमें पृथक्तावाधियों और अनावापटिस्टों की सहिष्णुता का प्रतिपादन किया गया था। विलियम और वालवीन इण्डिपेण्डेंट नामक लेखकों में भी अपवाद स्वरूप थे।^१

यद्यपि इण्डिपेण्डेंटों की उत्पत्ति सोलहवीं शताब्दी में हो गई थी लेकिन १६४० तक इंग्लैंड में उनकी कोई विशेष सख्या नहीं हुई थी। बाद में उन्होंने राजा का प्रतिरोध शुरू किया। उनका यह प्रतिरोध धार्मिक क्षेत्र तक ही सीमित था। इसके परिणामस्वरूप उनकी शक्ति बढ़नी शुरू हो गई। क्रामवेल की आदेश सेना में इण्डिपेण्डेंटों की सख्या काफी थी। दूसरे गृह युद्ध और राजा के प्राणदंड के बाद जो राजनैतिक प्रयोग किए गए, उनमें इण्डिपेण्डेंटों का काफी हाथ रहा था। इस बीच मध्य वर्ग के कम समृद्धिवाली भाग को अनेक धार्मिक और राजनैतिक कठिनाइयाँ उठानी पड़ी थी। इनके कारण लैबलर्स नामक एक वास्तविक राजनैतिक दल का निर्माण हुआ। लैबलर्स वास्तव में इण्डिपेण्डेंट थे। यद्यपि अधिकांश इण्डिपेण्डेंट लैबलर्स नहीं थे, लैबलर्स का राजनैतिक दर्शन इण्डिपेण्डेंटों के वामपक्ष के राजनैतिक दर्शन के क्रम में ही था। तथापि, उस पर अलग विचार करने की आवश्यकता है

सम्प्रदायवादी और इरास्टियन विचारक

(Sectaries and Erastians)

वापटिस्ट और क्वेकर सम्प्रदाय प्रोटेस्टेंट सम्प्रदाय के वामपक्ष के अन्तर्गत आते हैं। उन्होंने चर्च के शासन की और लौकिक शासन के साथ उसके सम्बन्ध को बहुत क्षीण मान रखा था। चूँकि उनके लिए वास्तविक धर्म का अभिप्राय आन्तरिक ज्योति अथवा आध्यात्मिक अनुभूति था अतः वे चर्च के शासन को कोई खास महत्त्व नहीं देते थे। उन्होंने राष्ट्रीय धार्मिक व्यवस्था का भी विचार त्याग दिया था। वापटिस्ट अथवा क्वेकर नाम से विख्यात सम्प्रदायों में समानता बहुत कम थी। जिन लेखकों ने उन्हें बड़नाम किया था, उन्होंने यह पता लगाने की बहुत कम कोशिश की कि वास्तव में उनके धार्मिक विश्वास क्या हैं। कुछ भी हो, यह मानने का कोई कारण नहीं है कि सम्प्रदायवादियों के अपने कुछ विशिष्ट राजनैतिक विचार थे। इसके साथ ही यह सन्देह करने का भी कोई कारण नहीं है कि उसके

1 विलियम का पुस्तिका नारेगानमेट क्लब के प्रकाशनों में गिर से छपी है, पहली पुस्तक माला, जिल्द ३ (१६६७)। इस पुस्तक को १६४८ में हंसर्ड नोलोज सोसायटी ने प्रकाशित किया। विलियम हालर के सम्पादनत्व में वालवान की पुस्तिका *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647* के अन्तर्गत भी छपी है। जिल्द ३, पृ० ५६।

सदस्य सरल स्वभाव के बानूननिष्ठ लोग थे। इन लोगों को धृष्टा से देखा जाता था, उसका कुछ कारण योंमस एडवर्ट्स^१ जैसे नास्तिकता विरोधियों का मनगल प्रचार था। इसका कुछ कारण यह भी था कि इन लोगों को धर्मांध माना जाता था यद्यपि वे धर्मांध नहीं थे। हाँ, उनमें से कुछ अंधवाद हो सकते हैं। इस प्रकार, कुछ आगस्टिस्ट नामक व्यक्ति थे। उनका विचार था कि धार्मिक व्यक्तियों को विधि को कोई आवश्यकता नहीं है। मजिस्ट्रेट उन्हें विधि का पालन करने के लिए विवश नहीं कर सकते। यह विचार इस विश्वास के भाग समुच्चन था कि मसार का धर्म निरपेक्ष है और नई व्यवस्था में मूल ही समार के स्वामी होंगे। यह कारण राजनैतिक आति-वाद अथवा निर्गणवाद की ओर ले जा सकती थी और बाद की स्थिति में यह सम्पत्ति तथा विधि दोनों पर आक्षेप कर सकती थी। इस समय अथवा राजनैतिक दार्शन में साम्यवाद का जो मुद्दा स्थान था, वह तत्कालीन डिमर्स विचारों (Dimers) में पाया जाता था। हम उनके नेता गर्नाई विंस्टेनने पर बाद में विचार करेंगे।

इंग्लैंड में जो इतने धार्मिक सम्प्रदाय पैदा हो गए थे, इंग्लैंड की जनता उन्हें और छाम तीर से प्रसविटेरियनिज्म के आडम्बरों को पसन्द नहीं करती थी। इस प्रवृत्ति को इरास्टियनिज्म (Erastianism) नाम दिया गया है (हालांकि यह बहुत ठीक नहीं है)। जॉन सेल्डेन (John Selden) को इसका प्रतिनिधि माना जा सकता है। सेल्डेन के राजनीति और धर्म-विषयक विचारों पर धर्म निरपेक्षता की और सांसारिक ज्ञान की छाप थी। मन्त्रही छातान्दी में यह बात स्वाभाविक भी थी। यह प्रवृत्ति राजनीतिज्ञों और धर्मांधाओं दोनों के अभिमान को घात करती थी। सेल्डेन सर्वप्रधानिक व्यवस्थाओं को केवल व्यवस्था और सुरक्षा के लिए भी गई व्यवस्थाएँ मानता था। राजा की शक्ति बड़ी है जो विधि उसे देती है और विधि बड़ी है जो न्यायालय लागू कर सकते हैं। इसी प्रकार, चर्च की राजमरजा और पादरियों के विशेषाधिकार भी यही हैं जो नागरिक सत्ता उन्हें प्रदान करती है। धार्मिक सम्प्रदायों का दीर्घ अधिकार का आडम्बर सरल स्वभाव के धर्मानुयायियों से पैदा समूल करने का उपाय मात्र है। इस कला में प्रेसविटेरियन विशेष रूप से निपुण हैं। “प्रेसविटेरियनों को मसार के धर्मांधों में सबसे अधिक शक्ति प्राप्त है और वे जनसाधारण की सबसे अधिक मूर्ख बनाते हैं। पादरी का वह विधि के व्यवसाय की भाँति ही एक व्यवसाय है।” सेल्डेन के उपयोगितावाद सीविकतावाद और मुद्दिवाद प्रवृत्त नहीं थे। ये उनके मित्र थॉमस हॉव्स में पुन प्रकट हुए। हेलीफेक्स की विचारधारा में भी वे प्रमुख तत्व थे और उन्होंने क्रान्ति का पथ प्रदर्शित करने में सहायता दी।

संवैधानिक सिद्धान्त : स्मिथ और बेकन

(Constitutional Theories Smith and Bacon)

धार्मिक प्रदर्शों के सत्काल महत्त्व और चर्च के सीविक प्रधान के रूप में राजा की शक्ति ने सविधान के मध्यकालीन समुच्चन को नष्ट कर दिया था। कुछ और

1. उसके *Gangraena* (1616) नामक ग्रन्थ में सम्प्रदायों के आस्थापकों का अति-शयोक्ति से वर्णन किया गया है।

कारण भी ऐसे थे जिन्होंने राजा तथा उन गद्दानों के बीच जिनके द्वारा राजा की शक्ति सीमित होनी थी, तनाव पैदा कर दिया था। इन कारणों में सबसे मुख्य या मध्यमर्ग की शक्ति का विकास। जब यह तनाव अपनी पराकाष्ठा पर पहुँच गया तब परिणाम था—गृह-युद्ध। पुराने समय की शक्तियों के सामंजस्य की संवत्पना की प्रवृत्ति दीयी गयी। उसके स्थान पर यह मूल स्रोत से शक्ति के प्रत्यायोजन के सिद्धान्त को प्रपनाया गया। गृहयुद्ध के पहले ऐसा कोई स्पष्ट सिद्धान्त नहीं था कि सर्वोच्च शक्ति संविधान के किसी भाग में निवास करती है। अविस्मरणीय लोकाचारों के द्वारा जो शक्तियाँ राजा, संसद् तथा अन्य अदालतों की होती थी, वे उनमें प्रत्यक्ष मान्यता थी। अपनी समुचित स्वतन्त्रता की सीमाओं के भीतर रहते हुए हर कोई अपने उपक्रम के अनुसार कार्य करता था। यदि सर्वोच्च शक्ति कहीं थी, तो वह स्वयं देश के भीतर थी, उसके किसी एक अंग के भीतर नहीं। यद्यपि दूसरे राजा काफी शक्तियों का प्रयोग करते थे, लेकिन इंग्लैंड में राजा की सर्वोच्च शक्ति का ऐसा कोई स्पष्ट सिद्धान्त नहीं था जैसा कि फ्रांस में बोर्दा का था। गृहयुद्ध में राजतन्त्रवादी और संसद्वादी अपनी-अपनी सर्वोच्च शक्ति का दावा करने लगे। इस विवाद के दौरान वे अपने मूल अभिप्राय से काफी दूर हट गए। यद्यपि दोनों पक्ष अंग्रेजी इतिहास की अपने साथ बताते थे लेकिन दोनों ने ही—इसमें संसद्वादी राजतन्त्रवादियों से कम नहीं थे—सोलहवीं शताब्दी की परम्परा को तोड़ दिया। अंतर केवल यह था कि संसद् ने अपने दावे को अतिरिक्त कर दिखाया जबकि राजा असफल हो गया।

सम्भवतः, सोलहवीं शताब्दी में इंग्लैंड के सर्वप्रथम सिद्धान्त का सर्वश्रेष्ठ निरूपण सर यामस स्मिथ के *De republica Anglorum* नामक ग्रन्थ में किया गया है।¹ फ्रेडरिक मेटलैंड और सर फ्रेडरिक पोलक जैसे योग्य इतिहासकारों ने इस ग्रन्थ को संसदीय सर्वोच्चता के सिद्धान्त का प्रतिपादक कहा है। लेकिन यह बात गलत है।² वास्तव में स्मिथ ने कहा है कि इंग्लैंड के शासन में जो कुछ भी किया जाता है, उसके लिए राजा सत्ता है और संसद् देश की सबसे ऊँची तथा निरपेक्ष शक्ति है। उसका स्पष्ट रूप से विश्वास था कि कुछ चीजें ऐसी हैं जिन्हें राजा संसद् के बिना कर सकता था और कुछ चीजें ऐसी हैं जिन्हें संसद् में ही किया जा सकता था। दोनों ही दशाओं में देश का लोकाचार निर्धारित करता था। स्मिथ की पुस्तक के बारे में सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि उसके अनुसार संविधान में मुख्य रूप से अदालतें ही हैं। उसने संसद् को देश की उच्चतम अदालत माना है। संसद् की निरपेक्ष शक्ति के सम्बन्ध में उसके वर्तमान की इसी दृष्टि से समझना चाहिए।

1. यह ग्रंथ लिखा १५६५ में गया था, लेकिन प्रकाशित १५८३ में हुआ। सम्पादक एन० एल्टन (वैमिन्स, १९०६)।

2. निम्नलिखित पुस्तकें देखिए : Maitland : *Constitutional History* (1911), pp. 255, Pollock, *Science of Politics*, pp. 57f cf. Alston's Introduction, also G. H. Mollin, *High Court of Parliament* (1910), pp. 124 ff,

संसद के निर्णय को कोई अन्य अदालत नहीं बदल सकती। स्मिथ को भरोसा था कि संसद अन्य अदालतों से इन बातों में भिन्न थी कि वह व्यक्तिगत पक्षों के विवादों की ओर ध्यान नहीं देती थी। लेकिन, फिर भी संसद मुख्य रूप से एक न्याय संस्था ही थी। स्मिथ ने संसद को एक विधानमंडल के रूप में कभी नहीं माना। उसने विधि के निर्माण और विधि की व्याख्या में कोई विभाजन देखा नहीं सीखा। उसने इस बात की कल्पना नहीं की कि संसद तथा राजमुकुट में संपर्क हो सकता है। उच्चतम सत्ता राज्य में और उसकी विधि में निहित है। यह विधि ही राजा की तथा उसकी विधि अदालतों की उचित शक्तियाँ निर्धारित करती है। स्मिथ ने यह मान लिया था कि इन सब शक्तियों में सर्वत्र सहयोग रहता है। इसलिए, स्मिथ के विचार से यदि राजा सम्पूर्ण व्यवस्था का प्रधान हो और संसद मुख्य अदालत हो तो इस स्थिति में कोई असंगति नहीं है।

जब जेम्स प्रथम ने निरपेक्ष शक्ति की माँग की और उसका सक्रिय विरोध होने लगा तो उसके काफी बाद तक संविधान तथा संसद की यह संकल्पना जारी रही। जेम्स का पहला विवाद संसद के साथ नहीं था बल्कि सामान्य विधि की अदालतों के साथ था। इसका सम्बन्ध विधि-निर्माण से नहीं बल्कि राजकीय परमाधिकार से था। इस विवाद में मुख्य अभिनेता जेम्स के प्रतिरिक्त फ्रांसिस बेकन और सर एडवर्ड कोक थे। इसमें प्रश्न यह नहीं था कि राजमुकुट अथवा शासन का अन्य कोई प्रधान भाग है बल्कि यह था कि राजा तथा उसकी अदालतों के बीच उचित संतुलन रहना चाहिए। परिस्थितियों ने बेकन को शक्तिशाली राज्य के परमाधिकार का प्रवक्ता बना दिया। बेकन का इसमें विश्वास भी था, तथापि वह राज्य की निरपेक्षता में आस्था नहीं रखता था। कोक परमाधिकार को सीमित रखने वाले पक्ष का प्रमुख प्रतिनिधि हो गया। संसद की सर्वोच्चता भी उसे प्रतिबल ही लगती। यद्यपि ये दोनों व्यक्ति एक दूसरे के विरोधी थे फिर भी वे शासन के अथवा संतुलन की संकल्पना के कायल थे। उनका विचार था कि देश की प्रचालित विधि इस संतुलन को बनाए रख सकती है। इस विधि के अनुसार राजा तथा शासन के अन्य प्रत्येक भाग को यथोचित स्थान मिल सकता है तथा किसी एक भाग की सर्वोच्चता स्थापित होने की जरूरत नहीं रहती।

बेकन राजा की शक्ति पर हमेशा जोर देता था। लेकिन, वह सर्वत्र दृष्टिगत राजतन्त्र के सदर्भ में ही सोचता था। दृष्टिगत राजतन्त्र में राजा राष्ट्र तथा संसद का विद्वत्स नेता था। जब जेम्स राजसिंहासन पर बैठा, बेकन ने उसे सशक्त नेतृत्व अपनाने की सलाह दी। बेकन को लगता था कि स्वाटलैंड के साथ एकता, घामर-सेंड के उपनिवेशीकरण और महाद्वीप पर आक्रामक नीति—ये सारी चीजें ऐसी हैं जो कि इंग्लैंड को उत्तरपश्चिमी यूरोप में प्रमुख शक्ति बना देंगी और इसके साथ ही उसे प्रोटेस्टेंट हितों का नेतृत्व भी प्रदान करेंगी। बेकन का अपने सम्पूर्ण जीवन में यह विचार रहा कि यदि जेम्स उसकी सलाह के अनुसार चलता तो उसके प्रजाजनों में देशभक्ति की भावना आ जाती और उनके साथ उसे किसी प्रकार की कठिनाइयों का सामना न करना पड़ता। बेकन के लेखों से यह ज्ञात होता है कि

उसका राजनैतिक आदर्श एक ऐसा सशक्त और योद्धा जनसमुदाय था जिसके ऊपर नर बहुत अधिक न लगे हुए हो, जिसमें धन का बहुत अधिक सकेन्द्रण न हो, जिसमें कुलीनो के हाथ में बहुत अधिक शक्ति न हो तथा जिसका नेता एक ऐसा राजा हो जिसके पास राजकीय भूमि की काफी मात्रा हो, जिसका परमाधिकार व्यापक हो और जो राष्ट्रीय विस्तार की शक्तिशाली नीति पर चलता हो। वेकन के विचार से यह निरव्युत्ता नहीं थी। जेम्स का अपने परमाधिकार के बूते पर खड़े होने का निश्चय वेकन की स्पष्ट नीति के विचारों के प्रतिकूल था। मसद् के बिना उसकी शासन करने की चेष्टा भी वेकन की सलाह के प्रतिकूल थी। वेकन के विचार से राजा के अधिकार अथवा ससद् के अधिकार में से एक विक्टर को चुनने का अवसर देना बहुत हानिकारक था।

जेम्स तथा सामान्य विधि की अदालतों के बीच जो विवाद शुरू हुआ था, उसमें अपनी प्राधिकारिक स्थिति के कारण वेकन ने पक्षपात का दृष्टिकोण ग्रहण किया। लेकिन, शक्तिशाली राजकीय परमाधिकार में उसका विद्वान्त सच्चा था। राजा अपने दो न्याय का स्रोत और न्यायाधीशों को अपनी अभिवृत्ति समझता था। इसलिए जब न्यायाधीशों के सामने कोई ऐसा प्रश्न आता जो उसके परमाधिकार से सम्बन्ध रखता तो वह उन्हें इस बात का उपदेश देता था कि वे अपने निर्णयों को रद्द कर दें या ऐसे मामलों को विशेष आयोगों के सुपुर्न कर दें। वेकन ने न्याय-व्यवस्था सम्बन्धी अपने प्रसिद्ध निबन्ध में जेम्स की भाँति ही यह कहा है कि अदालतों को राज्य अथवा राजकीय परमाधिकार के प्रश्नों से अलग रहना चाहिए। न्यायाधीश शेर जरूर हैं लेकिन वे राजनिहासन की अधीनता में ही शेर हैं। इन निबन्ध में कोव की परोक्ष रूप से बार-बार चर्चा की गई है। वेकन उस निरूपित न्यायाधीश का नमूना मानता था।

सर एडवर्ड कोक

(Sir Edward Coke)

राजकीय परमाधिकार के विस्तार का उग्रतम विरोधी मुख्य न्यायाधिपति सर एडवर्ड कोक था। उसके विचार से देश की सामान्य विधि ही मूलभूत विधि थी। वह विवेक की अवतार थी यद्यपि यह विवेक ऐसा था जिसे केवल वकीलों की परियद् ही समझ सकती थी। सामान्य विधि एक रहस्य थी और कोक अपने को उस रहस्य का प्रमुख पारखी मानता था। उसने राजा के साथ अपनी एक बैठक का निम्न शब्दों में वर्णन किया था “इसके बाद राजा ने कहा कि उसके विचार से विधि विवेक पर आधारित थी, तथा उसके अन्य लोगों के और न्यायाधीशों के पास विवेक था। इसका मैंने यह उत्तर दिया कि यह वान सही थी। ईश्वर ने राजा को अनुपम विज्ञान से और प्रकृति ने उसे महान् प्रतिभा से सम्पन्न बनाया था। लेकिन राजा इंग्लैण्ड के राष्ट्र की विधियों का पूरा ज्ञानी नहीं था। जो चीजें प्रजाजनो के जीवन, उत्तराधिकार, पदार्थों तथा भाग्य से सम्बन्ध रखती हैं, उनका निर्णय प्राकृतिक विवेक के आधार पर नहीं

किया जा सकता है। उनका निर्णय प्राकृतिक विवेक तथा विधि के अनुसार ही किया जा सकता है। यह एक लम्बे अध्ययन और अनुभव का विषय है। इसके बाद ही मनुष्य इगना ज्ञान प्राप्त कर सकता है। राजा ने इस बात को बुरा माना और कहा कि इगना अभिप्राय तो यह हुआ कि उसे भी विधि के अधीन रहना चाहिए। अगर कोई यह बात कहता है, तो यह देशद्रोह है। इस पर मैंने ब्रैकटन की यह उक्ति दुहरा दी, *Quod rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et lege* ¹

कोक ने विचार से सामान्य विधि राजा की क्षत्रियो को, भद्राक्षतो के दोषाधिकार को और प्रत्येक अग्रेज के अधिकारों तथा विशेषाधिकारों को निर्धारित करती थी। सामान्य विधि में वे सारी चीजें आ जाती थी जो अब संविधान के अन्तर्गत आती हैं। उसमें शासन की मूल रचना भी आ जाती है और नागरिकों के मूल अधिकार भी। कोक इन मूलाधारों को अपरिवर्तनशील मानता था।

विधि की इस गवल्पना के आधार पर ही कोक ने राजकीय परमाधिकार को सीमित करने के सम्बन्ध में अपना यह सुप्रसिद्ध निर्णय दिया कि "राजा अपने प्रतिरोध अथवा उद्घोषणा के द्वारा ऐसे किसी अग्रराज की सृष्टि नहीं कर सकता जो पहले अग्रराज नहीं था।"² यह प्रतिरोध के लेखों का भी आधार था। इसके द्वारा सामान्य विधि की अक्षमता अन्य भद्राक्षता के ऊपर नियन्त्रण रखती थी। जेम्स बहुत में मामलों को भद्राक्षतो ने उठा लेता था और उनका फैसला या तो खुद करता था या विभाग आपोको द्वारा करता था। कोक ने अपने इस मतव्य के आधार पर जेम्स की इस प्रथा की चेष्टाओं का भी विरोध किया। कोक का यह भी विदवाग था कि ससद् सामान्य विधि के रूप में व्याप्त न्याय के अन्तर्भूत सिद्धान्तों को नहीं बदल सकती बल्कि सीमाओं के सम्बन्ध में उसकी कोई निश्चिन्ता धारणा नहीं थी लेकिन फिर भी उसने इनके अस्तित्व पर जोर दिया। उदाहरण के लिए उसने मोन्टगु ने मुकद्दमे में कहा था "हमारी विचारों से ऐसा मासूम पड़ता है कि बहुत से मामलों में सामान्य विधि ससद् के कानूनों पर नियन्त्रण रखेगी और कभी-कभी उन्हें बिलकुल अर्धधार्मिक घोषित कर देगी। कारण यह है कि जब कभी ससद् का कोई कानून सामान्य अधिकार अथवा विवेक के विरुद्ध होता है या उसका सुधार सम्भव नहीं होता तो सामान्य विधि उसे नियन्त्रित करेगी तथा उसे अर्धधार्मिक घोषित कर देगी।"³

यद्यपि यह विचार काफी उग्र था लेकिन यह केवल कोक तक ही सीमित नहीं था। इससे यह ज्ञात होता है कि सत्रहवीं शताब्दी के प्रारम्भिक काल के अग्रज विधिवेत्ता ससदीय प्रभुसत्ता के विचार से कितने कम प्रभावित थे और न्यायिक पुनरीक्षण का प्रभुकी सिद्धान्त इंग्लैंड की वैधिक परम्परा में कितना गहरा घुसा हुआ था।

1. *Coke's Reports*, Pt. XII, 65

2. *Ibid*, Pt. XII, 75

3. *Ibid*, Pt. VIII, 118a

कोक मुख्य रूप से सामान्य विधि का वेत्ता था। लेकिन, अगर हम इस बात को छोड़े दें तो इसके मूल विश्वास सर थामस स्मिथ और हुबर की भांति थे। स्मिथ की भांति उसका विचार था कि इंग्लैंड का शासन मुख्य रूप से भ्रदातलों में निहित है और इन भ्रदातलों में ससद् सबसे प्रमुख है। कोक अथवा स्मिथ के लिए ससद् मुख्य रूप से विधायी संस्था नहीं थी। उनके विचार में शासन का मुख्य उद्देश्य विधि निर्माण नहीं था। इन तीनों ही विचारकों की धारणा थी कि विधि का निर्माण नहीं होता। हाँ, ये तीनों मानते थे कि समय समय पर विधि के कुछ विशिष्ट उपबन्धों को बदला जा सकता है। कोक के विचार से विधि की देस के अन्तर्गत सृष्टि रूप से वृद्धि होती है। हुबर जैसे दार्शनिक के लिए विधि ब्रह्मांड का एक स्वाभाविक अंग है। व्यवहार में इन दोनों दृष्टिकोणों में कोई विशेष अन्तर नहीं था। विधि प्रत्येक सरकारी तथा गैरसरकारी व्यक्ति के लिए उसके अधिकार तथा कर्तव्य, उसकी स्वतन्त्रताएँ तथा दायित्व तय कर देती है। वह न्याय के उन मानकों को भी निश्चित कर देती है जिनके अनुसार व्यक्ति को चाहे वह राजा हो चाहे प्रजा, आचरण करना चाहिए। राजा के अधिकार वही नहीं हैं जो कि उसकी प्रजा के होते हैं। लेकिन दोनों के अधिकार विधि के अन्तर्गत होते हैं। फनतः, यद्यपि विधि अत्यन्त शक्तियों का समर्थन करती थी लेकिन वह किसी प्रभु शक्ति से परिचित नहीं थी। राजा, ससद् तथा सामान्य विधि की अन्य अनेक भ्रदातलों को जो शक्ति मिली हुई थी, वह सब विधि ने ही निर्धारित की थी। उनमें ऐसी कोई शक्ति नहीं थी जिसकी अन्य शक्तियाँ प्रतिनिधि होती। फलतः, जेम्स के प्रति कोक का विरोध इस तथ्य पर आधारित था कि वह पूर्ण अनुदारवादी, यहाँ तक कि प्रतिक्रियावादी था। यदि परिस्थितियाँ उसे ससद् का विरोधी बनाती तो वह इस भूमिका का भी इतनी ही सुसंगति के साथ निर्वाह करता। इसका कारण यह था कि वह विधि की तथा शासन और विधि के सम्बन्ध की एक ऐसी संकल्पना को प्रकट करता था जो राजा के निरंकुशतावादी दर्शन अथवा ससदशो के निरंकुशतावादी दर्शन से काफी प्राचीन थी।

सामाज्य के परिचित विचारों को त्यागने का और सर्वोच्चता के नूतन विचारों को ग्रहण करने का कार्य धीरे-धीरे और परिस्थितियों के दबाव के कारण ही हुआ। चार्ल्स प्रथम ने ससद् के अनुमोदन के बिना कर लगाये और कानून की प्रक्रिया के बिना ही लोगों को कैद में डाला। ससदवादियों ने उसने इन प्रवृत्तियों का विरोध किया। लेकिन इसके स्थान पर उन्होंने ससदीय प्रभुसत्ता के किसी सिद्धान्त को सजा नहीं दिया। १६४१ के शुरू के महीनों में ससद् अधिक से अधिक यही चाहती थी कि राजा अपने परमाधिकार को सीमित कर से, वह असाधारण भ्रदातलों को समाप्त कर दे और करो के आरोपण में ससद् को सलाह से। लेकिन राजा इस बात के लिए तैयार नहीं हुआ। बात यहाँ तक बढ़ी कि ससद् ने यह माँग की कि उसे उसकी सहमति के बिना भग नहीं दिया जा सकता। १६४१ के अन्त तक ससद् ने मन्त्रियों को नियुक्त और अग्रदूत करने की तथा राज्य के सैनिक, भूतनिक और धार्मिक मामलों पर नियन्त्रण रखने की शक्ति का दावा किया। यह

दावे कुछ प्रातिद्वारी थे। समय और वीर तब से इनकी सम्पत्ति न की थी। फ्रांस की भाँति इंग्लैंड में भी गृहयुद्ध ने एक बेन्दोबस्त शासन को जन्म दिया। लेकिन इंग्लैंड में राष्ट्र की वैश्व प्रधानता एवं प्रतिनिधिक संस्था में धा गई।

Selected Bibliography

A History of Political Thought in the Sixteenth Century. By J. W. Allen London, 1928 Part II

English Political Thought, 1603-1660. By J. W. Allen. Vol. 1, 1603-1644. London, 1938.

The Early Tudor Theory of Kingship By Franklin L. Baumer. New Haven, 1940

More's Utopia and his Social Teaching By William E. Campbell. London, 1930

Thomas More By R. W. Chambers New York, 1935

The High Court of Parliament and its Supremacy. By C. H. McIlwain. New Haven, 1910

The Political Works of James I Ed. C. H. McIlwain, Cambridge, Mass., 1918. Introduction and Appendices.

The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilio of Padua, Richard Hooker by Alexander Passerini d'Intrevet Oxford, 1939. Ch. III.

Archbishop Laud, 1573-1645 By H. R. Trevor Roper, London, 1940.

The Social Teaching of the Christian Churches. By Ernst Troeltsch. trans. by Olive Wyon. 2 Vols. London, 1931.

The Reconstruction of the English Church. By Roland G. Usher. 2 Vols. New York, 1910.

थॉमस हॉब्स

(Thomas Hobbes)

घटनाओं का चक्र कुछ ऐसा चला कि संसद के नेता ऐसी प्रभुशक्ति का दावा और प्रयोग करने लगे जो उनके पहले के विचारों और मग्रेजी संविधान की परम्पराओं के प्रतिकूल थी। संसद के कार्यों अथवा संसदों की विचारधारा में न तो किसी तार्किक संगति का ही भाग था और न यूरोपीय राजनीति के विकास के दार्शनिक परिज्ञान का ही। इसके बावजूद कुछ ऐसी बौद्धिक और व्यावहारिक शक्तियाँ कार्य कर रही थी जिनका प्रभाव स्थान विशेष से और तात्कालिक अवसर से बढ कर था। इस समय सबसे प्रमुख विचार एक प्रभुशक्ति द्वारा नियन्त्रित केन्द्रीकृत शासन का था। यह विचार केवल इंग्लैण्ड की सामाजिक और धार्मिक परिस्थितियों तक ही सीमित नहीं था। प्रभुशक्ति की अभिव्यक्ति के मुख्य माध्यम विधि के निर्माण और उसके क्रियान्वीकरण के बारे में भी यही बात लागू होती थी। सर थॉमस हिम्स, हुकर और कोक ने जिन राजनैतिक सिद्धान्तों का निरूपण किया था, वे तत्पिबद्ध होने के साथ ही साथ असामयिक हो गये थे। इंग्लैण्ड तथा फ्रांस के गृहयुद्ध ने राजनैतिक दर्शन के लिए यह अनिवार्य कर दिया कि वह यथार्थ तथ्यों का मादना करे।

इससे माय हो, उस समय दर्शन तथा विज्ञान के क्षेत्र में यूरोप का बौद्धिक दृष्टिकोण तेजी से बदल रहा था। इन परिवर्तनों के कारण राजनैतिक सिद्धान्त के क्षेत्र में भी व्यापक परिवर्तन आवश्यक हो गये थे। इंग्लैण्ड में गृहयुद्ध गुरु होने के एक शताब्दी पूर्व मैकियावेली ने निर्भय स्पष्टता के साथ इस तथ्य का उद्घाटन किया था कि यूरोप की राजनीति प्रधान रूप से राष्ट्रीय अथवा व्यक्तिगत बल तथा स्वार्थ पर आधारित है, लेकिन, मैकियावेली ने इस तथ्य की कोई विशेष व्याख्या नहीं दी थी। मैकियावेली के पचास वर्ष बाद बोदां ने फ्रांस के धार्मिक युद्ध के समय लिखते हुए इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया कि राज्य की प्रमुख विशेषता विधि निर्माण की प्रभुशक्ति है। लेकिन, बोदां ने इस सिद्धान्त को ऐतिहासिक संविधान विषयक प्राचीन सिद्धान्तों से अलग नहीं किया और न उसमें इस सिद्धान्त के निष्कर्षों की ही ठीक ठीक व्याख्या प्रस्तुत की। गृहयुद्धों के आरम्भ होने की घड़ी में ग्रेशियस ने प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त की विज्ञान की सफलता के साथ संगति जोड़ी थी—इस विज्ञान का मुख्य कारण गणित की बढ़ती हुई पूजा थी। लेकिन, अब भी यह प्रश्न बना हुआ था कि क्या ग्रेशियस ने नए विज्ञान का अर्थ ठीक-ठीक समझा था। यूरोपीय चिन्तन की ये सभी प्रवृत्तियाँ थॉमस हॉब्स के राजनैतिक

प्रेरणा दी थी लेकिन हॉब्स के चिन्तन के महत्त्व का कारण गृहयुद्ध नहीं है। वास्तव में हॉब्स पहला आधुनिक दार्शनिक था जिन्होंने राजनैतिक सिद्धान्त का आधुनिक विचारधारा के साथ पूरा सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास किया। उसने अपने सिद्धान्त को वैज्ञानिक आधारों पर प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया। उसने अपने राजनैतिक दर्शन का निर्माण करते समय प्रकृति के समस्त तथ्यों पर, जिनमें मानव व्यवहार के व्यक्तिगत और सामाजिक दोनों पक्ष शामिल थे, विचार किया। इस प्रकार की परियोजना ने उसके चिन्तन को सामयिक घयवा विवादास्पद साहित्य की श्रेणी से परे रखा। हॉब्स की परख उसके निष्कर्षों की परिशुद्धता के विचार से भी नहीं की जानी चाहिए। वैज्ञानिक पद्धति के धारे में उसके विचार अपने समय के विचार थे और वे काफी समय से पुराने पड़ चुके हैं। फिर भी यह एक तथ्य है कि उसके पास राजनीति-विज्ञान जैसी एक वस्तु थी। यह वस्तु उसकी प्राकृतिक सत्ता सम्बन्धी संकल्पना का एक अभिन्न भाग थी और उसने उस पर असाधारण स्पष्टता के साथ विचार किया है। इस कारण उसने अपने उन विचारों को भी लाभ पहुँचाया जिन्होंने उसका प्रतिवाद करने की कोशिश की थी। उसका दर्शन वेबन के इस कथन की सार्थक सिद्ध करता है कि “सत्य धर्म की अपेक्षा भूल से ज्यादा आसानी से निवृत्तता है।” इस स्पष्टता के कारण और अपनी शैली के वाक्पेन के कारण हॉब्स अग्रणी भाषी जनता का सबसे बड़ा राजनैतिक दार्शनिक है।

वास्तव में, हॉब्स वैज्ञानिक सिद्धान्तों के आधार पर एक नम्र दर्शन का निर्माण करना चाहता था। राजनैतिक दर्शन उसके इस समय दर्शन का एक अंग मात्र था। हॉब्स के इस समय दर्शन को भौतिकवाद (materialism) कहा गया है। हॉब्स ने गणित तथा भौतिक विज्ञान का अध्ययन बहुत बाद में आरम्भ किया था। इनका पूरा ज्ञान वह कभी प्राप्त नहीं कर सका। लेकिन, उसने कम-से-कम उस साध्य को समझ लिया था जिसकी ओर नया प्राकृतिक विज्ञान बढ़ रहा था। गैलीलियो के अनुसार उसने, “पुराने विषय में से एक नये विज्ञान को जन्म दिया।” यह नया विज्ञान गति का था। इस विज्ञान के अनुसार भौतिक सत्ता पूर्ण रूप से एक यान्त्रिक व्यवस्था है। मसार में जो कुछ होता है, उसकी एक-दूसरे से सापेक्ष पिण्डों के विस्थापन द्वारा व्याख्या की जा सकती है। इस सिद्धान्त के आधार पर विज्ञान ने आशाहीन उन्नति की। न्यूटन ने अपने ग्रहों के गति सम्बन्धी सिद्धान्त का आगे चलकर इसी सिद्धान्त के आधार पर निरूपण किया। हॉब्स ने इसी सिद्धान्त को हृदयगत किया और इसे अपने दर्शन का केन्द्र-बिन्दु बनाया। हॉब्स का विचार था कि मूल में प्रत्येक घटना एक गति के रूप में होती है। प्राकृतिक प्रक्रियाएँ विभिन्न सरलियों के मेल से घटित होती हैं। इन सरलियों के मूल में भी कुछ गतियाँ ही रहती हैं। यदि हम प्राकृतिक प्रक्रियाओं को समझना चाहते हैं, तो हमें इन मूल गतियों को समझना चाहिए। हॉब्स के विचार से प्राकृतिक व्यापार की समझने का एक और उपाय हो सकता है तथा यह उपाय अधिक सन्तोषजनक है। प्रत्येक घटना के मूल में पिण्डों की सरलतम गति रहती है। बाद में यह गति अधिकाधिक जटिल होती जाती है। प्रकृति का प्रत्येक व्यापार

किसी-न किसी रूप में इसी मति का द्योतक है। इस प्रकार, उसने दर्शन के तीन भाग माने हैं। पहला भाग पिण्ड में सम्बन्ध रखता है और उगम ज्यामिति तथा यान्त्रिकी (अथवा भौतिकी) का समावेश होता है। दूसरा भाग मानव प्राणिमत्तु न शरीर शास्त्र अथवा मनोविज्ञान से सम्बन्ध रखता है। तीसरा भाग रात्र में मुक्ति होना है। वह समाज अथवा राज्य के नाम से प्रख्यात अति पिण्ड से सम्बन्ध रखता है। इस योजना में शुरू में बताया गए गति सम्बन्धी नियमों अथवा सिद्धान्तों के अभाव में कोई नया तत्त्व नहीं था। आगे चलकर यान्त्रिक वायु-वायु विषयक कुछ अधिक जटिल प्रकरण ही थे। हाँस के दर्शन में सारी वस्तुओं का मूल आधार ज्यामिति और यान्त्रिकी है।

इस प्रकार, हाँस के दर्शन का उद्देश्य यह था कि मनोविज्ञान तथा राजनीति की विमुक्त प्राकृतिक विज्ञानों के धरातल पर प्रतिष्ठित किया जाए। अत्यंत ज्ञान एक पिण्ड की भाँति है तथा यान्त्रिकी उसे एक प्रतिरूप प्रदान करती है। हाँस का विचार था कि उगम अथवा-पद्धति की प्रमाणित किया जा सकता है। उसने मनोविज्ञान तथा राजनीति में भी इसी पद्धति का प्रयोग किया है। हाँस का तात्पर्य किसी अनुभव पर आधारित नहीं था और न उसने निष्कर्ष किसी व्यवस्थित निरीक्षण के परिणाम थे। हमारे कोई सन्देह नहीं कि वह इन निष्कर्षों की सही मानता था और वह इनकी तथ्यों के निर्देश द्वारा व्याख्या करता था। लेकिन, इस प्रकार के निर्देश उदाहरण होते थे, सामान्यानुमान (induction) नहीं। सत्रहवीं शताब्दी में सम्पूर्ण विज्ञान के ऊपर ज्यामिति का जादू चढ़ा हुआ था। हाँस भी इसका अपवाद नहीं था। उसके विचार से स्पष्ट पद्धति वह थी जिसमें वह अपने चिन्तन को दूसरे विषयों तक में ले जा सकता था। ज्यामिति के क्षेत्र में यह बात विशेष रूप से सच थी। इस दृष्टि से हाँस के विचार शीतल अथवा हिम्कारी के विचारों से बहुत कम भिन्न थे। ज्यामिति का रहस्य यह है कि वह सब से पहले सरलतम वस्तुओं की होती है और जब वह आगे चलकर जटिल समस्याओं को अपने हाथ में लेती है, तो वह केवल उन्हीं चीजों का प्रयोग करती है जिनको वह पहले प्रमाणित कर चुकी होती है। इस प्रकार, ज्यामिति का आधार बड़ा मूर्ख होता है। उसमें किसी भी वस्तु को स्वयं स्वीकृत नहीं माना जाता। उसमें आगे की मजिल तभी खड़ी की जाती है जब कि पहले की मजिल को सही प्रमाणित कर दिया जाता है। इस प्रकार ज्यामिति में गलती की कोई सम्भावना नहीं रहती। हाँस ने भी अपने दर्शन का इसी प्रकार निर्माण किया था। उसका दर्शन पिरामिड के ढग का है। प्रकृति में गति तत्त्व सर्वत्र व्याप्त है। मानवी व्यवहार, जिसमें सबदना भावना तथा चिन्तन सम्मिलित हैं, मति के ही प्रकार हैं। आत्म कला मनुष्य के सामाजिक व्यवहार पर निर्भर है। सामाजिक व्यवहार मानव व्यवहार का वह पक्ष है जिसमें मनुष्य एक दूसरे से व्यवहार करते हैं। इसलिए, राजनीति विज्ञान मनोविज्ञान पर आधारित है और उसकी प्रक्रिया विधि निगमनात्मक है। हाँस का उद्देश्य यह प्रकट करना नहीं था कि शासन वास्तव में क्या होता है। उसका उद्देश्य यह प्रकट करना

या कि शासन को कंसा होना चाहिए जिससे कि वह उन प्राणियों के ऊपर सफलता-पूर्वक नियन्त्रण रख सके जिनकी अभिप्रेरणा मानवी यन्त्र की सी है।

हॉब्स इस आदर्श व्यवस्था का स्वयं निर्वाह नहीं कर सका क्योंकि यह व्यवस्था असम्भव थी। इस व्यवस्था में तार्किक अपवा गणितीय ज्ञान को अनुभववात्मक अपवा तथ्यात्मक ज्ञान के साथ भ्रमिन कर दिया गया था। लिबनिज (Leibniz) से पहले दर्शन में यह भ्रम सर्वव्यापक था। परिणामस्वरूप ज्यामिति से भौतिक शास्त्र की घोर सीधी रेखा में बढ़ने का सवाल ही नहीं उठ सकता था। मनोविज्ञान को भौतिक शास्त्र के परातल पर प्रतिष्ठित किया जा सकता है या नहीं, यह एक भिन्न प्रश्न है, लेकिन हॉब्स ने गति के नियमों में संवेदन, भावनाओं और मानवी आचरण को अवश्य निहाता। हॉब्स मनोविज्ञान के आधार पर एक नई दिशा में उन्मुख हुआ। हॉब्स ने सामान्य रूप से मानवी व्यवहार के लिए एक सिद्धान्त अपवा सूत्र निहाता और फिर उसने यह प्रदर्शित करने का प्रयास किया कि विभिन्न परिस्थितियों में यह सिद्धान्त किस प्रकार क्रियाशील होता है। इस पद्धति के द्वारा ही वह मनोविज्ञान से राजनीति में पहुँचा। जहाँ उसने एक बार मनोविज्ञान से आरम्भ किया, वह अपनी योजना के प्रति सच्चा रहा। उसने बताया कि मानव प्रकृति एक मूल नियम से शासित होती है। हॉब्स ने यह प्रदर्शित किया कि राजनीति में यह नियम किस प्रकार कार्य करता है। यह पद्धति मूलतः निगमनात्मक थी।

भौतिकवाद तथा प्राकृतिक विधि

(Materialism and Natural Law)

यद्यपि यह प्रक्रिया विधि वैसी ही थी जिसके द्वारा प्रोशियन ने न्याय शास्त्र को प्राधुनिक रूप दिया था, लेकिन हॉब्स के परिणाम प्रोशियन के परिणामों से भिन्न थे। प्रोशियन ने प्राकृतिक विधि को धर्म शास्त्र के दण्डन से अलग कर दिया था। उसका विचार था कि न्याय-शास्त्र में ईश्वर के बिना भी काम चल सकता है। लेकिन, प्रोशियन ने प्रकृति की यान्त्रिक रूप देने की कभी कल्पना नहीं की थी। प्रोशियन के हार्मों में तथा मन्त्रहवी और अठारहवीं शताब्दियों में प्राकृतिक विधि एक यान्त्रिक सिद्धान्त नहीं प्रत्युत एक साम्य-परक सिद्धान्त के रूप में बनी रही। हॉब्स के पद बिल्हो पर चलकर स्पिनोजा ने यह प्रयत्न किया कि वह नीति शास्त्र तथा धर्म की गणितीय प्राकृतिक विज्ञान के अनुकूल बना दे। लेकिन, वह सफल नहीं हो सका और उन्नीसवीं शताब्दी के आरम्भ होने तक उसका प्रभाव नगण्य रहा। प्राकृतिक विधि का दोहरा अर्थ था। भौतिक शास्त्र और ज्योतिष शास्त्र में वह यन्त्र शास्त्र का एक नियम माना जाता था जैसे कि न्यूटन का गति सम्बन्धी नियम। इससे विपरीत नीति शास्त्र और न्याय शास्त्र में वह न्याय का एक नियम माना जाता था। यह नियम एक पारदर्शी मूल्य के रूप में होता था जिसके आधार पर किसी सकारात्मक विधि अपवा वास्तविक नैतिक व्यवहार के महत्व की परीक्षा की जा सकती थी। लेकिन, हॉब्स के दर्शन ने न्याय के किसी भावपरक नियम को कोई मान्यता नहीं दी। उसके विचार से प्रकृति और मानव प्रकृति कार्य-कारण व्यापार मात्र थे।

हॉमस की प्रक्रिया और प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त में कुछ ऊपरी समानता थी। दोनों ही अपने बुनियादी सिद्धान्तों को मानव प्रकृति पर आधारित मानते थे और वे अपने आधार पर कुछ ऐसे नियमों का निर्माण करते थे जो उनके विचार से विधि तथा दास्य के मूल में रहने चाहिए। लेकिन, दोनों व्यवस्थाओं में मानव प्रकृति पर निर्भरता का घन घनत्व-घनत्व था। प्राकृतिक विधि के सिद्धान्तों में यह निर्भरता अत्यन्तपरक थी। इसने अनुसार प्राकृतिक विधि मानवोचित और साम्य जीवन की बुनियादी दशाओं का नियन्त्रण करती है। यह साध्य पूरी तरह प्राप्त नहीं किया जा सकता, इससे नजदीक ही पहुँचा जा सकता है। यह सनातनमय विधि और मानवीय आधार पर नैतिक तथा नियन्त्रणकारी प्रभाव डालती थी। हॉमस के विचार से जो चीज मानव जीवन का नियन्त्रण करती है वह कोई साध्य नहीं है, बल्कि कारण है। मानव प्राणी एक प्रकार की मनोवैज्ञानिक यन्त्र व्यवस्था है। इन प्राणियों के मित-चुल्लर रहने से जो समाज बनते हैं वे उनकी एक-दूसरे के ऊपर क्रिया प्रतिक्रिया के परिणाम होने हैं। उनके बीच स्थायी एकरा की परिस्थितियाँ न्याय प्रपञ्च न्यायोचित व्यवहार या नैतिक आधार नहीं होते, बल्कि केवल ऐसे कारण होते हैं जो सहजारी आधार का भाव जगाते हैं। हॉमस के विचार से प्राकृतिक विधि का यही भाव था। यह नहीं कहा जा सकता कि हॉमस अपने इस मत पर सर्वद्व दृढ़ रहा। वायद ऐसा करना सम्भव नहीं है। लेकिन उसके दर्शन में इस बात की पहली बार कोशिश की गई कि राजनैतिक दर्शन को मन्त्रवत् वैज्ञानिक ज्ञान का एक भाग माना जाए।

हॉमस के लिए यह ज्यादा आसान होता कि वह अपने से बाद के दो विचारकों ह्यूम तथा बेंथम की भाँति प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त को बिल्कुल स्पष्ट देता। वह मानव प्रकृति से ही अपना दर्शन आधारित कर सकता था। मानव प्रकृति को वह जैसा देखता वैसा मान सकता था। लेकिन यह रास्ता सत्रहवीं सताब्दी की वैज्ञानिक पद्धति की सफलता के विरुद्ध होता। विगमनात्मक पद्धति के कुछ सिद्धान्त होते हैं। इन सिद्धान्तों को स्वतः स्पष्ट होना चाहिए। हॉमस ने प्राकृतिक विधि के सिद्धान्तों को वायद ही नहीं रखा बल्कि उन्हें अपने राजनैतिक दर्शन में महत्वपूर्ण स्थान दिया। हॉमस ने इन सिद्धान्तों की अपने मनोविज्ञान के अनुसार व्याख्या की हालाँकि वह यही भाव प्रदर्शित करता रहा मानो प्राकृतिक विधि से उसका यही अभिप्राय है जैसा कि अन्य लेखकों का। अस्तित्व में इससे बिल्कुल विन्न थी। हॉमस के विचार से प्राकृतिक विधि का अभिप्राय के नियम थे जिनके अनुसार कोई भी बुद्धिमान प्राणी यदि उसे अपने आस पास की परिस्थितियों का पूरा ज्ञान हो तथा वह क्षणिक भावनाओं या उद्वेगों से प्रभावित न हो तो, कार्य करेगा। हॉमस का विचार है कि अधिकतर मनुष्य इस तरह के काम नहीं करते। वस्तुतः, प्राकृतिक विधि कुछ ऐसी वास्तविक परिस्थितियों का निरूपण कर देती है जिनके आधार पर मनुष्य स्थायी दास्य के निर्माण का प्रयास करते हैं। वे परिस्थितियाँ बिन्ही मूल्यों का निरूपण नहीं करती बल्कि इस बात की कोशिश करती हैं कि कानूनी तथा नैतिक व्यवस्था के अन्तर्गत विन्न-विन्न चीजों को मूल्य का रूप दिया जा सकता है।

आत्मरक्षा की प्रकृति

(The Instinct of Self-Preservation)

इसलिए, हॉब्स के सामने सबसे पहली समस्या मानव व्यवहार के नियम की व्याख्या करने की और उन दशाओं का निरूपण करने की थी जिनके आधार पर स्थायी समाज का निर्माण सम्भव है। उसके भौतिकवादी सिद्धान्तों के अनुसार वास्तविकता पिण्डों की गति में है। यह गति इन्द्रियों के माध्यम से केन्द्रीय स्नायु संस्थान में पहुँच जाती है और वहाँ वह संवेदना के रूप में प्रगट होती है। इस तरह की पारेषित गति सदैव ही महत्व गति को (हॉब्स का विचार था कि इस महत्व गति का उपकरण बुद्धि नहीं बल्कि हृदय होता है) या तो प्रोत्साहन देती है या उसके लिए बाधक होती है। इस महत्व गति के प्रोत्साहित या निरस्तार्हित होने के अनुसार ही मनुष्य के अन्दर दो आदिम प्रवृत्तियाँ अभिलाषा अथवा विमुक्तता उत्पन्न होती हैं। इनमें से पहली प्रवृत्ति तो महत्व गति के अनुकूल होती है और दूसरी उसके प्रतिकूल। प्रगति अथवा निवर्तन की आदिम प्रतिक्रियाओं के बाद हॉब्स अधिक जटिल अथवा दूरके संवेगा अथवा उद्देश्यों की विवेचना करता है। ये संवेग अथवा उद्देश्य इस बात पर निर्भर रहते हैं कि प्रेरणाकारी पदार्थ का अपनी प्रतिक्रिया से क्या सम्बन्ध है। सामान्यतः भावनाएँ हमेशा दुर्गमों के रूप में होती हैं। उदाहरण के लिए जो पदार्थ आकर्षक होता है वह प्रिय लगता है और जो पदार्थ विकर्षक होता है उससे पूरा होती है। एक पदार्थ को प्राप्त करने पर आदमी की खुशी होती है और दूसरे को पाने पर गम। एक को आशा उत्साह देती है तथा दूसरे को निराशा। इसी प्रकार अन्य संयोगों से भय या साहस, रोष या उदारता आदि भावों का जन्म होता है। हॉब्स का विचार था कि वह इस सरल मनोवैज्ञानिक पद्धति से मनुष्य द्वारा अनुभूत समस्त भावों का ज्ञान प्राप्त कर सकता है। इस प्रक्रिया में मानसिक सुख और कष्ट ज्यादा नहीं थे लेकिन सिद्धान्तन के एक दूसरे से भिन्न नहीं हैं। मनुष्य की इच्छा इनके साथ कोई विशेष व्यवहार नहीं करती। प्रत्येक भाव उद्दीपन के प्रति एक प्रकार की प्रतिक्रिया अथवा बाहरी पदार्थों या घटनाओं के प्रति सक्रिय प्रतिकार है। इच्छा तो अन्तिम क्षुधा मात्र है। हॉब्स के मनोविज्ञान में अभिन्न तत्त्व मानवीय स्वार्थ का नहीं था। इस दृष्टि से वह मैक्रियावेली से भिन्न नहीं था। हॉब्स के दर्शन में अभिन्न तत्त्व मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त है जिसके द्वारा उमरे अहंकार को मनुष्य के आचरण का एक वैज्ञानिक का यह सिद्ध करने का प्रयास किया।

अभिप्रेरणा के इस सिद्धान्त के विवरण पर जोर देने की जरूरत नहीं है। लेकिन, हमें स्पष्टीकरण के कुछ सिद्धान्तों की ओर ध्यान देना जरूरी है। सर्वप्रथम व्युत्पादन की पद्धति अनुभव पर आधारित न होकर नियमनात्मक थी। हॉब्स उन भावनाओं और उद्देश्यों की सूची नहीं बनाता था जिन्हें उसने मानव प्रकृति के निरीक्षण के आधार पर देखा। वह केवल यह प्रकट कर रहा था कि यदि मनुष्य के सभी प्रयोजनों का मूल आदिम आकर्षण की भावना है तो विभिन्न जटिल परिस्थितियों में मनुष्य को रखने से उनके ऊपर क्या प्रतिक्रियाएँ होती हैं।

दूसरे, उसका सिद्धान्त अभिप्रेरणा के उस सुख-दुःख सम्बन्धी सिद्धान्त से भी भिन्न था जिसे प्रचारहर्षी सताब्दी के मनोवैज्ञानिकों ने बाद में विकसित किया था। यह सही है कि प्रभिलाषा के आधार पर उत्पन्न होने वाले सभी भाव सामान्यतः सुखद होते हैं और विकर्षण के आधार पर उत्पन्न होने वाले भाव सुखद नहीं होते। लेकिन हॉम्स का सिद्धान्त यह नहीं था कि लोग सुख को चाहते ही चाहते हैं और दुःख से बचने को कोशिश करते ही करते हैं। हॉम्स का मुख्य जोर सुख भ्रमों पर नहीं बल्कि उद्दीपन और प्रतिचार पर है। प्राणी सर्वत्र किसी न किसी ढंग से प्रतिचार करता है और इसके लिए सक्रिय व्यवहार के किसी विशेष स्पष्टीकरण की जरूरत नहीं है। तीसरे, इसका स्वाभाविक निष्कर्ष यह निकलता है कि हॉम्स का मूल सिद्धान्त बाद के उपयोगितावादियों से बहुत दूर था। बाद के उपयोगितावादियों का तो यह विचार था कि मूल्य को सुख की इकाइयों के रूप में नापा जाना चाहिए। हॉम्स का मूलभूत मनोवैज्ञानिक तथ्य यह है कि प्रत्येक उद्दीपन जीवनी शक्ति पर या तो अनुकूल प्रभाव डालता है या प्रतिकूल। यदि प्रभाव अनुकूल है तो प्राणी इस अनुकूल प्रभाव को ग्रहण करने के लिए उपयुक्त ढंग से प्रतिचार करता है। यदि प्रभाव प्रतिकूल है तो प्राणी प्रतिचार नहीं करता और वह ऐसा कार्य करता है जिससे कि हानिग्रह प्रभाव से बचा जा सके। सम्पूर्ण व्यवहार के मूल में नियम यह है कि प्राणी अपनी जीवनी शक्ति को कायम रखने और बढ़ाने के लिए सर्वत्र प्रयत्नशील रहता है। संक्षेप में, सम्पूर्ण व्यवहार के मूल में मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त—आत्मरक्षा का उद्देश्य मनुष्य के जैविक प्रतिस्तर को कायम रखना है। जो चीज इस काम में सहायता देती है वह अच्छी है और जो सहायता नहीं देती वह बुरी है।

हॉम्स को यह स्पष्ट मालूम था कि आत्मरक्षा का सिद्धान्त इतना आसान नहीं था जैसा कि वह अब तक माना गया है। जीवन एक ऐसा अवकाश नहीं है जिसमें साध्य को एक बार में ही हमेशा के लिए प्राप्त कर लिया जाये। जीवन में आत्मरक्षा के साधनों की पग-पग पर खोज करनी पड़ती है। चूंकि सुरक्षा के साधन कम हैं, इसलिए जीवन संपर्क घनत्व है। मानव प्रकृति की मूल आवश्यकता सुरक्षा की इच्छा है। इस इच्छा को शक्ति की इच्छा से धृक् नहीं किया जा सकता। हमें आज सुरक्षा की जितनी भावना है, उसे दिल से प्रति संयत्न करने की जरूरत है।

“सम्पूर्ण मानव जाति शक्ति की शरवत और अविनाश इच्छा से प्रेरित है। इस लालसा का भूत मृत्यु के साम झो होता है। इसका कारण यह नहीं है कि मनुष्य के पास इस समय जितनी शक्ति है वह उससे अधिक शक्ति चाहता है या उसका कुल् कम शक्ति से काम नहीं चल सकता। इसका कारण यह है कि मनुष्य के पास इस समय जीविक के जो साधन हैं और जो शक्ति है, बिना और अधिक प्राप्त किये कुछ उसकी रक्षा का व्यवसाय नहीं होता।”

इसलिए, मनुष्य को निरन्तर सुरक्षा की जरूरत है। इसका अभिप्राय यह है कि उसे हर तरह की शक्ति चाहिए, उसे धन चाहिए, पद चाहिए, सम्मान चाहिए, ये सारी चीजें उस अपरिहार्य विनाश को रोकती हैं जो एक न एक दिन घनत्व में हर मनुष्य के ऊपर आता है। इसके साधन मूर्त हो सकते हैं : मूर्त साधनों को हॉम्स

ने लान कहा है। अथवा इसके साधन अमूर्त हो सकते हैं, अमूर्त साधनों को हॉम्स ने गौरव कहा है। लेकिन दोनों का मूल्य एक ही है।

मानव अभिप्रेरणाओं के इस विवरण के पश्चात् हॉम्स ने समाज से बाहर मनुष्य की अवस्था का वर्णन किया है। इस अवस्था में मनुष्य के सामने मुख्य लक्ष्य अपनी सुरक्षा का अथवा अपनी शक्ति का होता है। उसके लिए दूसरे मनुष्यों का उसी सीमा तक महत्व है जहाँ तक वे इस पर असर डालते हैं। चूँकि शक्ति और बुद्धिमत्ता में सभी मनुष्य प्रायः बराबर हैं, इसलिए जब तक उनके व्यवहार पर नियन्त्रण रखने के लिए कोई नागरिक शक्ति न हो तब तक हर मनुष्य की हर मनुष्य के साथ लड़ाई है। इस तरह की स्थिति सम्यता के प्रतिकूल है। इस स्थिति में उद्योग धंधों, मौ-बहन, वास्तु, चिल्प कला तथा साहित्य किसी की भी उन्नति नहीं हो सकती। इस अवस्था में मनुष्य का जीवन एकान्त, निर्धन, घृणित, जंगली और मत्स्यकालीन होता है। इस अवस्था में न न्याय होता है और न अन्याय, न उचित होता है और न अनुचित। इस अवस्था में जीवन का नियम सिर्फ यह है कि मनुष्य जो कुछ प्राप्त कर सकता है उसे प्राप्त कर ले और उसे जब तक अपने पास रख सकता है उसे अपने पास रख ले। हॉम्स का विचार था कि जंगली व्यक्तियों का जीवन इसी तरह का रहा होगा। लेकिन, हॉम्स को अपने विवरण की ऐतिहासिक शुद्धि का विशेष ध्यान नहीं है। उसका उद्देश्य इतिहास नहीं बल्कि विश्लेषण है।

बुद्धिसंगत आत्मरक्षा

(Rational Self preservation)

अभी तक हॉम्स ने अपना आधा विश्लेषण ही प्रस्तुत किया है। जीवनी शक्ति का क्षणिक उल्लयन जो मानवीय अभिलाषा का स्रोत है तथा जीवन की दीर्घता दो भिन्न वस्तुएँ हैं। हॉम्स का कहना है कि मनुष्य की प्रकृति में दो सिद्धान्त हैं—अभिलाषा और विवेक। अभिलाषा के कारण मनुष्य ऐसी सारी चीजों को हथियाना चाहता है जिसे दूसरे मनुष्य चाहते हों। परिणाम यह होता है कि मनुष्य आपस में लड़ने लगते हैं। मानव प्रकृति का दूसरा सिद्धान्त, विवेक, मनुष्य को यह सिखाता है कि वे आपसी झगड़ों को भूल जाएँ। विवेक एक प्रकार की नियामक शक्ति है जिससे कि सुरक्षा की खोज आत्मरक्षा के सामान्य सिद्धान्त का अनुसरण किए बिना ही अधिक कारगर हो जाती है। मनुष्य जल्दी-जल्दी सारी चीजों को हथियाना चाहता है। इससे विरोध पैदा होता है और मनुष्य आपस में लड़ते हैं। मनुष्य के विवेक तथा सहजवृत्ति में क्या सम्बन्ध है अथवा विवेक सहजवृत्ति पर किस तरह असर डालता है, हॉम्स ने यह स्पष्ट नहीं किया है। हॉम्स ने प्राकृतिक राज्य का द्रष्टव्य प्रयोग किया है। कभी तो प्राकृतिक वह है जिसे मनुष्य सुरक्षा की दृष्टि से स्वतः करता है। इसका अभिप्राय अजनशीलता और आक्रमणशीलता है। कभी प्राकृतिक का अभिप्राय वह है जो मनुष्य पूर्ण विवेक की स्थिति में और परिस्थितियों के अनुसार सुरक्षित होने के लिए करेगा।

चूँकि ये दोनों अर्थ अभी तक छलम हैं इसलिए हॉम्स मनुष्य की पूर्व-सामाजिक अवस्था और सामाजिक अवस्था के बीच भेद पँदा कर देता है। समाज की स्थापना के पहले प्राकृतिक मनुष्य विलगुल विवेकहीन था। लेकिन राज्य की स्थापना करने और उसका संचालन करने में यह अपने को बड़ा बुद्धिमान् प्राणी सिद्ध कर देता है। सामाजिक होने के लिए यह जरूरी है कि मनुष्य पूर्ण रूप से बहुवादी हो। लेकिन, इस तरह के अहंवादी दुर्लभ होने हैं। परिणाम एक प्रकार का विरोधाभास है। यदि मनुष्य वास्तव में ऐसे जगती और समाजविरोधी हो जैसा कि हॉम्स ने उन्हें दिखाया है तो वे शासन की स्थापना कभी नहीं कर सकते। यदि वे इतना बुद्धिमान् हैं कि शासन की स्थापना कर सकते हैं तो वे शासन के बिना कभी नहीं रहे होंगे। इस विरोधाभास का कारण यह है कि हॉम्स ने समाज के उद्भव का वर्णन करते समय विश्लेषणात्मक मनोविज्ञान के दो भागों में समन्वय स्थापित किया है। एक मनोवैज्ञानिक रुढ़ि के द्वारा हॉम्स ने अभिप्रेरणा को दृग रूप में चित्रित किया है मानो वह विवेकहीन हो लेकिन इसके साथ ही वह विवेक का आश्रय लेता है जिससे कि प्रेरणा का विनियमन किया जा सके—यह विनियमन ही समाज को सम्भव बनाता है। यह भेद बाल्यात्मिक है। मानव प्रकृति में इतनी विवेकशील है और न इतनी विवेकहीन है जैसा कि हॉम्स ने प्रगट किया है।

मानव प्रकृति की जिस कच्ची सामग्री के आधार पर समाज का निर्माण होता है उसमें दो विरोधी तत्त्व हैं आदिम दृष्टि और विकर्षण। मध्यम प्रवृत्तियों और भावनाएँ इसी से उत्पन्न होती हैं। विवेक का भी यही उद्गम है। विवेक के द्वारा ही मनुष्य आत्मरक्षा के कार्य में बुद्धिमत्तापूर्वक प्रवृत्त हो सकता है। विवेक का नियामक शक्ति के द्वारा ही मनुष्य अपनी जगती और एकाकी स्थिति से निकल कर सम्म और सामाजिक स्थिति में प्रवेश करता है। यह परिवर्तन प्रकृति की विधियों के द्वारा होता है। प्रकृति की विधियाँ समाज अथवा मानवी शक्ति की दशाएँ हैं। ये विधियाँ बताती हैं कि यदि एक विवेकशील प्राणी अपनी सुरक्षा से सम्बन्धित सभी प्रश्नों के बारे में अन्य मनुष्यों के साथ अपने सम्बन्धों की समस्या पर निष्पक्षता से विचार करे तो वह क्या करेगा।

“इसलिए, प्रकृति की विधि उच्च विवेक का आदेश है। वह उन वस्तुओं की निरंतर अभ्यस्त है जिन्हें जीवन की सतत रक्षा के लिए का तो करना पड़ता है या छोड़ना पड़ता है।”¹

“प्रकृति की विधि एक उपदेश का सामान्य नियम है जो विवेक के ऊपर आधारित है और जिसके अनुसार मनुष्य जीवन का निरास करने वाली वस्तुओं का त्याग करता है और जीवन की रक्षा करने वाली वस्तुओं को अपनाता है।”²

मनुष्य के समस्त कार्यों का श्रोत अब भी आत्मरक्षा ही है। लेकिन आत्मरक्षा की यह भावना बड़ी सजग है और पहले से ही समस्त परिस्थितियों पर विचार कर लेती है। प्रकृति की विधियाँ ही वे सिद्धान्त हैं जिनके आधार पर हॉम्स अपने

1 De Cave, Ch. II, 1, *English Works* (ed. Molosworth), Vol II, p. 10

2 *Leviathan*, Ch. XIV

समाज का निर्माण करता है। वे बुद्धिमत्ता तथा सामाजिक नैतिकता के सिद्धान्त हैं। वे सम्यता की विधि तथा नैतिकता के मूल्यों की रचना करते हैं।

हॉम्स ने प्रकृति की विधियों के जो तीन विवरण दिए हैं, उनसे ज्ञात होता है कि उसने अपने सिद्धान्तों को क्रमबद्ध रूप देने का कभी प्रयास नहीं किया। यद्यपि हॉम्स की विस्तरेण शक्ति बड़ी तीव्र थी, लेकिन वह इस कृता की बारीकियों को कभी नहीं समझ सका। हॉम्स की तीनों सूचियाँ (जिनमें से एक एक का हम प्रत्येक उपर्युक्त रचना में उल्लेख कर चुके हैं) सार रूप में तो एक सी हैं लेकिन विवरण में एक सी नहीं हैं और इन तीनों ही सूचियों में कुछ ऐसे नियम हैं जिनका विशेष महत्व नहीं है तथा जिन्हें अधिक सामान्य नियमों के विशेष उदाहरण समझा जा सकता है। इन विभिन्न सूचियों की विस्तृत रूप से परीक्षा करना या तुलना करना आवश्यक नहीं है।

संक्षेप में हॉम्स के सिद्धान्तों का अभिप्राय यह है। शान्ति और सहयोग आत्म-रक्षा के लिए हिंसा और प्रतियोगिता की अपेक्षा अधिक महत्वपूर्ण हैं। शान्ति के लिए पारस्परिक विश्वास की आवश्यकता है। मनुष्य की प्रकृति ही ऐसी है कि वह अपनी सुरक्षा चाहता है। यदि मनुष्य अपनी रक्षा खुद ही करता है और उसे अपने इस प्रयत्न में अन्य किसी पक्ष से सहायता नहीं मिलती, तो उसे यह 'अधिकार' है कि वह अपने इस प्रयत्न में जो टीक समझे, करे। यहाँ हॉम्स ने 'अधिकार' शब्द का आलंकारिक ढंग से प्रयोग किया है। यहाँ 'अधिकार' शब्द किसी वैधिक अथवा नैतिक अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है। साधनों और साध्यों पर बुद्धिमत्तापूर्वक विचार करने से ज्ञात होता है कि "जहाँ तक सम्भव हो, प्रत्येक व्यक्ति की शान्ति के लिए प्रयास करना चाहिए। यहाँ 'चाहिए' का अर्थ यह है कि यदि मनुष्य इस रास्ते पर न चल कर और किसी रास्ते पर चलते हैं, तो इससे सुरक्षा नष्ट हो सकती है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि मनुष्य को शान्ति-रक्षा का उस समय अवश्य ही प्रयत्न करना चाहिए, जब अन्य व्यक्ति भी शान्ति रक्षा के लिए प्रयत्नशील हो। जहाँ तक आत्म-रक्षा का प्रश्न है, उसे अपने पास इतनी स्वतन्त्रता रखनी चाहिए जितनी स्वतन्त्रता वह अन्य व्यक्तियों को भी देने के लिए तैयार हो।" इस नियम का मुख्य तत्त्व यह है कि आप दूसरे व्यक्तियों को उन्ही समय स्वतन्त्रता दें जब कि दूसरे व्यक्ति भी आपको स्वतन्त्रता देने के लिए तैयार हों। यदि दूसरे व्यक्ति आप को स्वतन्त्रता देने के लिए तैयार नहीं हैं, तो आप का उनको स्वतन्त्रता देना व्यर्थ है। इसलिए, समाज की मुख्य शर्तें पारस्परिक विश्वास तथा सविश्वासों का पालन करना हैं। इसके प्रभाव में समाज टिक नहीं सकता। लेकिन यह तभी सम्भव है जब कि अन्य व्यक्ति भी आपके साथ समानता का व्यवहार करने के लिए तैयार हो।

इस तक में और इन्के मनोविज्ञान या विवृति है। सब से पहले हॉम्स मनमाने ढंग से मानव प्रकृति की उन प्रतियोगी और निर्मम विशेषताओं को दूर कर देता है जो पारस्परिक विश्वास के प्रतिकूल हैं। इनके बाद वह दिखाता है कि इन विशेषताओं के आधार पर समाज का निर्माण सम्भव नहीं है। प्राकृतिक विधि की संरचना सन्तुलन की बनाए रखने का साधन है। ये दोनों तत्त्व मिलकर एक ऐसी

मानव-प्रकृति की सृष्टि करते हैं जो समाज का निर्माण कर सकती है। मनोवैज्ञानिक भावना के मूल में समाज के स्वभाव के बारे में एक धारणा छिपी हुई है जो अत्यधिक महत्व की है। चूंकि मनुष्य का सम्पूर्ण व्यवहार इसी उद्देश्य से प्रेरित होता है, अतः समाज को इस साध्य की निम्ति का एक साधन मात्र समझना चाहिए। हॉब्स एक साथ ही पूर्ण उपयोगितावादी भी था और पूर्ण व्यक्तिवादी भी। राज्य की शक्ति और विधि की सत्ता की यही साधनता है कि वे शक्ति की सुरक्षा में मदद देती हैं। लोग सत्ता के प्राप्ति के लिए झीझ भुगतते हैं क्योंकि इससे द्वारा उन्हें ज्यादा लाभ की उम्मीद होती है। इस सिद्धान्त में एक इकाई के रूप में स्वतन्त्र समाज की सत्ता नष्ट हो जाती है और उसके स्थान पर हम पाते हैं पृथक् स्वार्थों का एक जोड़। हम सत्ता में समाज को स्थिति एक कृत्रिम सत्ता की-भी रहती है। इसकी उपयोगिता सिर्फ यही है कि मनुष्य पदार्थों और सेवामो का विनिमय करते हैं।

हॉब्स ने दशम की उसके युग का सबसे चान्तिकारी सिद्धान्त बनाने वाला राज्य उसका व्यक्तिवाद है। इससे प्रतिरिक्त उसका राजतन्त्र का समर्थन सतही है। बर्नरडिन का यह कहना सही है कि हॉब्स को इन प्रकार के तर्कों द्वारा अपने राजा-शिष्य का समर्थन करने के लिए कभी जन्म ही नहीं लेना चाहिए था। यह तर्क उस सम्पूर्ण निष्ठा और आदर-भावना को समाप्त कर देता है जिसके ऊपर राजतन्त्र आधारित है। हॉब्स ने परम्परा की शक्ति की सुस्पष्ट तर्कवृद्धिवाद के द्वारा पहली बार तोड़ा है। राज्य दर्यावार या लवियापन है। लेकिन, कोई भी व्यक्ति लेवियापन से न प्रेम करता है और न उसका आदर करता है। इसका महत्व बेधल यह है कि यह उपयोगी है। यह जनताधारण की सुरक्षा का साधन है। इस तर्क के द्वारा हॉब्स ने मानव प्रकृति के विषय में यह दृष्टिकोण प्रस्तुत किया है जो दो शताब्दियों की परम्परागत आर्थिक और सामाजिक सत्ताओं के पतन का परिणाम था। पुनः उसने लैसैड केयर की उस भावना को पकड़ लिया था जिसने सामाजिक चिन्तन को दो शताब्दियों तक अनुप्राणित रखा।

प्रभुसत्ता और काल्पनिक निगम

(Sovereignty and the Fictitious Corporation)

चूंकि समाज पारस्परिक विश्वास पर निर्भर करता है, अतः प्रगल्भ ब्रदम अनिवार्य रूप से यह समझना है कि यह किस प्रकार सम्भव हो सकता है। इससे हम हॉब्स के प्रभुसत्ता के सिद्धान्त पर पहुँच जाते हैं। चूंकि मनुष्यों में सामाजिकीय प्रवृत्ति होती है, अतः उनसे यह उम्मीद नहीं की जा सकती कि वे एक दूसरे के अधिकारों का सम्मान करेंगे। जब तक वे ऐसा नहीं करते, उनसे यह उम्मीद करना भी उचित नहीं है कि वे एक दूसरे के अधिकारों का सम्मान करना छोड़ दें। प्रसिद्धिदाओं का पालन उसी समय हो सकता है जब कि एक प्रभावशाली शासन हो और यह शासन उन लोगों को दण्ड दे, जो उनका पालन नहीं करते।

“हलकार के बिना प्रगल्भार्थ केवल शब्द ही शब्द हैं और उनमें यह शक्ति नहीं होती कि मनुष्य उनका पालन करने को विवश हो।”

“यदि किसी बलप्रवर्ती शक्ति का भय न हो, तो शत्रुओं के बधन इतने कमजोर होते हैं कि वे मनुष्य की महत्त्वाकांक्षा, लोभ, क्रोध तथा अन्य उद्देश्यों को निरन्वयण में नहीं रख सकते।”¹

सुरक्षा शासन के ऊपर निर्भर है। शासन में यह दखिन होनी चाहिए कि वह शान्ति को कायम रख सके। आवश्यकता पड़ने पर उसे मनुष्य की सामाजिक प्रवृत्तियों का दमन करने का अधिकार होना चाहिए। मनुष्य दंड के भय से ही सामाजिक व्यवहार करने के लिए विवश होते हैं। विधि का प्राधिकार उमी सीमा तक व्याप्त है जिस सीमा तक उसका पालन हो सक्ता है। इस दृष्टिकोण का प्रसविदाओं के पालन के विवेक के साथ नया सम्बन्ध है, यह बात स्पष्ट नहीं है। हॉम का विचार था कि मनुष्य विवेक के आधार पर एन-डूमरे के साथ मिल कर व्यवस्थ ही रह सकते हैं, लेकिन विवेक इतना दुर्बल होता है कि वह साधारण मनुष्य के लोभ को प्रबुद्ध में नहीं रख सकता। संक्षेप में, उसके मिथ्यान्त ने शासन को बल के साथ समीकृत किया है। बल का चाहे प्रयोग किया जाएगा नहीं, वह पृष्ठभूमि में अवश्य रहना चाहिए।

बल का औचित्य सिद्ध करने के लिए हॉम ने सविदा की पुरानी पद्धति का सहारा लिया। तथापि, उसने इस सविदा को शासन के ऊपर लागू नहीं किया। इसने इस सविदा को व्यक्तियों के बीच ही लागू किया। इस सविदा के द्वारा सारे लोग आत्म-सहायता की भावना छोड़ देते हैं तथा अपने को एक प्रभु की अधीनता में कर देते हैं।

“मैं इस आदर्श या धारणा के इस मंत्र को अधिकार देता हूँ और अपने आपको शान्त करने के अपने अधिकार को छोड़ता हूँ, इस शर्त पर कि आप भी उसे अपना अधिकार दें और उसके साथ बापों की इसी रूप में अधिकृत करें।” महान् दैत्य प्रभु (यदि इन अधिक सम्मानजनक शत्रुओं का प्रयोग करें) उस मंत्र प्रभु का इसी रीति से जग्न होता है। यह वही मंत्र प्रभु है जिसकी कृपा पर, अग्न्य ईश्वर की धनदाया में, हमारा शांति तथा सुरक्षा निर्भर है।”²

बूनि वेक्स प्राकृतिक शक्ति के प्रयोग का अधिकार त्याग गया है, और “तलवार के बिना प्रसविदाएँ केवल शब्द होती हैं”, इसलिए यह केवल कहने की ही प्रसविदा है। संभवतः, यह उसके मनोविज्ञान के समाज विरोधी तत्त्व को दूर करने के लिए एक तांत्रिक कल्पना है। इसके आधार पर उसने सामाजिक सम्बन्धों में नैतिक दायित्व का समावेश किया। इससे उसने तर्क में काफी जान घाई। अभिचार्य में वह बह रहा है कि मनुष्य की सहयोग की दृष्टि से ऐसा काम भी करना चाहिए जो वह पसंद नहीं करता। यदि वह ऐसा करने के लिए तय्यार नहीं होगा, तो उसे और भी अधिक परिणाम देखने होंगे। हॉम के दर्शन में दायित्व का भाव और किसी रूप में नहीं है।

इस मुद्दे पर हॉम के विचार को सविदा के स्थान पर निगम की वैधिक संकल्पना के प्रयोग द्वारा सुगमता से व्यक्त किया जा सकता है। उसने डी सिवे (De Cive) नामक ग्रंथ में यह किया है।³ उसका कहना है कि भीड़ के न तो अधिकार हो सकते

1 *Lernathan*, Ch. XIV

2 *Ibid.*, Ch. XVII

3 Ch. V, VI

हैं और न वह कोई काम कर सकती है। काम केवल व्यक्ति ही कर सकते हैं। इस निष्कर्ष का आधार यह है कि कोई भी सामूहिक मर्यादा कृत्रिम होती है। फलतः जब यह ब्रह्मा जाता है कि मनुष्यों का कोई समाज सामूहिक रूप से कार्य कर रहा है, तब इसका यह अभिप्राय होता है कि व्यक्ति सम्पूर्ण समुदाय की ओर से उसके विश्वास प्राप्त प्रतिनिधि के नाते कार्य कर रहा है। जब तक ऐसा कोई प्रतिनिधि न हो, तब तक समुदाय की कोई सामूहिक सत्ता नहीं होती। इसलिए, यदि डॉन्ग की मूल धारणाएँ स्वीकार की जाएँ, तो निगम का निर्माण सम्भवित के द्वारा नहीं प्रत्युत् 'सध' के द्वारा होना है। 'सध' का अभिप्राय यह है कि सारे व्यक्ति अपनी इच्छाओं को एक व्यक्ति की इच्छा के हवाले कर दें। वास्तव में निगम कोई सामूहिक मर्यादा नहीं है प्रत्युत् वह एक व्यक्ति है। वह उसका अभिप्रायता धरणा सत्तात्मक है। उसकी इच्छा समस्त व्यक्तियों की इच्छा मानी जाती है। इस सादृश्य के आधार पर यह निष्कर्ष निकलता है कि समाज वास्तव में एक कल्पना है। व्यवहार में इसका अभिप्राय केवल प्रभुसत्ता सम्पन्न व्यक्ति होता है। जब तक प्रभुसत्ता सम्पन्न व्यक्ति नहीं होता, तब तक समाज भी नहीं बनता। डॉन्ग ने यह सिद्धान्त निरन्तर ही समस्त निगमों के ऊपर लागू किया है। अन्य कोई सिद्धान्त निगमों को पूरा राज्य नहीं बनाता। वे प्राकृतिक मनुष्य की धर्मों में कीड़ों की तरह पड़े रहते हैं। राज्य की अनुपमता सिर्फ इस बात में है कि उससे बंध कर कोई सत्ता नहीं होती। अन्य निगम उसकी अनुमति से ही रहते हैं।

काल्पनिक निगम के निष्कर्ष

(Deductions from the Fictitious Corporation)

इस आधार पर डॉन्ग के कुछ सबसे महत्वपूर्ण निष्कर्ष निम्नलिखित हैं। समाज तथा राज्य के बीच कोई भेद मानना भ्रम है। इसी प्रकार राज्य और उसके शासन के बीच भी कोई भेद नहीं माना जा सकता। जब तक कोई मूल शासन न हो, जब तक अपनी इच्छा को लागू करने की दक्षिण से सम्पन्न कोई व्यक्ति न हो, तब तक न राज्य होता है और न समाज होता है, प्रत्युत् एक 'प्रधानहीन' भीड़ होती है। डॉन्ग का इस मत में जितना दृढ़ विश्वास है, उतना अन्य किसी लेखक का नहीं रहा है। इसका यह भी निष्कर्ष निकलता है कि विधि तथा आचारों का भेद भ्रम है। इसका कारण यह है कि समाज की केवल एक आवाज होती है जिससे वह बोल सकता है और उसकी केवल एक ही इच्छा होती है जिसे वह आनू कर सकता है। यह आवाज और यह इच्छा सत्ताधारी व्यक्ति की है जो समाज का निर्माण करता है। डॉन्ग ने अपने प्रभु को ठीक ही 'भार्य देवता' कहा है और उसके हाथ में तनवार तथा धर्म की प्रतीक छड़ी दोनों ही दे रखी हैं।

निगमात्मक सत्ताओं का यह सिद्धान्त डॉन्ग के निरंकुशतावाद के ऊपर भी लागू होता है। डॉन्ग की दृष्टि में निरंकुश व्यक्ति और पूर्ण धराश्रयता, सर्वसक्ति-सम्पन्न शासक और समाजहीनता इन दोनों के बीच कोई विवरण नहीं है। किसी भी सामाजिक सत्ता का अस्तित्व उसकी सविहित सत्ताओं के माध्यम से ही हो सकता है। उसके सदस्यों को भी जो भी अधिकार मिलते हैं, केवल प्रत्याभोजन के द्वारा।

इस सिद्धान्त के अनुसार सम्पूर्ण सामाजिक मता शासक में केन्द्रित होनी चाहिए। विधि और आचार केवल उसकी इच्छा हैं। उसकी सत्ता असीमित होती है। यदि वह सीमित भी होती है, तो केवल उसकी शक्ति के द्वारा। इसका कारण यह है कि उसकी सत्ता के प्रतिरिक्त अन्य कोई सत्ता केवल उसकी अनुमति के द्वारा ही होती है। यह भी स्पष्ट है कि प्रभुसत्ता दिखाई नहीं देती और उसे काटा नहीं जा सकता। इसका कारण यह है कि या तो उसकी सत्ता को स्वीकार किया जाता है और राज्य का अस्तित्व होता है और या राज्य को अभिज्ञात नहीं किया जाता और भराजकता रहनी है। शासन की सम्पूर्ण महत्वपूर्ण शक्तियाँ—उदाहरण के लिए विधि-निर्माण, न्याय व्यवस्था, बल का प्रयोग, निम्न प्रशासनिक इकाइयों का संगठन—प्रभु में ही निहित होती हैं। बोश ने प्रभुसत्ता के ऊपर जो मर्यादाएँ आरोपित कर रखी थी, हॉम्स ने उसे उनसे बिल्कुल मुक्त कर दिया। लेकिन उसकी वियुक्तियों का वास्तविक राजनैतिक शक्तियों से कोई सम्बन्ध नहीं है। उसका सिद्धान्त विद्युद रूप से तार्किक विस्लेषण पर निर्भर था।

हॉम्स के प्रभुसत्ता सिद्धान्त का एक पक्ष और था। हॉम्स ने इस पक्ष पर और कम दिया है लेकिन वह इसकी ओर से बिल्कुल उदासीन नहीं था। उसका कहना था कि विवादास्पद प्रयोजनों के लिए सत्ता का विरोध कदापि उचित नहीं होता क्योंकि इसके औचित्य के लिए सत्ता का अनुमोदन आवश्यक होता है। लेकिन, इस सम्बन्ध में यह स्मरणीय है कि प्रजाजन सुरक्षा के लिए ही शासन के अधीन होते हैं। यदि शासन सुरक्षा प्रदान नहीं कर सकता, तो शासन का विरोध अवश्यम्भावी हो जाता है। शासन के पक्ष में एक मात्र तर्क यह है कि उसे शासन करना चाहिए। यदि विरोध सफल हो जाता है और प्रभु के हाथ से उसकी शक्ति निकल जाती है, तो प्रभु तत्प्रेन प्रभु नहीं रहता और उसके प्रजाजन प्रजाजन नहीं रहते। इस अवस्था में प्रजाजन अपनी रक्षा खुद ही करने के लिए विवश हो जाते हैं। वे एक नये प्रभु की आज्ञा का पालन करने के लिए तय्यार हो सकते हैं जो उनकी रक्षा कर सके। हॉम्स के सिद्धान्त में शक्तिविहीन वैधता (legitimacy) के लिए कोई अवकाश नहीं था। इससे राजतन्त्रवादी प्रसन्न नहीं थे। हॉम्स ने अपने सिद्धान्त की लेविथायन में सबसे अधिक स्पष्टता के साथ व्यक्त किया है। उसकी राजनीति सम्बन्धी पुस्तकों में यही एक ऐसी पुस्तक है जो उमने चार्ल्स के प्राणदण्ड के बाद लिखी थी और उस समय लिखी थी जब वह, जैसा कि क्लैरेंडन (Clarendon) ने कहा है "घर जाने का इच्छुक था"। लेकिन यह सदा ही उसके सिद्धान्तों का एक स्पष्ट निष्कर्ष था और उमने डी सिबे में इसका उल्लेख किया था। उपयोगितावादी दृष्टि से शासन—कोई भी शासन—निरङ्कुशता से बेहतर होता है। उमका विचार था कि राजतन्त्रात्मक शासन अन्य किसी शासन-प्रणाली में श्रेयस्कर होता है, लेकिन यह सिद्धान्त ऐसे किसी भी शासन के ऊपर लागू हो सकता है जो शान्ति और व्यवस्था बनाए रख सके। बाद के विचारकों ने इस सिद्धान्त को गणतन्त्रीय अथवा संसदीय शासन-प्रणाली के ऊपर लागू किया और इसमें उन्हें कोई कठिनाई नहीं हुई।

चूँकि शासन का मूलतत्त्व प्रभुसत्ता का प्रयोग है, इसलिए बोर्दा की भाँति ही हॉम्स ने भी विभिन्न शासन-प्रणालियों का अन्तर, प्रभुसत्ता कहाँ निवास करती है, इस पर आधारित माना है। हॉम्स की विचारधारा में विवृत शासन प्रणालियों के लिए कोई स्थान नहीं है। लोग धर्म्याचारी शासन अथवा अल्पतन्त्रात्मक शासन को विवृत शासन प्रणालियाँ केवल इसलिए मानते हैं क्योंकि वे शक्ति के प्रयोग को पसंद नहीं करते। चूँकि वे राजतन्त्र को पसंद करते हैं अतः वे इनके सम्बन्ध में प्रशंसात्मक वाक्यों का प्रयोग करते हैं। चाहे कौंसा भी शासन क्यों न हो, उसमें कहीं न कहीं प्रभुसत्ता अवश्य रहती है। प्रश्न सिर्फ यह है कि यह प्रभुसत्ता किस के पास है। यही वजह है कि हॉम्स के दर्शन में मिश्रित अथवा सीमित शासन प्रणाली नहीं है क्योंकि प्रभुसत्ता अविभाज्य है। कोई न कोई व्यक्ति ऐसा अवश्य होगा चाहिए जो अन्तिम निर्णय करता हो और जो ऐसा कर सकता है, वही प्रभु है। हॉम्स ने धारण किया है कि वे सभी शासन जो व्यवस्था कायम रखते हैं, अन्त में एक ही चीज पर धा जाते हैं। इससे ज्ञात हो जाता है कि एक जन्मजात उपयोगितावादी क्रान्तिकारी युग की भावना में प्रवेश करने में किस प्रकार असमर्थ था। राजनैतिक साहित्य में इन प्रकार का अन्य कोई उदाहरण नहीं मिलता। उसे अधिक व्याप और अधिक अधिकार की आकांक्षा केवल बौद्धिक भ्रम मान्य पड़ती थी। हॉम्स के विचार से यदि लोग धर्म्याचारी शासन का विरोध करते हैं, तो इसका केवल यह अभिप्राय है कि वे सत्ता में एक विरोध प्रयोग को पसंद नहीं करते। इसके विपरीत यदि लोगो में स्वतन्त्रता के प्रति उत्साह है, तो इसका अभिप्राय केवल यह है कि वे या तो भावनारमक उद्वेग का परिचय दे रहे हैं या पालट रच रहे हैं। हॉम्स ने अपने बेहेमोथ (*Behemoth*) नामक ग्रन्थ में गृहयुद्धों का जो विवरण दिया है, उससे ज्ञात होता है कि ये गृहयुद्ध किसी सैतानी और युद्धहीन दिमागों की उपज थे। उसने राजनैतिक दर्शन की स्पष्टता का राजनीति में मानव प्रवृत्ति के प्रभाव को समझने से कोई सम्बन्ध नहीं है।

प्रभुसत्ता के सिद्धान्त से चलता बंदम नागरिक विधि के सिद्धान्त का है। अभाषाय की दृष्टि से विधि "उस व्यक्ति का आदेश है जिसमें अपने आदेश का पालन कराने की क्षमता होती है।" उसकी दृष्टि में विधि का अर्थ शासन सत्ता की ओर से प्रचलित के नियम अथवा शासन की ओर से व्यक्त की गई वह इच्छा है जो नागरिकों को सही और गलत का विवेक कराती है।" हॉम्स ने नागरिक विधि और प्राकृतिक विधि में भेद माना है। नागरिक विधि तो प्रभुसत्ता का आदेश है जिसे बलपूर्वक लागू किया जा सकता है लेकिन प्राकृतिक विधि विवेक का आदेश है। प्राकृतिक विधि का केवल आलंकारिक महत्त्व है। नागरिक विधि का मूलतत्त्व यह है कि उसमें आदेश का अथवा बलप्रयोग का मार्ग निहित है। हॉम्स के मत से ससदशो तथा कोक जैसे सामान्य विधिवेत्ताओं की स्थिति में यही भ्रम है। ससदश समझते हैं कि प्रतिनिधिक सत्ता की सङ्घर्ष में कुछ गुण हैं और सामान्य विधि के

भाषायों का विचार है कि प्रथा में कुछ बंधता है। वस्तुस्थिति यह है कि बसप्रयोग करने वाली शक्ति ही विधि को बंधनकारी बनाती है। विधि उन्हीं की है जिसके हाथ में शक्ति है। सत्तासम्पन्न व्यक्ति ईर्ष्या को जारी रहने दे सकता है लेकिन उनकी गंभीर स्वीकृति ही प्रथा को विधि की शक्ति देती है। कोक का यह प्रथ-विद्वान्म निनान्त मूल्यतापूर्ण है कि सामान्य विधि का अपना विवेक होता है। इसी प्रकार, प्रभु समक्ष में राय ले सकता है और मसद् को विधियाँ बनाने की आज्ञा दे सकता है लेकिन ये विधियाँ का वास्तविक रूप तभी धारण करती हैं जब कि उनका पालन होता है। हाँस यह मानता है कि विधि का पालन राजा के नाम से होता है लेकिन उसका सिद्धान्त मसद् की प्रभुसत्ता के विरुद्ध भी नहीं है। शर्त सिर्फ यह है कि मसद् विधि का पालन भी करती हो और उसका प्रशासन तथा क्रियान्वी-करण भी। हाँस का यह मोक्षना गलत था कि वह निरंकुश राजतन्त्र का समर्थन कर सकता है। लेकिन उसका यह विश्वास गलत नहीं था कि किसी न किसी रूप में केन्द्रीकृत सत्ता आधुनिक राज्यों का प्रमुख लक्षण है।

चर्च प्रकृति की विधियाँ उन विवेकपूर्ण सिद्धान्तों का ही निरूपण करती हैं जिनके आधार पर किसी राज्य का निर्माण किया जा सकता है, अथ. वे प्रभु की शक्ति पर मर्यादाएँ नहीं हैं। हाँस का तर्क बकास मान्य पड़ता है, लेकिन उसके पीछे कुछ तर्क है। उसका कहना है कि कोई भी नागरिक विधि प्राकृतिक विधि के प्रतिकूल नहीं हो सकती। सम्पत्ति प्राकृतिक अधिकार हो सकती है लेकिन नागरिक विधि सम्पत्ति की व्याख्या कर सकती है। यदि कोई विधिष्ठ अधिकार समाप्त हो जाता है, तो फिर वह सम्पत्ति नहीं रहता और तदनन्तर वह प्राकृतिक विधि में शामिल नहीं किया जा सकता। प्रभु के ऊपर अकुश प्राकृतिक विधि का नहीं, प्रभुत्व उसके प्रजाजनों की शक्ति का है। हाँस के प्रभु को एक शर्त का सामना करना पड़ता है, किसी सिद्धान्त का नहीं। लेकिन नागरिक विधि के ऊपर उसके अपने क्षेत्र में कोई अकुश नहीं है। हाँस के हाथों में बोदा की सर्वभानिक विधि की वह संकल्पना जो प्रभु की शक्ति को नियंत्रित करती है, विसर्जित समाप्त हो गई है।

राज्य और चर्च

(The State and the Church)

मार्सिलियो ऑफ पादुआ (Marsilio of Padua) ने आध्यात्मिक तथा लौकिक शक्तियों को एक दूसरे से पृथक् कर दिया था। उसके इस कार्य के द्वारा चर्च की नागरिक शासन की अधीनता में रखने की प्रक्रिया प्रारम्भ हो गई थी। हाँस ने इन प्रक्रिया को दूर किया और चर्च को पूरी तरह से नागरिक शक्ति की अधीनता में कर दिया। हाँस पूरी तरह से भौतिकवादी था और उसके लिए आध्यात्मिक सत्ता केवल भूत, एक काल्पनिक वस्तु थी। वह यह नहीं कहता कि अनुभूति नहीं होती प्रथवा आध्यात्मिक सत्य नहीं होते। लेकिन, उसका स्पष्ट मत है कि उनके बारे में कुछ कहा नहीं जा सकता।

"यदि बीमार आत्मा स्वास्थ्यप्रद औषधियों को मटक जाते हैं, तो इससे उन्हें लाभ होता

है। यहाँ स्थिति धर्म के रहस्यों की है। यदि उनका चर्चण किया जाता है तो इनमें उन्हें कोई लाभ नहीं होता।¹

हॉब्स का विचार था कि धर्मोन्निवृत्त वस्तुषु म विद्वान्ग करना एक ऐसी गलती है जिसे हमने धरस्तू में ग्रहण किया है और जिनका प्रचार धर्माचार्यों ने अपने लाभ के लिए किया है। इस गलती का दूसरा पक्ष यह है कि चर्च का ईश्वर का राज्य मान लिया जाता है और उसे राज्य के प्रतिनिधन सत्ता प्रदान की जाती है। हॉब्स का धर्म भी यह विद्वान्ग है कि धर्म को लागू नहीं किया जा सकता लेकिन धर्म की घोषणा एक बाहरी चीज है, इसलिए वह विधि के क्षेत्र में आती है। जहाँ तक धर्म की स्वतन्त्रता के बाहरी परिणाम निरवसत हैं, उसने ऊपर राज्य का प्रकुश रखता सावधान है। यदि धार्मिक विधि निषेधों, धार्मिक पुस्तकों के सिद्धांतों, धर्मतत्त्व और धर्म-शासन को कोई सत्ता प्राप्त होती है, तो वह प्रभु के द्वारा प्राधिकृत होती है। धार्मिक धार्मिक विधि का कोई वस्तुधरक मानक नहीं है, धर्म किसी धर्म धर्मवा उपासना-पद्धति की स्थापना प्रभु की इच्छा के ऊपर आधारित होनी चाहिए।

हॉब्स के लिए धर्म एक निगम मात्र है। किसी भी निगम की भाँति उसका एक प्रधान होता चाहिए और उसका यह प्रधान प्रभु है। यह कई व्यक्तियों की एक कम्पनी है जो प्रभु के व्यक्तियों में समुक्त होती है। इसलिए, वह स्वयं राज्य से भिन्न होती है। लोकिक तथा धार्मिक धार्मिक धर्मरूप हैं। धार्मिकधर्मों की भाँति हॉब्स का भी यह विचार है कि धर्म का काम शिक्षा देना है। लेकिन, उसने यह बात और जोड़ दी है कि कोई भी शिक्षण उस समय तक विधिवत नहीं होता जब तक कि प्रभु उसे प्रमाणित न कर दे। धर्म ग्रहणकार सपना धर्म की ओर से दिया जाने वाला धर्म कोई एक प्रभु की सत्ता से ही आरोपित होता है। इसी आधार पर हॉब्स का कहना है कि धर्मोन्निवृत्त धर्म मानवी विधि में कोई विग्रह नहीं हो सकता। चाहे किसी भी दृष्टि से देखा जाए, धर्म पूरी तरह से विधि तथा शासन के नियन्त्रण में है। हॉब्स के चिंतन में धर्म का विवेक मरुतव नहीं था। उसने धर्म को रूढ़िवादी की अपेक्षा धर्म रूढ़िवादी गरिमा प्रदान की है। राजनैतिक स्वतन्त्रता की भाँति ही धार्मिक स्वतन्त्रता भी हॉब्स की सबसे अधिक विधर्म ही मालूम पड़ी होगी और वह वास्तविक धार्मिक विधर्मासो से बिल्कुल अपरिचित रहा होगा। इसके बावजूद, धार्मिक प्रश्नों ने उसके राजनैतिक दृष्टिकोण पर व्यापक प्रभाव डाला था। सेविधायन का धार्मिक हिंसा इन्हीं प्रश्नों से भरा पड़ा है। इस दृष्टि से इंग्लैंड के राजनैतिक चिंतन ने १६४० और १७०० के बीच में तीव्र उन्नति की थी। हॉब्स के आलीस वर्ष बाद लॉक ने लिखा था। उसने राजनैतिक और धार्मिक प्रश्नों को हॉब्स की अपेक्षा अधिक गहराई से ध्यान कर दिया था।

हॉब्स का व्यक्तिवाद

(Hobbes' Individualism)

इंग्लैंड के गृहयुद्धों के युग में जिन राजनैतिक दर्शनों का जन्म हुआ था, उनमें हॉब्स का राजनैतिक दर्शन सबसे भव्य और गौरवपूर्ण है। हॉब्स के तक

विलकुल स्पष्ट है। उसने जिन मूल धारणाओं को भारम्भ में स्वीकार किया था, उन धारणाओं का मन तक निर्वाह किया। हॉब्स का राजनैतिक दर्शन यथार्थपरक राजनैतिक निरीक्षण पर आधारित नहीं है। मनुष्य के नागरिक जीवन में प्रेरक तत्व क्या रहते हैं, हॉब्स इनसे पूरी तरह परिचित नहीं था। उसने अपने सामयिकों के चरित्रों की जो व्याख्या दी है, वह भी अधिकतर भ्रान्तकारिक है। उसका मनोविज्ञान भी निरीक्षण पर आधारित नहीं है। वह इस बात का विवरण नहीं था कि मनुष्य वास्तव में क्या है, प्रत्युत इस बात का विवरण था कि सामान्य सिद्धान्तों को ध्यान में रखते हुए मनुष्य को कैसा होना चाहिए। हॉब्स के लिए विज्ञान का यही अभिप्राय था—सरल-सरल वस्तुओं के आधार पर जटिल वस्तुओं का निर्माण। इसका सर्वश्रेष्ठ उदाहरण ज्यामिति है। इस दृष्टिकोण का परिणाम यह हुआ कि हॉब्स ने शासन को पूरी तरह से सौजिक और उपयोगितावादी माना। शासन का महत्व केवल इस बात पर निर्भर है कि वह क्या कार्य करता है। चूंकि शासन का विकल्प अराजकता है, मत इसमें कोई सदेह नहीं है कि उपयोगितावादी क्या चुनेगा। इस चुनाव में भावना का कोई स्थान नहीं है। शासन के लाभ विलकुल ठोस हैं और ये व्यक्तियों को ठोस तरीके से प्राप्त होना चाहिए—शान्ति, सुविधा, सुरक्षा और सम्पत्ति का रूप में। यहाँ एकमात्र ऐसा आधार है जिसके ऊपर शासन निर्भर है अथवा उसका औचित्य है। सार्वजनिक इच्छा की भाँति ही सामान्य अथवा सार्वजनिक हित केवल कल्पना की वस्तु है। केवल व्यक्ति ही अपने जीवन साधनों के लिए रहना और संरक्षण का उपभोग करना चाहता है।

हॉब्स के चिन्तन में व्यक्तिवाद का तत्त्व पूर्ण रूप से प्राथमिक है। इस दृष्टि से हॉब्स ने प्राणामी युग का सकेत मन्दोी तरह से समझ लिया था। उसके दो शताब्दियों बाद तक अधिकांश विचारकों को स्वार्थ उदासीनता की अपेक्षा वही अधिक प्रेरक तत्व लगा था। वे किसी सामूहिक कार्यवाही की अपेक्षा प्रबुद्ध स्वार्थ के आधार पर सामाजिक कुराइयों को अधिक आसानी से दूर कर सकते थे। हॉब्स का नाम प्रभु की निरङ्कुश शक्ति के सिद्धान्त के साथ विशेष रूप से समुक्त है। यह सिद्धान्त उसके व्यक्तिवाद का ही एक पूरक तत्त्व है। हॉब्स के दर्शन में एक मूल उच्च मानव के प्रतिरक्षण, जिसकी भाँजा का मनुष्य पालन करते हैं और जो आवश्यकता पड़ने पर अपनी भाँजा या पालन करा सकता है, अल्प सब केवल व्यक्ति हैं, और ऐसे व्यक्ति हैं जो केवल अपने स्वार्थों से प्रेरित हैं।

हॉब्स की विचारधारा में व्यक्ति विलकुल अलग-अलग इकाइयाँ हैं और राज्य बाहर की एक शक्ति है जो उन्हें एकता के सूत्र में ग्रथित रखती है और उनके समान स्वार्थों में सामंजस्य स्थापित करती है। विविध प्रकार के सघ नष्ट हो जाते हैं। यदि वे रहते हैं तो बहुत ही सखी के साथ। इसका कारण उनके घरे में यह सदेह है कि वे राज्य की शक्ति को चुनौती दे सकते हैं। यह उस युग में सर्वथा स्वाभाविक भी था जिसमें आर्थिक तथा राजनैतिक जीवन की अनेक परम्परागत समस्याएँ नष्ट होन जा रही थी और जिनमें अनेक शक्तिशाली राज्यों का उदय हुआ था—इन राज्यों में विधि का निर्माण एक प्रमुख गतिविधि थी।

ये दो प्रवृत्तियाँ—वैयक्तिक जीवन की वृद्धि और स्वार्थ की जीवन का प्रमुख उद्देश्य मानना—आधुनिक काल में सबसे अधिक व्यापक रही हैं। हॉम्स ने इन प्रवृत्तियों को अपने दर्शन का आधार बनाया और उनका अग्रगण्य तात्त्विक रीति से प्रतिपादन किया। यही है उसकी दार्शनिक अन्तर्दृष्टि और राजनैतिक विचारक के रूप में उसकी महत्ता।

Selected Bibliography

Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature By Frithof Brandt, London 1928

Thomas Hobbes as Philosopher, Publicist and Man of Letters By George E. G. Catlin Oxford, 1922

English Political Philosophy from Hobbes to Maine, By W Graham New York, 1900

The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries Ed F J. C Hearnshaw London, 1926. Ch. VII.

Hobbes und die Staatsphilosophie By Richard Honigswald Munich, 1924.

Hobbes By John Laird London, 1934

"Hobbes and Hobbesism" By Sterling Lampercht In *American Political Science Review*, Vol. XXXIV. (1940), p 31.

The Political Philosophy of Hobbes By Leo Strauss Trans from the German manuscript by Elsa M. Sinclair. Oxford 1936

Thomas Hobbes, der Mann und der Denker By Ferdinand Tönnies. Second edition Stuttgart, 1922.

1. La pensée et l'influence de Th. Hobbes, *Archives de Philosophie*, Vol. XII, Cahier II. Paris, 1936.

उग्रतावादी और साम्यवादी (Radicals And Communists)

ज्ञान का राजनीतिक दर्शन मुख्यतः विद्वत्ता अथवा विज्ञान में सम्मिलित था। यद्यपि उमना उद्देश्य घटनाक्रम को राजतन्त्रवादियों के पक्ष में मोलता था, लेकिन उमना ऐसा कोई प्रभाव नहीं हुआ। उमने परम्परागत निष्ठाओं का नष्ट कर दिया और प्रबुद्ध अहंवाद पर अहंसा प्रस्तुत किया। इस दृष्टि ने उमने उग्रतावादी उदारवाद को जनता प्रोत्साहन दिया, जिनका सग्रहकी शताब्दी की व्यावहारिक राजनीति को देना हुआ सम्भव नहीं दिमाई होता था। इसके साथ ही हॉय्म ने अपने दर्शन में उग्रतावादी व्यक्तिवाद को स्थान दिया था। इस उग्रतावादी व्यक्तिवाद की एक झलक गृह-युद्ध के समय उत्पन्न होने वाले वामपक्षी लाञ्छन में दिमाई देनी है। इसका कारण यह नहीं था कि उग्रतावादियों ने हॉय्म से कुछ निष्ठा ग्रहण की थी। इसका कारण तब यह था कि वे दोनों ही ऐसा सामाजिक और धार्मिक परिवर्तन चाहते थे जो दल तथा सात्त्विक हिंसा के परे हो। परम्परागत सत्ताएँ नष्ट हो गई थी और इससे कारण आपस में दंगल पैदा हो गया था। ये बातें सिद्धान्त नहीं थी, प्रत्युत तथ्य थीं। हॉय्म ने तब ने अहंवाद को सामाजिक दर्शन के एक तत्त्व के रूप में बदल दिया था, लेकिन वे परिस्थितियाँ जिन्होंने व्यक्तिवाद को एक अपरिहार्य तत्त्व बना दिया, अपने अधिकार से भी उड़ी हुई थी। यह विरवास कि सामाजिक और राजनीतिक सत्ताएँ उन्नीलिये सार्वजनिक होती हैं कि वे व्यक्तिगत स्वार्थों की रक्षा करती हैं और व्यक्तिगत अधिकारों को वापस रखती हैं कुछ ऐसी परिस्थितियों के स्वरूप हुआ जो पहले तो सग्रहकी शताब्दी के बीच में इशारेण में प्रकट हुआ, लेकिन जो आगे भी चला तथा आपे की दो शताब्दियों में अधिक प्रभावी हो गया।

दमलैण्ड के गृह-युद्ध का एक महत्वपूर्ण भाग यह था कि हमारे सार्वजनिक चर्चाओं ने पुरजोर भाग लिया था। वे लोकमत के पहले उदाहरण हैं जिन्होंने राजनीति पर असर डाला। इस काल में जिग विवादास्पद साहित्य का निर्माण हुआ, उसका परिमाण विस्तार है। फ्रांस में धार्मिक युद्धों के समय जिस साहित्य की रचना हुई थी, यह साहित्य

उससे अधिक है।^१ यह चर्चा अधिकांश में दार्शनिक थी। इसमें सामान्य रूप से धार्मिक और नैतिक विचारों का तथा शासन के ऊपर उनके प्रयोग के बारे में विवेचन किया गया था। इसमें आरोप लगाये गये थे, सविधान की चर्चा की गई थी, धार्मिक सहिष्णुता के पक्ष और विपक्ष में तर्क पेश किये गये थे, चर्च के शासन का विरोध और समर्थन किया गया था तथा नागरिक मता के साथ उसके सम्बन्ध की परीक्षा की गयी थी, नागरिक स्वतन्त्रता के प्रत्येक प्रकार का स्वीकार और अस्वीकार किया गया था और एक-एक करके ऐसी समस्त राजनैतिक पद्धतियों का सुझाव दिया गया था जिन्हें उस समय के बाद से आज तक लोकतन्त्रात्मक शासन आजमाता आ रहा है। यह पैम्फलेट-बाद-विवाद मार्बर्जनिनक राजनीतिक शिक्षा में पहला प्रयोग था जिसमें प्रिंटिंग प्रेस को भी काम में लाया गया था और उसे लोकतन्त्रात्मक शासन का एक अंग समझा गया था। यद्यपि उस समय प्रस्तुत किये गये समस्त विचार बड़े अस्पष्ट और अव्यवस्थित थे, लेकिन उन्होंने जनसाधारण में राजनीतिक चेतना का प्रचार किया। अप्रेजों में जिन विचारों और भावनाओं का प्रसार हुआ, उनसे चाह कोई तात्कालिक प्रयोजन सिद्ध न हुआ हो, लेकिन भविष्य की दृष्टि से वे बड़े उपयोगी सिद्ध हुए।

लोकप्रिय राजनीतिक चिन्तन के इन आन्दोलनों में सब से रोचक और महत्वपूर्ण आन्दोलन लोकतन्त्रात्मक उग्रतावाद (Democratic Radicalism) का था। यह आन्दोलन लैबलर्स नामक समुदाय के बीच उत्पन्न हुआ। धर्म के क्षेत्र में उनका सम्बन्ध डेपेंडेंट्स से था। उनकी तरह वे धार्मिक सहिष्णुता के उपासक थे। वे न तो प्रेसविटेरियन चर्च शासन चाहते थे और न एपिस्कोपल। यद्यपि इस समुदाय के सदस्यों की सख्या निश्चित नहीं थी, लेकिन १६४७ और १६५० के बीच में इस समुदाय ने एक वास्तविक राजनीतिक दल का रूप धारण किया। उनके कान्ति के राजनीतिक उद्देश्यों के सम्बन्ध में कुछ निश्चित विचार थे। वह सविधान में उदारतावादी तत्त्वों का समावेश करना चाहता था। उनकी इच्छा थी कि सविधान को कुछ सामान्य राजनीतिक विश्वासों का आधार पर गठित किया जाये। उसके ये सारे उद्देश्य विफल हो गए। लेकिन, उसने उन विचारों तथा तर्कों का प्रतिपादन किया जो आगे चल कर अठारहवीं और उन्नीसवीं शताब्दियों में कान्तिकारी उदारतावाद के प्रमुख लक्षण बन गये। उसने उदारतावाद के दो भेद किये—एक तो कम सुविधासम्पन्न आर्थिक

१ पुस्तक विजेता जार्ज थॉमसन ने १६४१ में लीग पार्लियामेंट के अधिवेशन और १६६१ में चार्ल्स द्वितीय के राज्याभिषेक के समय के बीच में लिखी गयी जिन पुस्तकों का एकत्रित किया था, उनकी सख्या २० हजार से अधिक है। अब ये सारी पुस्तकें ब्रिटिश म्यूजियम में रखी हैं। विलियम डेलर की टीका *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647, 3 Vol (New York, 1934)* की पहली जिल्द में इस बारे में विवरण देविए।

क्यों का उदारतावाद और दूसरे घनिष्ठ क्यों का उदारतावाद। दूसरे उदारतावाद का एक अन्य नाम डिग्नवाद है।

इसी समय डिग्न (Diggers) नामक प्रान्तिकारियों का एक अन्य धर्म पैदा हुआ। ये लोग ट्यू लवर्ल्स (True Levellers) कहलाते थे। कभी-कभी इनमें तथा बृहत्तर समुदाय में भेद करना मुश्किल हो जाता था। उनकी संख्या बहुत सीमित थी। उनकी मरम्मत विग्न घोषणाएँ एक ही व्यक्ति ही कर्म में निवृत्ती थीं। वह व्यक्ति था—गेरार्ड विंस्टनले (Gerard Winstanley)। लेकिन, उद्देश्य तथा दृष्टिकोण का विचार से वे बृहत्तर समुदाय से भिन्न थे। जहाँ लेवलर्स उच्च मध्यवर्गीय स्तरों के उदाहरण थे, डिग्नर्स पल्पेनारादी साम्यवादियों के उदाहरण थे। डिग्नर्स राजनीतिक गुणों का उच्च समय तक स्वरूप समझते थे जब तक कि आर्थिक पद्धति की विपरीतता का अन्त न हो जाए। लेवलर्स मध्यवर्ग के कम समृद्ध सदस्य थे। इससे विपरीत डिग्नर्स के पास थे जिन्हें आर्थिक दबाव ने सम्पत्तिहीनता की स्थिति में लाना कर दिया था। विंस्टनले ने कहा है कि “त्रय-विषय की छत्रपूर्ण बला ने उनका माना कर दिया था।” डिग्नर्स के दमन का सर्वहारा वर्ग के सामाजिक दर्शन का आदि रूप माना जा सकता है। इस अध्याय का उद्देश्य आरम्भिक उद्यतावाद के इन दो रूपों की परीक्षा करना है।

लेवलर्स

(The Levellers)

लेवलर्स आन्दोलन छोटे समय तक ही चला। उसका गृह-युद्ध के एक विशिष्ट चरण ने सम्बन्ध रखा था और अपने इस विशिष्ट सम्बन्ध के कारण उसे एक दल के रूप में आगे उद्देश्य की व्याख्या करने में गहनता मिली। १६४६ के अन्त तक चार्ल्स के खिलाफ प्रोम्वेल की सफलता ने एक राजनीतिक त्रिकोण पैदा कर दिया था। प्रान्ति की व्यवस्था के लिए इस त्रिकोण का समाधान आवश्यक था। राजा पराजित हो अवश्य हो गया था, लेकिन वह नष्ट नहीं हुआ था। यदि राजा अपने विभिन्न समूहों को एक-दूसरे से लड़ा देता, तो वह अन्त में उन्मीलित कर सकता था। ससद् अपनी नयी सफलता से कुछ परेशान थी। उन्हें यह नहीं मालूम था कि वह अपनी नवप्राप्त प्रभुता का क्या करें। उगरी नेता प्रोग्रिडेटिविज्म की स्थापना में ज़्यादा दिलचस्पी रखते थे—जिसी विशिष्ट राजनीतिक गुणों का अन्त न हो। अन्त में, सब ॥ महत्त्वपूर्ण तथ्य यह था कि यह विषय प्रोम्वेल की सेवा में प्राप्त की थी। उसका यह कर्तव्य इरादा न था कि उसकी विजय के पक्ष को राजा या प्रोग्रिडेटिविज्म प्राप्त करें। दृष्टान्त के दाय-बेचों में चार्ल्स ने नये गृह-युद्ध की तैयारी की और ससद् ने सेवा में छूटता पाते तथा अपना कार्य स्वतन्त्रतापूर्वक करने का प्रयास किया। वास्तविक घनिष्ठ ससद् के पास थी। वह इस उद्घाटन का शुरुआत ही समाप्त कर सकती थी। उसने तीन बय बाद यह किया। लेकिन नेता, प्रोम्वेल तथा उससे दामाद आइरेटन (Ireton) सीनर

अधिनायकवाद से घृणा करते थे और उनकी समझ में यह नहीं आ रहा था कि क्रान्ति को वैधानिक रूप बँसे दें। वे इतने सकोच में थे कि १६४७ में उनकी सेना में विद्रोह तक का खतरा पैदा हो गया। सिपाहियों का न तो ससद् पर ही भरोसा था और न राजा पर ही। उन्हें यह डर पैदा हो गया कि कहीं क्रॉमवेल भी उनके द्वारा वांछित सुधारों से मुह न मोड़ ले। इन परिस्थितियों में ही लेवलर्स का उदय हुआ। वे पहले साधारण सिपाहियों में उग्रतावादी पक्ष के रूप में सामने आए। वे अपने अधिकारियों की सजग और रूढ़िवादी सुधार-योजनाओं से असन्तुष्ट थे। उन्होंने बताया कि क्रान्ति के परिणामों को उनके उग्रतावादी कार्यक्रम द्वारा किस प्रकार प्राप्त किया जा सकता है।

जिस प्रकार १९१७ में रूस की सेना में सोवियटें पैदा हो गई थी, उसी प्रकार इंग्लैण्ड में भी सेना में गुल्मीय समितियाँ (regimental committees) बन गई थी। इन समितियों ने भी नीतियाँ के निर्माण में कुछ हिस्से की भाग की। सौभाग्य-वश सेना परिषद् (Army Council) में जो खर्चाएँ हुई थी, उनका दण्डश प्रतिवेदन मौजूद है। इन खर्चाओं में जिन लोगों ने भाग लिया था, उनमें एक ओर तो अधिकारियों के प्रतिनिधि थे। इनके नेता क्रॉमवेल और इरेटन (Ireton) थे। दूसरी ओर रेजीमेंटों के प्रतिनिधि थे। इन्हें कुछ उच्च अधिकारियों की सहामता और समर्थन प्राप्त था।^१ सेना में इस घटना के पहले और बाद अनेक पुस्तिकाएँ प्रकाशित हुईं। ये पुस्तिकाएँ मुख्य रूप से लेबलर पार्टी के नेताओं जॉन लिबर्न (John Lilburne) और रिचर्ड ओवर्टन (Richard Overton) द्वारा लिखी गई थी। इन पुस्तिकाओं में इन लोगों ने अपने व्यावहारिक उद्देश्यों और राजनीतिक दर्शन का निरूपण किया।^२ सेना-परिषद् के बाद विवाद विशेष रूप से रोचक और

1 *The Clarke Papers*, ed C.H. Firth 4 Vols Camden Society Publications, 1891-1901

2 इनमें से कुछ पुस्तिकाएँ (दुर्भाग्यवश इनमें १६४७ के पश्चात् प्रकाशित पुस्तिकाएँ नहीं हैं) विलियम हालर द्वारा संपादित *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647* (न्यूयार्क १९३४) में मिल जाती हैं। टी० सी० पीज ने *The Leveller Movement* (बाकिंगटन, १९१६) नामक ग्रन्थ में इस साहित्य का सारांश प्रस्तुत किया है। लेवलर्स की दलगत घोषणाएँ 'An Agreement of the People' नामक प्रलेख में सम्मिलित है। इसे पहले १६४७ में सेना-परिषद् को प्रस्तुत किया गया था। १६४९ में इसे सजोधित रूप में और कुछ हद तक समझौते के रूप में १६४९ में ससद् को पेश किया गया। ये दोनों ही प्रलेख एस० बार० गार्डिनर के *Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, द्वितीय संस्करण (१८९९) पृ० ३३३ और ३५९ पर दिए हुए हैं।

वैविध्यपूर्ण हैं क्योंकि वे हमारे सामने तीन दाताब्दियों पहले के बाद विवाद को पुनः सजीव कर देते हैं। इनके आधार पर हम निम्न स्थिति के अंग्रेजों, छोटे व्यापारियों, कारीगरों, और किसानों के दिमागों की झलक पा सकते हैं। क्रॉमवेल की सेना में अधिकतर ऐसे ही लोग थे। इन पुस्तिकाओं के आधार पर हम जान सकते हैं कि ये लोग किन उद्देश्यों के लिए लड़ रहे थे और इनके विचारों तथा समुदाय वर्ग का प्रतिनिधित्व करने वाले इनके अधिकारियों के विचारों में कितना अन्तर था। गम्भीर विद्रोह का खतरा दान्तविक था। नवम्बर, १६४७ में क्रॉमवेल ने बठोरता से और तीव्र गति से अनुशासन वापस करने की कोशिश की। इसने दीर्घ बाद उसने अपने आप ही चालते में और ज्यादा झटझट न करने का फैसला किया। इस निर्णय से सेना के अधिकतर सिपाहियों में विश्वास पैदा हो गया। १६४८ के उत्तरार्द्ध में लेवलर्स एक नागरिक दल के रूप में सामने आए। लेकिन, जब उनके अफसरों ने दल-प्रयोग की नीति अपना ली और राजा की प्राणदण्ड दे दिया, तब उनका महत्व समाप्त हो गया।

लेवलर्स का मुख्य नेता जॉन लिलबर्न (John Lilburne) था। वह उग्र आन्दोलनकर्त्ता था। वह बुराइयों को निन्दा करने और अपने अधिकारों के समर्थन में सबसे आगे था। अपने जीवन में उसकी शासन की प्रत्येक शाखा से कभी न-कभी लड़ाई रही। लार्डों, कॉमन्स, जॉस्टिस ऑफ स्टेट और सेना ने अफसरों, सब में उसकी ठानी रही। वह ईमानदार तथा निर्भीक था, लेकिन झगड़ालू और शबालू प्रवृत्ति का भी था। उसके ऊपर दो बार १६४९ और १६५३ में मुकदमा चला और दोनो बार उसने अदालत के ऊपर जनता की भावनाओं से अपील की और उसे छोड़ दिया गया। लिलबर्न के प्रभाव का मुख्य कारण यह था कि वह अपने की जनता की स्वतन्त्रताओं के प्रतिन के रूप में प्रभुत्व करता था। "जहाँ अन्य लोग राजा तथा संसद के अधिकारों की बात करते थे, वह जनता के अधिकारों की बात करता था।" लेवलर्स की सभ्यता यही ही थी। वे 'ग्रेम राजनीतिक दृष्टि से जाग्रत निर्धन वर्गों से सम्बन्धित थे। उनकी मोबवाओं में न तो जमींदारों की रुचि थी और न छन्दन के अमीर नागरिकों की। वे हर दिशा में असफल हुए। जहाँ एक बार सैनिकों का सेना के अधिकारियों में विश्वास जम गया, वे सैनिकों को अपने साथ न रख सके। वे अपने अफसरों को उग्र मुचारों के लिए तैयार न कर सके। उन्हें कभी इतना महत्त्व न मिल सका कि वे संसद पर असर डाल सकें। लेवलर्स का महत्त्व इस बात में नहीं है कि वे कुछ कर सके, बल्कि इस बात में है कि उनके विचारों में हमें ऐसी बहुत सी बातें मिल जाती हैं जो बाद में लोकतन्त्रात्मक उग्रतावाद (Democratic Radicalism) के दर्शन और कार्यक्रम में प्रकट हुईं।

एक अंग्रेज का जन्मसिद्ध अधिकार

(An Englishman's Birth Right)

स्पष्ट है कि लेवलर्स नाम विशेषार्थक था। इसका अभिप्राय था कि यह दल विविध सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक भेदभावों को समाप्त कर सब मनुष्यों में

समानता स्थापित करना चाहता है। एक शत्रु ने उनके तर्कों को निम्नलिखित शब्दों में प्रस्तुत किया था

“चूँकि सभी मनुष्य प्रकृत्या एडम के पुत्र हैं और उन्होंने उससे विभिन्न सहज न्याय, अधिकार और स्वतन्त्रता प्राप्त की है, इसलिए इंग्लैण्ड और अन्य समस्त राष्ट्र तथा प्रत्येक राष्ट्र के विशिष्ट व्यक्ति विधियों और सरकारों, श्रेणियों और उपाधियों के अन्तर्गत के बावजूद समग्र रूप से स्वतन्त्र होने चाहिए, उन्हें अपनी सहज स्वतन्त्रताएँ उपलब्ध होनी चाहिए तथा उन्हें मानव जाति के सहज अधिकार और परमाधिकार प्राप्त होने चाहिए। मनुष्य मनुष्य सब समान हैं। इसलिए, जनमाधारण की भी लाड़ों के समान ही अधिकार प्राप्त होने चाहिए। प्राकृतिक जन्म के आधार पर सभी मनुष्य समान न्याय, स्वतन्त्रता और स्वाधीनता के अधिकारी हैं। चूँकि हमें ईश्वर ने प्रकृति के हाथों इस संसार में भेजा है, अतः हममें से प्रत्येक व्यक्ति अन्तरंग स्वतन्त्रता और न्याय का अधिकारी है। हममें से प्रत्येक व्यक्ति को अपना जीवन इस तरह बिताना चाहिए कि वह अपने जन्मसिद्ध अधिकार और विशेषाधिकार का उपभोग कर सके।”¹

उपर्युक्त अवतरण का लेखक निश्चित रूप से पक्षपाती था। लेवलर्स की दलगद पापणाओं में इन बातों का रचमात्र भी साक्ष्य नहीं है कि वे जिस “समान न्याय” का चाहते थे उसमें सम्पत्ति का समानोकरण अथवा सामाजिक मतभेदों का समानोकरण सम्मिलित था। वे यह नहीं चाहते थे कि कुलीनों का राजनीतिक विशेषाधिकार प्राप्त हो, अथवा धनी लोग वाणिज्य में एकाधिकार का उपभोग करें अथवा वकील व्यावसायिक एकाधिकार से सम्पन्न रहें। लेवलर्स का आक्षेप केवल विधि द्वारा समर्पित विशेषाधिकारों पर था। वे आर्थिक या सामाजिक विषमता के विरोधी नहीं थे। क्लार्क पेर्स में जो चर्चाएँ दी हुई हैं, उनमें यह बार-बार कहा गया है कि लेवलर्स का उद्देश्य सम्पत्ति पर आक्षेप करना कदापि नहीं था। वे जिन समानता को विशेष रूप से चाहते थे, वह विधि के समक्ष समानता और राजनीतिक अधिकारों की समानता थी। वे यह समानता विशेष रूप से छोटे सम्पत्तिधारियों के लिए चाहते थे। प्रनीत होता है कि लेवलर्स ने समतावादी लोकतन्त्रात्मक उदारतावाद के तत्त्व को आदर्शजनक स्पष्टता के साथ ग्रहण कर लिया था। यह दर्शन समाजवादी न होकर व्यक्तिवादी और आर्थिक न होकर राजनीतिक अधिक था।

इन व्यक्तिवाद का तर्कवृद्धिपरक विद्वान यह मालूम पड़ता है कि मनुष्यों के मूल अधिकार स्वयं स्पष्ट हैं। लेवलर्स इंडेपेंडेंटों के समय ही हुए थे और उनका इंडेपेंडेंटों से सम्बन्ध भी था। क्लार्क पेर्स के तर्कों में धार्मिक भावनाओं अथवा धार्मिक

1 Thomas Edwards, *Gangraena*, Part III, p. 17 एडवर्ड्स ने रिचर्ड ओवर्टन के *Remonstrance* (१६४६) की चर्चा की है। देखिए *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647* ed. by W. Haller, Vol. III, p. 351.

सत्ता को कोई स्थान नहीं दिया गया है। बर्मी-कमी इनके विरोधी यह कहते भी थे कि इन लोगों की धर्म, प्रयागत विधि अथवा शासन में कोई थप्पा नहीं है प्रत्युत वे दोनों की परस्पर इस आधार पर करना चाहते हैं कि वे कहा तक प्राकृतिक और विवेकसंगत हैं।

“वे धर्म और अन्तरात्मा के क्षेत्र में धर्मशास्त्रों तथा उनमें वर्णित अति प्राकृतिक सत्ताओं से दूर जाते हैं जिससे कि यदि कोई व्यक्ति उनसे विरुद्ध जाए, तो उस पर कोई आपत्ति न की जा सके। वे केवल उसी वस्तु की गलन मानते हैं जो प्रकृति तथा न्यायपूर्ण विवेक के प्रतिवृत्त हो। नागरिक शासन तथा इस जीवन की वस्तुओं के बारे में भी उनका यही दृष्टिकोण है। वे राज्य की विधियों और सुविधानों में भी कोई आपत्ति नहीं रखते। वे केवल प्रकृति और न्यायपूर्ण विवेक के नियमों से ही शासित होना चाहते हैं।”^१

इन आक्षेप को लिलबर्न की पुष्पिकाओं, विशेषकर वाद की पुष्पिकाओं के अनेक दारपों के आधार पर सिद्ध किया जा सकता था। उदाहरण के लिए, उगते १९४६ में कहा था कि चूंकि मनुष्य एहम की सन्तान है, इसलिए वे “प्रकृत्या समान हैं और शक्ति, गरिमा, सत्ता तथा भव्यता में एक जैसे हैं।” इसलिए, “समस्त नागरिक सत्ता का प्रयोग केवल सन्धिनि अथवा दान द्वारा अर्जित, एक दूसरे के लाभ और सुविधा के लिए किए गए पारस्परिक करार और दो गयी सहमति के आधार पर होना है।” तदर्थ में सरकारें अपनी न्यायपूर्ण शक्तियों शान्ति की सहमति से प्राप्त करती हैं। इसका अभिप्राय यह हो जाता है कि वे ये शक्तियां प्रत्येक नागरिक की व्यक्तिगत सहमति से प्राप्त करती हैं। रेजिमेंटा के एक प्रतिनिधि ने अफमरो से बातचीत करते समय इस सिद्धान्त को बड़े आकर्षक और आग्रहपूर्ण ढंग से देस किया था

“मेरा विचार तो यह है कि इंग्लैण्ड के गरीब में गरीब आदमी को बड़े से बड़े आदमी की तरह जीवन व्यतीत करने का अधिकार है। इसलिए, श्रीमन्, यह स्पष्ट है कि जिस व्यक्ति का शासन के अधीन रहना है, उसे अपने आपको अपनी मर्जी से ही उस शासन के अधीन करना चाहिए। इंग्लैण्ड का गरीब से गरीब आदमी भी उन शासन में बंधा हुआ नहीं हो सकता जिसके अधीन उसने अपने आपको अपनी मर्जी से न सौंपा हो।”^२

यह मानता पड़ता है कि लेखक जित चीज की अपना जन्मसिद्ध अधिकार कहते थे, उनके सम्बन्ध में उनका तर्क जरा भ्रमपूर्ण था। ‘जन्मसिद्ध अधिकार’ से लेखक का अभिप्राय या तो अंग्रेजों की परम्परागत स्वतन्त्रताओं से हो सकता था—ये परम्परागत स्वतन्त्रताएं सामान्य विधि अथवा मैग्ना कार्टा में निहित थी—या मनुष्य के सार्वभौम अधिकारों में। लिलबर्न निपुण आन्दोलक था। परिस्थितियों को देखते हुए जिस चीज से सब से अधिक लाभ की उम्मीद होती, लिलबर्न उसी की दुहाई

1. *Gangraena*, Pt III, p. 20

2. *Clarke Papers*, Vol. I, p. 301

देना था। वह लाडों के विरुद्ध जनसाधारण की, सामान्य विधि के विरुद्ध मैन्ना कार्टों की और उन सब के विरुद्ध विवेक की दुहाई देता था। जब तक विनी पूर्व दृष्टान्त अथवा परम्परागत अधिकार से काम चल सकता था, तब तक अमूर्त विचारों की कोई आवश्यकता न थी। लेकिन उस सुधारों का समर्थन कोई दल केवल प्रथा के आधार पर नहीं टिक सकता था। १६४५ में विलियम वाल्वोन (William Walwyn) ने लिखा था—

“(आपको समझना चाहिए) मैन्ना कार्टों जनता के अधिकारों और स्वतन्त्रताओं का एक भाग मात्र है। इसे हमारे पूर्वजों ने अपने स्वयं द्वारा घनघोर मर्ष और युद्ध के पश्चात् उन राजाओं के पजे से निकाला था जिन्होंने बलपूर्वक राष्ट्र की विजित किया था, विधियों को बदला था और बल प्रयोग द्वारा उन्हें बन्धन में रक्खा था।”

१६४६ में रिचर्ड ओवर्टन (Richard Overton) ने मैन्ना कार्टों को एक ‘भिक्षुकाभिन वस्तु’ बताया और अपना तर्क प्रथा से इतर आधार पर प्रतिष्ठित किया।

“आपको (समझ को) इसलिए चुना गया था कि आप हम मुक्ति दे और हमें उस स्वाभाविक तथा न्यायपूर्ण स्वतन्त्रता में प्रतिष्ठित करें जो विवेक और सामान्य न्यायमावना के अनुकूल है। हमारे पूर्वज चाहें कि हमें यह है, उन्होंने चाहे कुछ भी किया हो, कुछ भी नुबसान उठाया हो और उन्हें चाहे किसी के सामने झुकना पड़ा हो, हम वर्तमान युग के मनुष्य हैं और हमें सब प्रकार की अनिरुध्दताओं, अपमानों और स्वेच्छाचारी शक्ति से बिल्कुल स्वतन्त्र होना चाहिए।”

इरेटन और रजिमेंटों के प्रतिनिधियों में प्रथागत अधिकार और प्राकृतिक अधिकार के प्रश्न को लेकर काफी वाद-विवाद था। इरेटन का वैधानिक मन्त्रिण्य प्राकृतिक अधिकार के दावे की अनिश्चितता में परेशान होता था।

“यदि आप प्राकृतिक अधिकार की दुहाई दे, तो उनका अनुमान आगवा इतनी जमीन से अधिक वा अथवा जो कुछ चीज मेरे पास है, उसमें अधिकार का अधिकार नहीं है।”

“वास्तविक रूप में और सम्बोधित रूप में केवल विधि ही” किसी चीज का मेरे अधिकार का रूप देती है। लेकिन वातर्क या कि अन्यायपूर्ण विधि कोई विधि ही नहीं है।

1. *England's Lamentable Slaverie. Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647, Vol. III, p. 313.*

2. *A Remonstrance, Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647, Vol. III, p. 354.*

3. *Clarke Papers, Vol I, p. 263*

केवलर दमन को एक राक्षस और विविध विरोध यह है कि उसमें प्राकृतिक अधिकार और सहमति को प्राचीन गवर्नरनाओं को नया रूप दिया। केवलर दार्शनिक व अनुयाय प्राकृतिक विधि मनुष्यों का कुछ अलग नया अविच्छेद अधिकार प्रदान करते हैं। इन अधिकारों की रक्षा का दायित्व वैश्विक तथा राजनीतिक समस्याओं पर होता है। उनसे सहमति का यह अर्थ लगाया कि वह मनुष्य का अपना व्यक्तिगत रूप है जिसे निष्पादन का प्रयत्न व्यक्ति को स्वतन्त्र अधिकार है। हाँ, वे मानते हैं कि उनका यह युक्ति दो—बर्खास्त उनका युक्ति यह है कि स्पष्टता न की—कि समाज के अन्तिम का एकमात्र अधिकार यह है कि उससे व्यक्ति का लाभ पहुँचे। सहमति के विचार में सविदा का विचार भी निहित है। यदि वे सविदा के विचार का विकसित करने, तो वे भी हाँ मानते हैं कि सामाजिक सविदा के विचार का प्रतिपादन करना। इन सविदा के अनुयाय मनुष्य आत्म में मिल कर एक दूसरे के सामाजिक मनुष्यत्व का निर्माण करते। यह पुराने रूप को राजा और मनुष्य के बीच की सविदा न हानी। व्यक्ति और उसके अधिकार सम्पूर्ण सामाजिक गठन के आधार हैं। उस उदारतावाद के सामाजिक दमन के अनुसार प्रतिपक्ष का एकमात्र अधिकार यह है कि उसमें व्यक्तिगत स्वतन्त्रता में सहमति मिलना है।

मध्यमार्गी और उग्र सुधार

(Moderate and Radical Liberalism)

समस्त न राजनीतिक सुधार की जो योजना प्रस्तुत की थी, वह उनके राजनीतिक दमन के सिद्धांतों से पूरी तरह मेल जाती थी। वे व्यक्तिगत की योजना के आधिकारिकों में सामर्थ्य के अस्तमय थे। उनके अन्तर्गत की योजनाएँ सविशेष होती थी। इन योजनाओं में उनका भेद था और उनकी स्थिति को इस भेद के आधार पर अच्छे तरह समझा जा सकता है। १६४७ तक जति पूरी हो चुकी थी और अब कुछ सांविधानिक व्यवस्था बहरी हो गई थी। कई बातें ऐसी थी जिन पर मध्यमार्गी और उपनावादों सहमत थे। यदि उनमें कुछ मतभेद थे भी, तो वे सिद्धान्त के आधार पर नहीं, बल्कि विवरण के आधार पर थे। दोनों पक्ष उन विवादों को अक्षय दूर करना चाहते थे जिनके कारण राजा और सत्त के बीच लड़ाई हुई थी। उनमें मुख्य अन्तर यह था कि सेवा के अन्तर्गत जमींदार क्यों से सम्बन्धित थे। वे एक ऐसी व्यवस्था चाहते थे जिसमें राजनीतिक शक्ति उनके हाथों में बनी रहूँ। तथापि, उनका योजना में ऐसे बहुत से लाक्षणिकत्व सुधार भी शामिल थे जो इंग्लैंड में उन्नीसवीं सताब्दी तक में जाकर पूरे नहीं हो पाये थे। इसने विपरीत लक्ष्य और रेजीमेन्टों के व्यक्ति छोटी सम्पत्ति के स्वामी थे। यह वर्ग ऐसा था जिसे युद्ध से सब से अधिक नुकसान पहुँचा था। वे एक ऐसी व्यवस्था चाहते थे जो राजनीतिक अधिकारों और सम्पत्तिगत अधिकारों में स्पष्ट भेद स्थापित करे। फ्रान्स, प्रोटेस्टैंट तथा इरेटन की अधीनता में अन्तर्गत ने एक ऐसी व्यवस्था का समर्थन

विया जो ऐतिहासिक सविधान में कम-से-कम परिवर्तन करती और उनके विचारानुसार युद्ध के सुपरिणामों की रक्षा करती। लेवलर्स इस अवसर से लाभ उठा कर आमूल परिवर्तन करना चाहते थे। उन्हें परम्परा की कोई परवाह न थी। वे तो एक न्यायपूर्ण और विवेकयुक्त व्यवस्था के कायल थे।

“आपको मालूम है कि इस राष्ट्र की विधि का स्वतन्त्र राष्ट्र के अनुकूल नहीं है। उन पर शुरू से आखिर तक विवाद करना है और उन्हें एक ऐसे करार का रूप देना है जो न्याय तथा विवेक से परिपूर्ण हो और प्रत्येक शासन का जीवन और रूप बने।”¹

अफसरों और रेजिमेंटों के प्रतिनिधियों के बीच जो वाद विवाद हुए, उनमें जॉनवेल को प्रस्तावित परिवर्तनों की मचीनता और महत्ता पर आश्चर्य हुआ। अनेक सफल कारिगारियों की नाति वह भी हृदय से स्वीकारा था। इसके अतिरिक्त, वह लेवलर्स की अपेक्षा यह ज्यादा अच्छी तरह जानना था कि तत्कालीन परिस्थितियों में भावपरक सिद्धान्तों को कार्यान्वित करना कितना कठिन था।

सैनिकों के बीच आन्दोलन आरम्भ होने के पूर्व ही अफसरों की परिषद् ने एक कार्यक्रम तैयार कर लिया था। इस कार्यक्रम के माध्यम से वे नाति द्वारा सम्पादित सविधानिक परिवर्तनों को स्थायी रूप देना चाहते थे। अफसरों का यह कार्यक्रम “Heads of Proposals” के नाम से विख्यात था।² इसके विपरीत रेजिमेंटों के प्रतिनिधियों ने जनता के करार (Agreement of the People) नाम से अपना पृथक् कार्यक्रम तैयार किया था। इस कार्यक्रम में लेवलर्स के सिद्धान्तानुसार शासन की रूपरेखा निश्चित की गयी थी। कुछ बातें ऐसी थी जिन्हें दोनों पक्षों ने ही मान लिया था ससद् को स्वतन्त्र रहना चाहिए, समय-समय पर उसकी बैठकें निश्चित समय पर होती रहनी चाहिए, ससद् में स्थानों का पुनर्वितरण होना चाहिए जिससे कि समाज के विभिन्न वर्गों को अधिक समानाधिक्य प्रतिनिधित्व प्राप्त हो सके। दोनों पक्ष इस बात पर भी सहमत थे कि ससद् का कार्यकारी अधिकारियों के ऊपर नियंत्रण रहना चाहिए। इन कार्यकारी अधिकारियों में सेना और नौसेना के कमांडर भी शामिल थे। जहाँ अफसर इस व्यवस्था को केवल दस वर्ष तक रखना चाहते थे, लेवलर्स इस व्यवस्था को अपने सविधान का स्थायी भाग बनाना चाहते थे। दोनों पक्ष रोमन कैथोलिकों की छोड़ कर अन्य समस्त धार्मिक समुदायों के प्रति धार्मिक सहिष्णुता की नीति पर सहमत थे। वे विधि व्यवस्था की भी कुछ विशिष्ट बुराइयों को दूर करना चाहते थे। इन परिवर्तनों की स्वीकृति होने पर अफसर राजा के व्यक्तिगत अधिकारों और स्वतन्त्रता को

1 Richard Overton's *Remonstrance, Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1647*, Vol III, p 365

2 Garlner, *Op Cit* p 316

मागिस बरने के लिए तैयार थे। लेकिन यह उनके लिए कोई महत्वपूर्ण मुद्दा न था और उन्होंने कुछ समय बाद उस त्याग दिया। कुछ लेबलर्स गणतन्त्रवादी थे और उनका विचार था कि राजतन्त्र "सब प्रकार के अत्याचार का जन्मदाता" है।¹ लेकिन लेबलर्स के कार्यक्रम में राजतन्त्र का अन्त करना महत्वपूर्ण न था। उनकी शासन योजना में गणतन्त्रवाद एक साध्य नहीं प्रत्युत साधन था।

यद्यपि साधना के सामान्य में दोनों पक्षा में काफी हद तक सहमति थी लेकिन उनके राजनीतिक दृष्टिकोण में उग्र मतभेद था। लेबलर्स ससद की स्वतन्त्रता चाहते थे उसकी परम्परागत स्वतन्त्रताओं के कारण नहीं प्रत्युत इस कारण कि वह जनता की प्रतिनिधि थी। वे हम बात को अच्छी तरह जानते थे कि प्रमुखता ससद में नहीं, प्रत्युत जाता है निहित है। ससद के पास केवल प्रत्यायित सत्ता है। अपने प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त की व्यक्तिवादी धारणाओं के अनुसार वे ससद को राष्ट्र के नागरिकों का प्रतिनिधि मानते थे निगमा निहित स्वायत्त और सम्पत्ति के अधिकारों का प्रतिनिधि नहीं। उनके उग्र कार्यक्रम का मुख्य आधार यही दो सिद्धान्त थे—ससद की प्रत्यक्षित दायित्व और प्रत्येक व्यक्ति का अपने प्रतिनिधियों के माध्यम से विधि पर स्विकृति देने का अधिकार।

जहाँ अक्सर और लेबलर्स समान रूप से ससद में प्रतिनिधित्व की समानता चाहते थे वहाँ समानता के अर्थ के सम्बन्ध में उनमें आधारभूत मतभेद था। अक्सर ने यह मुद्दा दिया कि विभिन्न निर्वाचन क्षेत्रों को कर देने हैं उसके अनुपात के आधार पर हो। स्थानों का पुनर्वितरण होना चाहिए। इसके विपरीत लेबलर्स जनसंख्या के अनुपात से समानता चाहते थे। अधिक रुढ़िवादी सिद्धान्त जो ससद की ऐतिहासिक सत्त्वत्वा के ज्यादा निबट था, ससद का हिता का प्रतिनिधि मानता था। ये हित थे—भूमि का स्वा-मित्व या एक ऐसे निगम की सत्यता जिसमें वाणिज्य की अनुमति हो। इरोटन (Iroton) ने इस दृष्टिकोण का बड़ी स्पष्टता के साथ व्यक्त किया था। उसका कहना था कि किसी व्यक्ति का उस समय तक मत देने का अधिकार नहीं है जब तक कि उसका इस राज्य में स्वामी और म्वर हिन न हो। यह हित ऐसा होना चाहिए जो प्रकृति अटल हो तथा आर्थिक और राजनीतिक संगठन का स्वामी भाव हो।² समानता का अभिप्राय यह है कि इनमें से छोटे-म छोटे हित की प्रतिनिधियां वे निर्वाचन में आवाज होनी चाहिए। इसका अभिप्राय यह नहीं है कि प्रत्येक व्यक्ति की आवाज होनी चाहिए। लेकिन इस आपत्ति का यह उत्तर देता था कि विधि के अधीन व्यक्ति होता है हित नहीं। इसलिए, प्रतिनिधित्व व्यक्ति का होना चाहिए हित का नहीं। लेकिन वे यह साफ साफ कह दिया कि वह सम्पत्ति के अधिकारों के किसी प्रकार का हस्तक्षेप नहीं चाहता। वह इन

1 Overton's Remonstrance, Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647, Vol III, p 358

2 Clarke, Papers Vol I, pp 302 ff

अधिकारों को मनुष्य के प्राकृतिक अधिकारों में सन्निविष्ट मानता था। लेकिन, उमने स्वामित्व तथा राजनीतिक अधिकारों के स्वत्व में विभाजक रेखा खींची। राजनीतिक अधिकार सम्पत्ति नहीं हैं। गरीब आदमी का भी एक 'जन्म मिद्ध अधिकार' होता है। राज्य को इस अधिकार की उसी भांति रक्षा करनी चाहिए जिस भांति वह अमीर की सम्पत्ति की रक्षा करता है।

फलतः, सिद्धान्तिक रूप से लेबलर सार्वभौम पुरुष मताधिकार का समर्थक था। हा, भ्रियारियों को मनाधिकार देने के पक्ष में नहीं था। इसके विपरीत इरेटन का सिद्धान्त जर्मादारा को ही मनाधिकार देना चाहता था। अफसरा का विचार था कि सार्वभौम मनाधिकार से सम्पत्ति खतरे में पड़ जाएगी और अराजकता पैदा होगी। इस सम्बन्ध में इरेटन का कहना था कि यदि मनुष्य को केवल इसीलिए मत देने का अधिकार प्राप्त हो कि वह माम लेता है, तब तो उसे सम्पत्ति के वैधिक अधिकारों के विरुद्ध भी प्राकृतिक अधिकार प्राप्त होना चाहिए। प्राकृतिक अधिकार कोई अधिकार नहीं है क्योंकि राजनीतिक अधिकार और सम्पत्ति के अधिकार दोनों ही विधि के आधार पर उत्पन्न होने हैं। लेबलर का जवाब था कि वास्तविक आवश्यकता यह समझाने की है कि विधि के अन्दर क्या क्या शामिल है। जब तक कोई विधि राष्ट्र की स्वीकृति में न बनी हो और जब तक विधि का निर्माण उस मस्या में न किया हो जिसमें व्यक्ति के प्रतिनिधि रहे हो, तब तक व्यक्ति को वह विधि स्वीकार करने के लिए किस प्रकार बाध्य किया जा सकता है। और व्यक्ति का प्रतिनिधित्व उस समय तक कैसे हो सकता है जब तक कि प्रतिनिधियों के निर्वाचन में उसकी आवाज न रही हो। ये दो दृष्टिकोण एक दूसरे से काफी भिन्न हैं। एक ओर तो यह सिद्धान्त है कि समुदाय स्थायी हिता, विशेषकर भूमिसम्बन्धी हितों का सगठन है और वह परम्परागत परमाधिकारों द्वारा आपस में बन्धा हुआ है। दूसरी ओर यह सिद्धान्त है कि राष्ट्र स्वतन्त्र व्यक्तियों का एक सन्तुल है, य व्यक्ति स्वार्थ की भावना से एक दूसरे के साथ सहयोग करते हैं और व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के हित में विधि बनाते हैं।

विधानमण्डल के ऊपर प्रतिबन्ध

(The Curb on the Legislature)

लेबलर के दृष्टिकोण से राजा की भांति ही ससद् की भी प्रभुसत्ता का कोई अधिकार नहीं था। राजा की भांति ही ससद् की भी प्रत्यायित शक्ति प्राप्त है। जिस प्रकार कार्यार्थ के विरुद्ध व्यक्ति के अधिकारों की रक्षा आवश्यक है, उसी प्रकार विधानाग के विरुद्ध भी व्यक्ति के अधिकारों की रक्षा जरूरी है। लार्ड पार्लियामेंट के प्रेसबिटेरियन नेता उस समय जो रिवाजें तैयार कर रहे थे, वह इ डिपेंडेंसी को यह विश्वास दिलाने के लिए काफी था कि प्रभुसत्ता-सम्पन्न विधानाग पर अनुग्रह माना एक बौद्धिक प्रश्न नहीं है। फलतः, लेबलर एक ऐसी साविधानिक व्यवस्था चाहते थे जो व्यक्ति के

मूल अधिकारों की उससे अपने प्रतिनिधियों के विरुद्ध भी रक्षा कर सके। जो योजना तैयार की गई वह एक लिखित सविधान की थी जिसमें मूल अधिकारों का भी एक बिल शामिल किया गया था। जनता के करार (Agreement of the People) ने यह मान लिया था कि संसद शासन की अन्य शाखाओं से उच्चतर है। लेकिन, उसने यह स्पष्ट रूप से कहा कि नागरिकों के कुछ अधिकार ऐसे हैं जिन्हें संसद भी नहीं छू सकती। जनता के करार नागरिकों के इस प्रकार के अधिकारों की गणना भी की गई है। संसद की आज्ञा को रद्द नहीं करना चाहिए उसे विधि के संचालन के सम्बन्ध में मनमाने अदबाव नहीं करने चाहिए और उसे व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और सम्पत्ति के अधिकारों को नष्ट नहीं करना चाहिए। उसे सविधान में वर्णित किसी अधिकारी का हर्ज या सशोषण विरोध रूप से नहीं करना चाहिए। संक्षेप में, करार अपरिवर्तनशील सांविधानिक विधि है। जिस शासन-विधि (Instrument of Government) ने १६५३ में प्रोटेस्टेंट की स्थापना की थी, उसमें इसी विधि को अपनाया गया था। १६४८ में लेवलर्स ने एक सांविधानिक सम्मेलन बुलाया। इस सम्मेलन का उद्देश्य किसी "विधायी शक्ति का प्रयोग करना नहीं, प्रत्युत न्यायपूर्ण शासन की बुनियाद तैयार करना था।" यह करार एक विशेष प्रकार की सामाजिक सविदा के रूप में था। यह विधि के ऊपर था। इसने संसद की विधायी शक्ति को सीमाएँ निर्दिष्ट कर दी थी। निर्वाचकों और उम्मीदवारों को प्रत्येक निर्वाचन के समय इस पर हस्ताक्षर करने थे। जनता के करार में यह भी बत दिया गया था कि यदि संसद करार की सीमाओं का उल्लंघन करे, तो जनता संसद का प्रतिरोध कर सकती है। यह बाद के उन सविधानों की भाँति था जिनमें मानव अधिकारों की रक्षा के लिए कुछ-न-कुछ व्यवस्था कर ली गई थी।

इंग्लैण्ड के इस क्रांति युग में लेवलर्स ने ही एक ऐसे राजनीतिक दर्शन का निर्माण किया जो बाद में उस लोकतन्त्र का राजनीतिक दर्शन बन गया। लेवलर्स ने अपने राजनीतिक दर्शन में प्राकृतिक विधि के प्राचीन सिद्धान्त, प्रत्येक व्यक्ति के वृत्तिपथ न्यूनतम राजनीतिक परमाधिकारों, प्रतिनिधियों के निर्वाचन में योगदान द्वारा सहमति के सिद्धान्त, व्यक्तिगत अधिकारों की रक्षा के लिए विधि और शासन के अंतर्निहित, अविच्छेद्य अधिकारों की एक मूर्ख द्वारा जनता की प्रमुखता के अधीन शासन की प्रत्येक शाखा के परिसीमन का निरूपण किया था। इंग्लैण्ड में सत्रहवीं शताब्दी के बीच में इस प्रकार के विचारों की उपस्थिति इसलिए और भी रोचक भालूख पड़ती है क्योंकि इनके आधार पर निर्मित सांविधानिक परियोजनाएँ बिल्कुल विफल हो गईं। इसके विपरीत अमेरिका में इस प्रकार की योजनाएँ पूरी तरह सफल हुई थीं। १६५३ की शासन-विधि इंग्लैण्ड में लिखित सविधान के द्वारा संसद की विधायी शक्ति को सीमित करने की पहली और आखिरी चेष्टा थी। क्रांति का एक परिणाम यह भी था कि संसद की विधायिक उच्चता के प्रश्न को सुलझाया था। अमेरिका में वह लिखित सविधान जो विधान मंडल के ऊपर अंकुश लगाता हो, सामान्य प्रथा बन गया। इस अन्तर की आसानी

वादियों का मूढ़ सिद्धान्त ईसाइयों का मध्ययुग में व्यापक रूप में प्रचलित यह विश्वास था कि माने का स्वामित्व व्यक्तिगत स्वामित्व को अपेक्षा जीवन का अधिक पूर्ण सिद्धान्त है। व्यक्तिगत स्वामित्व प्राकृतिक व्यवस्था नहीं थी, प्रत्युत मनुष्यों की दुष्टता का परिणाम थी। डिग्स के दर्शन का मुख्य भाग यह था कि उन्होंने इस विश्वास के आधार पर निवाटे गये निष्कर्षों को फलट दिया। सामान्य निष्कर्ष यह था कि यद्यपि व्यक्तिगत सम्पत्ति साधे के स्वामित्व में घटकर है लेकिन मनुष्य की पतिव्रत प्रकृति को देखते हुए यह सब से उत्पन्न व्यवस्था है। डिग्स का कहना था कि व्यक्तिगत सम्पत्ति समस्त सामाजिक बुराईयों और भ्रष्टाचारों का मूल कारण था। ममस्त बुराईयों का मूल—मोह और लोभ है। यही व्यक्तिगत सम्पत्ति के प्रेरक तत्व है। जब व्यक्तिगत सम्पत्ति पैदा हो जाती है तब एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति या से ऊपर हो जाता है। इसकी वजह से रक्षापत्र होता है। मनुष्य दाम बन जाते हैं। वे गरीबी की चक्की में फिंते हैं और जपन परिश्रम में अपने को गुलाम बनाने वाले लोगों की शक्ति को ही कायम रखते हैं। यदि व्यक्तिगत सम्पत्ति को, विशेषकर भूमि को व्यक्तिगत सम्पत्ति को भुट कर दिया जाये, तो मानव समाज की अधिकांश बुराईयों दूर हो सकती हैं। डिग्स का तर्क हमों के 'मनुष्य में अतमानता की उत्पत्ति' नामक लेख में आश्चर्यजनक साम्य रहता है।

डिग्स की पत्रिकाएँ जमींदारों के प्रति शत्रुता के भाव से परिपूर्ण हैं :

'मित्र के घामको' तुम अच्छे-अच्छे कपड़े पहनते हो और तुम्हारी ताँदें निबली हुई हैं। तुम्हें सब प्रकार के सम्मान प्राप्त हैं और तुम मजे से रहते हो। लेकिन, क्यामत का दिन आ पहुँचा है और वह जल्दी ही तुम्हारे पास पहुँचने वाला है। जिन गरीबों को तुम सताते हो, वही भूमि के रखक होंगे। यदि तुम दया चाहते हो, तो इजरायल को आजाद होने दो। सम्पत्ति की जमीनों को तोड़ दो।'¹

डिग्स ने बकीलो और घर्माचारियों की भी कठोर निन्दा की। इस निन्दा का कारण केवल यही नहीं है कि बकील विधि को भ्रष्ट करते हैं या घर्माचार्य निवृष्ट घर्म-शास्त्र पढ़ाते हैं, बल्कि यह भी है कि दोनों व्यक्तिगत सम्पत्ति के प्रमुख समर्थक हैं। डिग्स विजय के पश्चात् इंग्लैण्ड के सम्पूर्ण इतिहास की व्याख्या निम्न प्रकार से करते थे विजेता ने जनता से भूमि छीन ली और उसे अपने सेनाध्यक्षों को दे दिया। भूमि सेनाध्यक्षों से हाँत होने वर्तमान जमींदारों के पास पहुँची है। इंग्लैण्ड एक जेल है। विधि की बारीकियाँ इसकी बेटी हैं और विधिवेत्ता इसके जेलर हैं। विधि की मारो पुरानी बिनाबों को जला देना चाहिए। इसके भाग्य ही विजेता ने पादरियों को खरीद लिया और उनसे लोगों में प्रचार करवाया कि वे अपना मुह बन्द रखें तथा चुपचाप

¹ *The True Levellers' Standard Advanced* (1649), quoted by Gooch, *op. cit.* p 184

सामर्थ्य की भांति का मालूम करें। इसका निष्कर्ष स्पष्ट है। चुनि जाति ने राजा की सम्पूर्ण शक्ति को नष्ट कर दिया है, इसलिए व्यक्तिगत भू-स्वामित्व की प्रथा भी समाप्त होनी चाहिए और जमीन जनता को वापस मिल जानी चाहिए। यदि ऐसा नहीं होता तो जनता को विजय के लाभ नहीं मिलते।

यद्यपि ये सारी बातें बड़ी जोशीली हैं, लेकिन टिम्स ने हिंसा का या वस्तुपूर्वक जमींदारों की जमीन छीनने का विचार कदापि प्रकट नहीं किया। ज्यादा सच्चा होने पर ये क्या करते, इन सारे में कुछ नहीं कहा जा सकता। चुनि, उनकी सच्चा धाड़ी ही थी, अतः उनमें लिए हिंसा का प्रचार आत्मघातक मिट्टि बना। उनकी मांग यही थी कि उन्हें मांसों की जमीन में लेनी करने की अनुमति दी जाए। वे बाटे की जमीन मादिका के पास छोड़ने के लिए तैयार थे। उनकी ईमानदारी में सन्देह करने का कोई कारण नहीं है। अधिकांश कल्याणवादियों की भांति वे भी धार्मिकवादी थे। उनका विचार था कि उनकी जीवन-मदति इतनी अच्छी है कि जमींदार भी उसे अपना लेंगे। वे कुछ कुछ रहस्यवादी ढंग से हृदय परिवर्तन में विश्वास रखते थे। पारदरियों के विरोधी होने हुए भी वे धर्मप्राण थे। उनका कहना था "ईसा मसीह सब में बड़े सेबल है"। वे सीधे-सादे लोग थे और उनका विश्वास था कि ध्यान-प्रेम के ईसाई सिद्धान्त को यथावत् ग्रहण करना चाहिए।

विस्टेन्लेकृत "लॉ ऑफ फ्रीडम"

(Winstanley's "Law of Freedom")

टिम्स में एकमात्र महत्वपूर्ण लेखक गैरार्ड विस्टेन्ले (Gerard Winstanley) था। इसने "लॉ ऑफ फ्रीडम" नामक एक पुस्तिका लिखी थी। यह पुस्तिका १६५२ में प्रकाशित हुई थी, और जॉर्जवेल को सम्बोधित की गई थी। इसमें एक कल्याणपरक आदर्श समाज की रूपरेखा प्रस्तुत की। इसका मन्तव्य था कि राज्य का शासन न्याय के सिद्धान्तानुसार संचालित होना चाहिए। विस्टेन्ले के राज्य का आधार-भूत विचार यह था कि सामान्य बंधनों का मूल कारण गरीबी है।

"मनुष्य को खाना न मिले, इसमें ज्यादा अक्ल तो यही था कि मनुष्य का जन्म ही नहीं होता।" मन्वी स्वतन्त्रता का अग्रिमार्थ यह है कि मनुष्य पृथ्वी का और उससे मिलने वाले पदार्थों का समान रूप से उपयोग कर सके। मानव प्रवृत्ति में दो विरोधी प्रवृत्तियाँ हैं—सामूहिक रक्षा की प्रवृत्ति और व्यक्तिगत रक्षा की प्रवृत्ति। सामूहिक रक्षा की प्रवृत्ति परिवार की तथा समस्त शान्ति और नीति-परायणता की मूल कारण है। अलम-रक्षा की प्रवृत्ति लाभ तथा अत्याचार का मूल कारण है। राज्य पहली प्रवृत्ति का तत्त्वानी है। इसमें दुर्बलों की रक्षा भी संशय-लोगों के साथ ही साथ होती है। राजा

का शासन तथा विजेता की विधि दूसरी प्रवृत्ति की तत्त्वानी है। इनमें महत्वपूर्ण अन्तर यह है कि राजा का शासन तो "श्रम और विश्रम की छलपूर्ण कला" से चलता है। यह डाकू का शासन है जिसने पृथ्वी को अपने छोटे भाई से चुरा लिया है। इसलिए, मुघल का सार यह है कि श्रम और विश्रम का प्रतिषेध किया जाये, विशेषकर जमीन के श्रम-विक्रय का। वास्तविक समानता केवल पदार्थों की ही समानता है। इससे हट कर और कोई समानता नहीं है। इसका कारण यह है कि धन शक्ति देता है और शक्ति का अनिप्राय दमन है। पुनः, कोई व्यक्ति केवल अपने प्रयत्न से ही धन पैदा नहीं कर सकता। वह दूसरे व्यक्ति के हिस्से को दाबकर ही धनी बन सकता है।

इसलिए, सच्ची स्वतन्त्रता का यह तकाजा है कि भूमि साझे की रहे। भूमि का उत्पादन एक साझे के स्टोर में रखा जाए जहाँ से सब लोग अपनी आवश्यकताओं के अनुसार चीजें ले सकें। चालीस वर्षों तक की आयु के समस्त समय व्यक्तियों को उत्पादन-कार्य करना चाहिए। जिन परिवारों के पास अपना साज सामान और मकान है, उन्हें विस्तेन्ने ने ऐसे ही छोड़ दिया है। उसने राज्य के स्थायित्व के विचार से मजिस्ट्रेटों और एक दुष्परिवर्तनीय विधि-संहिता की भी विस्तृत योजना प्रस्तुत की थी। यह विधि सरल थी और इसकी व्याख्या नहीं हो सकती थी। उसने सार्वभौम मताधिकार की और एक वर्ष के कार्यकाल की सिफारिश की। उसकी योजना का एक रोचक अंग यह भी था कि राष्ट्रीय चर्च को लोकशिक्षा की सत्ता बना दिया जाए। उसकी धर्मसम्बन्धी संकल्पना में अति प्राकृतिक तत्त्व का कोई स्थान नहीं था। जो पादरी इस समय अज्ञानी लोगों के बीमार दिमागों को सन्तुष्ट करने के लिए और मोहित, मूर्ख तथा मूढ़ व्यक्तियों के बीच अपनी सम्पदा और इज्जत बनाए रखने के लिए भाषण देते रहते हैं, वे स्कूल मास्टर हो जायेंगे और हर सातवें दिन सार्वजनिक मामलों, इतिहास, कला और विज्ञान में शिक्षा देंगे। "प्रकृति के रहस्यों को जानना ईश्वर के रहस्यों को जानना है"। देवत्व "कमजोरो और बीमारों का सिद्धान्त है"। "दैवी आध्यात्मिक सिद्धान्त एक छल है"। शिक्षा का एक महत्वपूर्ण अंग यह है कि उपयोगी उद्योगों और दम्तकारियों की शिक्षा दी जाए।

"मनुष्य यह तो जरूर सोचते रहते हैं कि उन्हें मरने के बाद स्वर्ग मिलेगा या नरक, सुख मिलेगा या दुःख, लेकिन वे यह नहीं देखते कि उनके जन्मसिद्ध अधिकार क्या हैं।"¹

सत्रहवीं शताब्दी के राजनीतिक दर्शन में विन्टेन्ने के साम्यवाद का अपना विशेष स्थान था। उसने श्रमिक वर्ग के कल्पनावेद को अधिकृत चाणो दी और अव्यवस्थित जनता की राजनीतिक महत्वाकांक्षाओं को पहली बार उत्तेजना दी। उसने न्याययुक्त समाज का उद्देश्य जनसाधारण का कल्याण बताया। यद्यपि उसका उद्देश्य

धल्पनावादो था, लेकिन उसने यह अच्छी तरह समझ लिया था कि राजनीतिक स्वतन्त्रता और समानता अधिक बारणो के नियंत्रण पर निर्भर है। राजनीति घन के वितरण पर निर्भर है इसका इससे अधिक निश्चित विचार सत्रहवीं शताब्दी में सिर्फ हैरिंगटन (Harrington) की रचनाओं में ही पाया जाता है। लोकतन्त्री समाज की आर्थिक शोषण की समस्या का मुलजाना चाहिए इसका इससे अधिक स्पष्ट विचार उस वान में अन्यत्र नहीं मिलता। यद्यपि विस्टेन्ले के राजनीतिक विचार धार्मिक विश्वास में निहित थे, तथापि उस युग के बहुत यम लेखक ऐसे हुए हैं, जो सत्पागत धर्म के बन्धन से स्वतन्त्र हो या जिन्होंने अपने सिद्धान्त को मानवप्रेम और चेतना के आधार पर प्रतिष्ठित किया हो।

Selected Bibliography

John Wildman, Plotter and Postmaster, By Maurice P Ashley New Haven, 1947

Cromwell and Communism By Eduard Bernstein Trans by H I Stenning London, 1930 Sozialismus und Demokratie in der grossen Englischen Revolution.

History of the Great Civil War, 1642 1649 By Samuel R Gardiner 3 Vols London 1886 91

English Democratic Ideas in the Seventeenth Century By G P Gooch Second edition Cambridge, 1927

Political Thought in England from Bacon to Halifax By G P Gooch London, 1914

Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638 1647 Ed William Haller 3 Vols New York, 1944

The Leveller Tracts 1647 1653 Ed William Haller and Godfrey Davies New York 1944

Mysticism and Democracy in the English Commonwealth By Rufus M Jones Cambridge, Mass 1932

The Development of Religious Tolerance in England By W K Jordan 4 Vols Cambridge, Mass 1932 40

The Leveller Movement By Theodore Pease Washington, 1916

Left Wing Democracy in the English Civil War By David W Petergorsky London, 1940

The Works of Gerard Winstanley Ed George H Sabine Ithaca, 1941 Introduction

Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution Ed Don M Wolfe, New York, 1944 Introduction

Puritanism and Liberty being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts With Supplementary Documents selected and Edited with an Introduction by A S P Woodhouse London 1938

गणतन्त्रवादी : हैरिंगटन, मिल्टन और सिडनी

(The Republicans, Harrington, Milton and Sidney)

प्यूरिटन क्रांति की किसी भी अवस्था में राजतन्त्रात्मक शासन के विरोध में गणतन्त्रात्मक शासन के प्रश्न का कोई महत्वपूर्ण भाग नहीं रहा था। १६४८ में चॉमबेल् की मना के अफसर इस बात के लिए तैयार थे कि क्रांति के परिणाम प्राप्त होने के कुछ समय बाद राजा को मुक्त कर दिया जाये और उसके ऊपर कुछ प्रतिबन्ध लगा कर उसे पुनः शक्तियाँ दे दी जायें। कुछ महीनों बाद इन्हीं अफसरों ने चार्ल्स को प्राणदण्ड दिया। उन्होंने यह कार्य किन्हीं गणतन्त्रवादी सिद्धान्तों के अनुसार नहीं किया, प्रत्युत इस विद्वांस के आधार पर किया कि राजा के साथ स्थायी रूप से कोई समझौता नहीं किया जा सकता था। लेवल्स, जिनमें से कुछ कट्टर गणतन्त्रवादी थे, राजतन्त्र के अन्त को मुख्य साध्य नहीं मानते थे। इसलिए, राजतन्त्र-विरोधी सिद्धान्तों का कोई विशेष व्यावहारिक महत्व न था। लेकिन, यह बात अवश्य है कि किसी-न किसी रूप में गणतन्त्रवादी सिद्धान्त अवश्य था। हाँ, वह किसी विशेष उद्देश्य को प्राप्त करने के लिए संगठित नहीं किया गया था। जॉन मिल्टन (John Milton) तथा अल्गरनॉन सिडनी (Algernon Sidney) ने भावपरक आधार पर गणतन्त्रवाद का समर्थन किया। उनका कहना था कि गणतन्त्रवाद प्राकृतिक विधि और जनता की प्रभुसत्ता में निहित है। यद्यपि जेम्स हैरिंगटन ने बरूना राज्य के बारे में एक पुस्तक लिखी थी, तथापि उसने विरूपित विधिपरक तर्कों को सब से जोरदार रूप में प्रस्तुत किया और सामाजिक तथा आर्थिक क्रांति के परिणाम के रूप में गणतन्त्रवाद का समर्थन किया। यद्यपि हैरिंगटन का यह विचार तो गलत था कि राजतन्त्र असम्भव हो गया है लेकिन उसका यह विचार सही था कि आर्थिक शक्ति में परिवर्तन हो गया है। इंग्लण्ड ने प्रत्येक शासन के लिए आर्थिक शक्ति के इस परिवर्तन की ओर ध्यान देना आवश्यक था।

हैरिंगटन असाधारण शक्ति और स्वतन्त्रता से सम्पन्न राजनीतिक विचारक था। प्यूरिटन क्रांति का वही एक ऐसा राजनीतिक विचारक था जो उसके मूल में कार्य करने वाले सामाजिक कारणों की दार्शनिक दृष्टि से समझता था। यद्यपि वह कट्टर गणतन्त्रवादी था, लेकिन अपने वक्ता और वातावरण की दृष्टि से वह बुद्धिमानतन्त्रवादी था।

वह राजा चार्ल्स का घनिष्ठ मित्र था। जब चार्ल्स को फाँसी हुई थी, उस समय भी वह वहा था। वह हॉब्स का प्रशस्तक था और उसे "अपने समय का सत्तार का सर्वश्रेष्ठ लेखक" कहता था। लेकिन, उसका राजनीतिक दर्शन हॉब्स के दर्शन का बिल्कुल विरोधी था। उसे हॉब्स के दर्शन में दो बातें बहुत पसन्द थी—सार्वभौम कार्य-कारण की प्रवृत्ति और मानवी आचरण के स्रोत के प्रति वैज्ञानिक दृष्टि। लेकिन, हैरिंगटन का यह विचार था कि हॉब्स अपनी विचार-सरणी पर अन्त तक स्थिर नहीं रहा। उसके सामाजिक सविदा के सिद्धान्त ने वैज्ञानिक सादृश्य के कारणों को छोड़ दिया था और उसने प्रभु-सत्ता की सकल्यता ने उन सामाजिक कारणों का विश्लेषण नहीं किया जो शासन का वास्तविक शक्ति देते हैं। हैरिंगटन ने इन प्रश्नों का समाधान करने की कोशिश की और वह प्रथम थेनी का मौलिक राजनीतिक चिन्तक प्रमाणित हुआ। यद्यपि उसकी चिन्तन शक्ति हॉब्स की मानि पुष्ट नहीं थी लेकिन वह राजनीतिक वास्तविकताओं को हॉब्स से ज्यादा अच्छी तरह समझता था।

हैरिंगटन का राजनीतिक ग्रन्थ *Oceano* लन्दन में १६५६ में छपा था।¹ यह ग्रन्थ भी एक प्रकार की राजनीतिक यूटोपिया ही है। इसमें ओशेना नामक एक काल्पनिक राज्य के लिए नूतन शासन-व्यवस्था का वर्णन किया गया है। यद्यपि इस शासन व्यवस्था में अनेक काल्पनिक बातों का समावेश किया गया है, लेकिन वास्तव में हैरिंगटन की विचारधारा में काल्पनिक तत्त्व अपेक्षाकृत कम ही हैं। ओशेना इंग्लैण्ड था। हैरिंगटन ने जिन व्यक्तियों अपना घटनाओं की चर्चा की है, वे भी सनस में आ जाते हैं। वे सब ऐतिहासिक हैं। यह पुस्तक ओलिवर क्रॉमवेल को सम्बोधित की गई थी और उस समय एक पुस्तिका के रूप में प्रकाशित की गई थी। इसको एक कथा का रूप इसलिए दिया गया था जिससे कि यह सेंसरशिप से बच जाए। हैरिंगटन के राजनीतिक सिद्धान्त निरूपण में कोई काल्पनिक तत्त्व नहीं था। वह मैक्गिावेली का उत्ताही प्रशस्तक था और उसे एकमात्र ऐसा आधुनिक राजनीतिक लेखक समझता था जो प्राचीन राजनैतत्व की ऊँचाई तक पहुँचता था। मैक्गिावेली और बोदा की भाँति उसने भी मुख्य रूप से ऐतिहासिक और तुलनात्मक पद्धति का प्रयोग किया था। ओशेना के काल्पनिक शासन की प्रत्येक बात प्राचीन अथवा वर्तमान शासन-प्रणालियों के आधार पर नकल की गई थी। यहूदियों, रोम, स्पार्टा और वेनिस के उदाहरण विशेष रूप से लिये गए थे। हैरिंगटन का कहना है कि इतिहास का अध्ययन और वर्तमान शासन-प्रणालियों का निरीक्षण और उनकी तुलना—यही वह पद्धति है जिससे द्वारा राजनैतत्व की कला का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है।

1 इसका एकमात्र श्रेष्ठ तत्कालीन संस्करण एच० बी० लिलब्रेटने का है। (हीडेलबर्ग, १९२४) हैरिंगटन की समस्त कृतियों का सम्पादन जॉन टोलैण्ड (John Toland) ने किया है। (लन्दन, १७००)।

गणतन्त्रवाद का आर्थिक आधार

(The Economic Basis of Republicanism)

अपने समय के राजनीतिक लेखकों में हैरिंगटन ही एक ऐसा विचारक था जिसने यह समझा कि शासन के सफर और संचालन पर आर्थिक तथा सामाजिक शक्तियों का प्रभाव पड़ता है। एक ऐसे समय में जबकि दलबन्दी बहुत उग्र थी और प्रत्येक दल राजनीतिक अव्यवस्था के लिए अपने विरोधियों की मूर्खता और दुष्टता को उत्तरदायी ठहराता था, हैरिंगटन का दृष्टिकोण बड़ा वैज्ञानिक था। तथापि, उसने अपने वास्तविक शासन को राजनीतिक पुनर्निर्माण की योजना के रूप में प्रस्तुत किया। हैरिंगटन के सिद्धान्त का मूल विचार यह था कि किसी देश में जो शासन-प्रणाली स्थायी रूप से सम्भव हो सकती है, वह सम्पत्ति, वितरित भूमि सम्बन्धी सम्पत्ति के वितरण पर आधारित होती है। जिस वर्ग के पास अधिक भूमि, राज्य की सीन-चौपाई भूमि होगी, उन्हीं का शासन पर नियंत्रण होगा।

हैरिंगटन ने राजतन्त्रवादियों अथवा ससदों की बुराइयों का विवेचन नहीं किया। इसके स्थान पर उसने गृह-युद्ध का एक आर्थिक-ऐतिहासिक सिद्धान्त प्रस्तुत किया। यह सिद्धान्त काफी हद तक सन्तुलित था। हैरिंगटन का मत था कि गृह-युद्ध के कारणों को समझने के लिए हमें द्यूडरवालीन इंग्लैण्ड के सामाजिक इतिहास की देखना चाहिए। लोव-शासन की मांग उसी समय शुरू हो गई थी जबकि वॉर्स ऑफ़ रोजेज (Wars of Roses) में इंग्लैण्ड के कुलीन नष्ट हो गए थे और हेनरी सातवें ने बड़ी-बड़ी राजसम्पदाओं को छोटे-छोटे अनेक स्वामियों के बीच बांट दिया था। इस तरह कुलीनों के मूल्य पर ऐच्छिक अभावोही सैनिकों की वृद्धि हुई थी। इसी दिशा में दूसरा कदम यह था कि हेनरी अष्टम ने मठों को नष्ट कर दिया। इससे चर्च, जो इंग्लैण्ड का सबसे बड़ा जमींदार था, अपनी जमींदारी से वंचित हो गया। उसके स्थान पर अनेक छोटे-छोटे जमींदार पैदा हो गए। दोनों अवस्थाओं में परिणाम यह हुआ कि धन असह्य छोटे-छोटे जमींदारों को बांट दिया गया। इन जमींदारों के लिए देर-सबेर लोक-अधिकारों की मांग उठाना आवश्यक था। हैरिंगटन ने एलिजाबेथ की राजनीतिक चालों के बारे में कहा है कि "उसके और उसके प्रजाजनो के बीच शाश्वत प्रणय-व्यापार चलता रहता था जिसने एक रोमांस का रूप धारण कर लिया था।" लेकिन, राजनीतिक अभिनय उस दिन की जबकि शासन लोक-स्वामित्व की वास्तविकताओं को स्वीकार करता, केवल कुछ स्थिति ही कर सकता था।

"जब कोई शासक वाद-विवादों में कड़ा रुक ग्रहण कर लेता है और उसे धर्माचार्यों से प्रोत्साहन मिलता है, वह अपनी ससद के दर्शन में विश्वास न करके

प्रमाचार्यों के तर्क में विश्वास करता है, तो उस समय उसके और ससद् के बीच एक चौड़ी खाई पैदा हो जाती है।”¹

हैरिंगटन ने यह सिद्धान्त कुछ तो अरस्तू के इस दृष्टिकोण से प्राप्त किया था कि प्रातिया मुख्य रूप से सम्पत्ति की विषमताओं के कारण पैदा होती हैं और कुछ मैकियावेली के इस दृष्टिकोण से ग्रहण किया था कि शक्तिशाली कुलीन वर्ग की लोकशासन के साथ मर्गति नहीं बैठती। हैरिंगटन का कहना था कि मैकियावेली अपने विचार का आर्थिक कारण नहीं समझ सका था लेकिन जब मैकियावेली के अपूर्ण सिद्धान्त के साथ अरस्तू का सिद्धान्त भी जोड़ दिया जाता है, तो सही सिद्धान्त की भी कुजी मिल जाती है। जमींदारों की सख्या का आधारभूत महत्त्व है। यदि वची हुई जमीन का काफी हिस्सा कुलीनों के पास है तो जनसाधारण आर्थिक रूप से और इसलिए राजनीतिक रूप से कुलीनों के ऊपर निर्भर रहता है। यदि जमीन बहुत से सामान्य लोगों के पास चली जाती है, तो कुलीनों की शक्ति भी कम हो जाती है। इस सिद्धान्त के द्वारा हैरिंगटन हॉब्स के सिद्धान्त की त्रुटियाँ भी दूर करना चाहता था। हैरिंगटन ने हॉब्स के इस मत की कि शासन-शक्ति केवल सविदा पर आधारित होती है, आलोचना की है।

“हॉब्स ने विधि के बारे में कहा है कि तलवार के बिना यह सिर्फ कागज है। इसी तरह यह तलवार हाथ के बिना सिर्फ लोहा है। जो हाथ इस तलवार को धारण करता है, वह राष्ट्र का सैनिक वर्ग है। लेकिन, सेना एक बहुत बड़ा जानवर है जिसका बहुत बड़ा पेट है और जिम्मे को भरना चाहिए। यह खाना खेतों से आएगा। खेत सम्पत्तिधारियों के पास हैं। इस प्रकार सम्पत्ति के बिना सार्वजनिक तलवार केवल नाम की ही चीज रह जाती है।”²

वैधिक अर्थ में शक्ति व्याख्यासापेक्ष शब्द नहीं है। उसके लिए सामाजिक शक्ति की आवश्यकता है। सामाजिक शक्ति उसी व्यक्ति या वर्ग के पास होती है जिसके पास निर्वाह के साधन होते हैं। हॉब्स और हैरिंगटन के बीच का प्रश्न एक वैधानिक तर्कशास्त्री और सामाजिक अर्थशास्त्री के बीच का प्रश्न था।

हैरिंगटन ने गृह-युद्ध के परिणाम की पहले से ही समझ लिया था। उसकी दृष्टि में वह अमूर्त न्याय और अन्याय का प्रश्न नहीं था। वह वास्तव में एक सामाजिक प्रश्न था। भूमि का और इसके साथ ही राजनीतिक शक्ति का नियंत्रण मध्यवर्ग के हाथों में आ गया था। द्यूडर राजवत्त केवल उस समय तक राजनीतिक शक्ति का प्रयोग कर सकता था जब तक कि नया वर्ग जागरूक न हो जाता। लेकिन, देर-सबेर सामन के लिए यह आवश्यक था कि वह अपने को सम्पत्ति-वितरण के अनुसार ढाल लेता। हैरिंगटन

1. *Oceana*, ed. by Lalljegen, p. 49

2. *Ibid.*, p. 16.

इसी आधार पर गणतन्त्रवादी था। उसे राजतन्त्र पर कोई सैद्धान्तिक आपत्ति नहीं थी, लेकिन वह गणतन्त्र को उच्चतर समझता था।

“इंग्लैण्ड का गणतन्त्र के रूप में विवक्षित होना निश्चित और स्वामाविव है। प्रवृत्ति को शान्ति की जरूरत है। शान्ति के लिए विधियों का पालन जरूरी है। इंग्लैण्ड में विधियाँ बेवक ससदों ने द्वारा ही बनायीं जा सकती हैं। इंग्लैण्ड में ससदें बेवक लोक समाए ही हो गई हैं। लोक समाओं द्वारा निर्मित विधियाँ लोकप्रिय होने की चाहिए हालाँकि कुछ समय के लिए उनसे ढर पैदा हो सकता है और उनके साथ धोखा किया जा सकता है। इन समस्त लोकप्रिय विधियों के योग से ही गणतन्त्र का निर्माण होता है।”^१

यह वाक्य राजतन्त्र की पुनर्प्रतिष्ठा के एक साल के भीतर ही लिखा गया था। इससे राजतन्त्र के विरोधियों को एक हथियार मिल गया था। लेकिन, इंग्लैण्ड में सत्रहवीं शताब्दी में ऐसे बहुत कम वाक्य लिखे गए थे जिन्होंने वहाँ के परिवर्तनों के स्वरूप का ठीक-ठीक विवेचन किया हो। अच्छा हो या बुरा, भूमिसम्पन्न मध्यमवर्ग सत्तारूढ़ हो गया था और इंग्लैण्ड की कोई भी व्यवस्था उसकी ओर ध्यान दिए बिना नहीं रह सकती थी।

हैरिंगटन के अनुसार राजनीतिक व्यवस्था में भूमि ही एक ऐसी सम्पत्ति है जिसका वास्तव में महत्व होता है। यह सही है कि उसने भूमि-स्वामित्व के महत्व को बड़ा-बड़ा कर दिखाया था, और उद्योग-धंधा, वाणिज्य तथा वित्त के महत्व को कम भाँका था। उसका विचार था कि फ्लोरेंस जैसे छोटे-से राज्य में जिसमें मुख्य रूप से व्यापारी थे, धन का महत्व हो सकता था, लेकिन इंग्लैण्ड जैसे बड़े देश में इसकी समावना नहीं थी। अपने युग को ध्यान में रखते हुए उसका यह विचार ठीक था। लेकिन, उसका जमींदार का दृष्टिकोण था और वह इंग्लैण्ड में व्यापारियों के महत्व को नहीं समझ सका हालाँकि उसने समय में भी वहाँ व्यापारियों का महत्व बढ़ता जा रहा था। यह विचार कि इंग्लैण्ड व्यापारिक दृष्टि से इंग्लैण्ड से आगे निकल जाएगा, देखने में ठीक लगता था। लेकिन, यह विचार इस विश्वास पर आधारित था कि इंग्लैण्ड बच्चे पदार्थों को खुद पैदा कर सकेगा। व्यवहार में ऐसा नहीं हुआ।

हैरिंगटन ने भूमि स्वामित्व के सन्तुलन के सिद्धान्त के आधार पर ही सरकारों का वर्गीकरण किया था। यहाँ उसने सरकारों के तीन परम्परागत वर्गीकरण प्रस्तुत किए थे—राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र और लोकतन्त्र। इसके साथ ही उसने अरस्तू की मॉली पर तीन विद्वत् शासन प्रणालियों की भी चर्चा की थी। ये तीन विद्वत् शासन प्रणालियाँ थी—निरवुक्त राजतन्त्र मिश्रित अथवा सामन्ती राजतन्त्र, और गणतन्त्र। ये तीनों शासन-रूप भूमि-व्यवस्था के उपर निर्भर हैं। यदि राजा भूमि का नियंत्रण अपने हाथ

मे रखता है, उसे पट्टे पर बहुत से छोटे छोटे वास्तुकारों को दे देता है और ये वास्तुकार आवश्यकता के समय राजा की सैनिक सेवा के लिए बाध्य किए जा सकते हैं, तब फिर वह निरनुस राजतन्त्र, एक प्रकार का सैनिक राजतन्त्र होता है। साम्राज्य काल में रोम अथवा तुर्की साम्राज्य इसी प्रकार का सैनिक राजतन्त्र था। जब भूमि छोटे कुलीनों के हाथ में आ जाती है और इन कुलीनों के नियंत्रण में काफी किसान होते हैं, उस समय मिश्रित राजतन्त्र की स्थापना होती है। यह दुर्बल राजतन्त्र है। इसका कारण यह है कि राजा अपने बड़े बड़े सामन्तों के ऊपर निर्भर रहता है। ये सामन्त कभी कभी विद्रोह कर देते हैं। लेकिन चूंकि इन सामन्तों में एक दूसरे से होड़ लगी रहती है, इसलिए वे राजतन्त्र को सीधे नष्ट नहीं कर पाते। अन्त में, जब बड़ी बड़ी जमींदारियां समाप्त हो जाती हैं और कुलीन वास्तुकारों को अधिक सख्या में अपने नियंत्रण में नहीं रख सकते, तो गणतन्त्र अथवा लोक शासन की बुनियाद पड़ जाती है।

अपने इस सिद्धान्त के द्वारा हैरिंगटन ने जनता के "भ्रष्टाचार" के भ्रामक विचार को दूर कर दिया। मैकियावेली के चिन्तन में इस विचार को महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त था। यह सिद्धान्त सविधानों के चक्र की प्राचीन मकल्पना में भी निहित था। तथाकथित भ्रष्टाचार जो गणतन्त्र को राजतन्त्र के रूप में परिवर्तित कर देता है, केवल भूमि के नियंत्रण का ही परिचय है। "एक शासन का भ्रष्टाचार दूसरे शासन का जन्म है।" यदि कभी कोई नैतिक परिवर्तन होता है, तो वह भी सम्पत्ति के स्वामी के परिवर्तन के फलस्वरूप ही होता है। हैरिंगटन के वर्गीकरण में 'विद्रुत' शासन-प्रणालियों के लिए कुछ अवकाश रहता है। लेकिन, कई स्थितियां ऐसी होती हैं जिनमें शासन का रूप सम्पत्ति के सन्तुलन से सगत नहीं होता। इस दृष्टि से एलिजाबेथ का राजतन्त्र एक विद्रुति था। कुछ ऐसी स्थितियां भी होती हैं जिनमें शक्ति का सन्तुलन निर्णायक नहीं होता। यदि भूमि कुलीनों तथा साधारण जना के बीच बराबर बांट दी जाती है, तो स्थायी शासन उस समय तक स्थापित नहीं हो सकता जब तक कि एक वर्ग दूसरे वर्ग को समाप्त नहीं कर देता। इस योजना ने शासन-प्रणालियों का एक लचीला और यथार्थवादी वर्गीकरण प्रस्तुत किया।

विधि का साम्राज्य

(The Empire of Law)

लेकिन, हैरिंगटन एक आर्थिक भौतिकवादी नहीं था। सम्पत्ति खुद एक वैधानिक सस्था है। इसलिए, विधि के द्वारा सम्पत्ति के वितरण में आमूल परिवर्तन नहीं किया जा सकता। लेकिन, सम्पत्ति का ऐसा वितरण अवश्य किया जा सकता है जो वांछित शासन-प्रणाली के अनुरूप हो। उसने राजनीति में दो सिद्धान्तों को मान्यता दी। एक सिद्धान्त शक्ति का है। यह सम्पत्ति के वितरण पर आधारित है और स्थायी शासन प्रणालियों की भावना को सीमित कर देता है। फिर, इसमें भी चुनाव की

बुद्ध गुजायश बनी रहती है। दूसरा सिद्धान्त "प्राधिकार" का है। हैरिंगटन के शब्दों में यह विवेक, साहस और ज्ञान जैसे मानसिक गुणों पर आधारित होता है। व्यक्ति का ज्ञान अथवा विवेक व्यक्ति के हित की ओर ध्यान देता है। इसी प्रकार, गणतन्त्र का ज्ञान सम्पूर्ण समुदाय के हित की ओर ध्यान देता है। यदि हैरिंगटन सत्ता अथवा ज्ञान को शासन-प्रणाली के सापेक्ष मानता, तो शायद उसके चिंतन में अधिक समीक्षा रहती। लेकिन, इस स्थल पर उसके गणतन्त्रवाद ने उसे बहुत अधिक प्रभावित किया था। स्थूल रूप से उसने शक्ति और सत्ता में वही भेद किया जो 'प्राचीन ज्ञान' अथवा विधि के द्वारा समान हित के लिए शासन करने की कला और "आधुनिक ज्ञान" अथवा एक वर्ग अथवा व्यक्ति के हित में सम्पूर्ण समुदाय का सापेक्ष करने की कला के बीच में है। उसका विचार था कि आधुनिक लेखकों में मैक्गिवावेली तो 'प्राचीन ज्ञान' का और हायम 'आधुनिक ज्ञान' का प्रतिनिधि है। चूंकि आधुनिक ज्ञान रामी गणतन्त्र के पतन के साथ आरम्भ होता है, अतः यह विवेक मुख्यतः राजतन्त्र, चाहे वह निरपेक्ष हो या मिश्रित और गणराज्य के विवेक से सादृश्य रखता है। प्राचीन यूनान और रोम के प्रति हैरिंगटन में नवजागरण की भावना का सा उत्साह था। उसने गणराज्य का उद्देश्य ऐसे, स्पार्टा रोम और यूहूदी राज्य के आदर्शों तक पहुंचने का था। हैरिंगटन इन सब को लोक-शासन-प्रणालियाँ समझता था।

गणराज्य का विवेककारी लक्षण यह है कि वह 'विधियों का शासन है, मनुष्यों का नहीं'। हैरिंगटन ने मतानुसार हायम का यह कहना धामक था कि 'बुद्धि सभी सरकारों व्यक्तियों पर कुछ न कुछ नियंत्रण रखती है, इसलिए नागरिक की स्वतन्त्रता प्रत्येक विधि प्रणाली में समान रहती है। महा हैरिंगटन का विवेक प्रायः वही है जो अरस्तू ने अत्याचारी शासन और साविधानिक शासन के बीच किया था। अरस्तू अत्याचारी शासन को व्यक्तिगत और स्वेच्छाचारी मानता था। उसके अनुसार साविधानिक शासन विधि के अनुसार शासन था। उसमें सार्वजनिक हित को प्रधानता दी जाती थी और प्रजाजनो का भी योगदान और सहमति रहती थी। समस्त शासन प्रणालियों के लिए शक्ति और सत्ता का समन्वय आवश्यक है। यह शर्त गणतन्त्र के ऊपर भी लागू होती है। विवेक चाहे कितना भी हो, वह किसी शासन को उस समय तक संचालित नहीं रख सकता जब तक कि राजनीतिक शक्ति और आर्थिक शक्ति एक साथ न रहे, लेकिन यह भी सही है कि शासन किसी आर्थिक व्यवस्था का स्वामाधिक परिणाम नहीं होता। अरस्तू तथा मैक्गिवावेली की भांति हैरिंगटन का भी यह विचार था कि राजनीति एक कला है। लेकिन, यदि गणराज्य का ठीक से समझ लिया जाए, तो वह राजतन्त्र की अपेक्षा अधिक वास्तविक रूप से विधियों का शासन है तथा अधिक स्थायी है। निरंकुश राजतन्त्र मनुष्यों का शासन है और सामन्ती राजतन्त्र राजा तथा कुलीनों की प्रतिपोगिता का रंगमंच है। गणतन्त्र ही एकमात्र ऐसी शासन-प्रणाली है जिसके अन्तर्गत स्वतन्त्रता को प्रचुर अवकाश रहता है और सच्चे राजनेतृत्व तथा सार्वजनिक

भावना को फलने-फूलने का अवसर मिलता है। हैरिंगटन का विश्वास था कि मनुष्य मूलतः स्वार्थी नहीं, बल्कि सामाजिक होते हैं। लेकिन, वह स्वार्थहीनता के ऊपर कम-से कम दबाव डालना चाहता था। वास्तविक राज्यशिल्प व्यक्तिगत स्वार्थ और सार्वजनिक स्वार्थ के बीच एकता स्थापित करता है। यह कार्य लोक-शासन के अन्तर्गत सब से मुश्किल होता है। हैरिंगटन इस प्रकार के राज्य को "समतायुक्त गणराज्य" कहता है। इस शासन प्रणाली में जो लोग राजद्रोही होना चाहते हैं, उनके पास कोई शक्ति नहीं होती और जिन लोगों के पास शक्ति होती है, वे राजद्रोही नहीं होना चाहते। जहाँ तक पतन के आन्तरिक कारणों का सम्बन्ध है, ऐसे शासन को स्थायी होना चाहिए।

हैरिंगटन के राजनीतिक दर्शन के दोष भाग में उन साधनों की चर्चा की गई है जिनके द्वारा इस उद्देश्य को प्राप्त किया जा सकता है। तर्कों की दृष्टि से प्रत्येक शासन प्रणाली का वास्तविक उद्देश्य यह होना चाहिए कि भूमि के वितरण में कोई गम्भीर परिवर्तन न होने पाए। गणतन्त्र में उद्देश्य यह रहना चाहिए कि भूमि केवल थोड़े से हाथों में केन्द्रित न होने पाए। इसीलिए, हैरिंगटन ने अपनी "कृषि विधि" को बहुत महत्व दिया है। इस विधि का अन्विष्ट यह है कि बड़ी-बड़ी राजसम्पदाओं को ऐसे छोटे-छोटे अनेक हिस्सों में बांट दिया जाए जिनकी वार्षिक आय २००० पाँड से अधिक न हो। हैरिंगटन उस विधि को जिनके द्वारा सम्पत्ति सब से बड़े पुरुष उत्तराधिकारी को प्राप्त होती है, राजनीतिक समानता और न्याय के सिद्धान्त के प्रतिकूल समझता था।

"मुझे यह देखकर आश्चर्य होता है कि हम अपने बच्चों के साथ प्रायः वही व्यवहार करते हैं जो अपने बुत्ता के साथ करते हैं। हम एक बच्चे को तो खूब लाइप्यार करते हैं, उसे गोदी में बैठाते हैं, उसे अच्छे-से-अच्छा खिलाते हैं और पाच को पानी में डुबा देते हैं।"¹

तथापि, हैरिंगटन का उद्देश्य भावपरक अन्याय को दूर करना नहीं, प्रत्युत सामाजिक खतरे को दूर करना था। हैरिंगटन ने जिस कृषि विधि का सुझाव दिया था, उसके अन्तर्गत यदि उत्तराधिकारी एक है, तो वह सम्पूर्ण सम्पत्ति का, चाहे उसका बँसा भी आकार क्यों न हो, प्राप्त कर सकता है। यदि सम्पत्ति अधिकतम से कम है, तब भी वह एक ही उत्तराधिकारी को दी जा सकती है। सम्पत्ति का विभाजन तभी करना है, जबकि वह काफी अधिक हो और उसके अनेक उत्तराधिकारी हों। हैरिंगटन यह नहीं चाहता था कि इंग्लैण्ड में भूमि के ऊपर जनता का नियंत्रण बड़ जाए। वह यथास्थिति को बनाए रखने के पक्ष में था।

"हम उस चीज के लिए तर्क नहीं करते जो हम मविष्य में चाहेंगे, प्रत्युत हम उस चीज के लिए तर्क करते हैं जो हमारे पास पहले से है।"²

1. *Oceana*, p 94

2. *Ibid.*, p 93.

उसका अनुमान था कि इंग्लैंड को मुग़दित गणराज्य बनाने के लिए पांच हजार सम्पत्तिशाली बापी हैं।

यह कहना बठिन है कि हैरिंगटन अपने लोक-शासन को कितने व्यापक आधार पर प्रतिष्ठित करना चाहता था। वह नागरिकता केवल उन लोगों तक सीमित रखना चाहता था जो जीविका के अपने स्वतन्त्र साधनों पर निर्भर रहते हैं। इनमें सेवक और मजदूर शामिल नहीं थे। फिर भी, हैरिंगटन ने शासन की जो रूपरेखा प्रस्तुत की थी, उसमें तीस वर्ष से ऊपर की आयु के नागरिकों की मर्यादा ५ लाख से ऊपर पहुँचती थी। यदि हैरिंगटन को अपने समय के इंग्लैंड की जनसंख्या का ठीक अनुमान होता, तो नागरिकता से वंचित वर्ग बहुत अल्प होते। कुछ भी हो, उनकी योजना यह नहीं थी कि राजनीतिक अधिकारों को केवल सू-स्वामियों तक ही सीमित रखा जाए। उसने सीनेट की सदस्यता के लिए थोड़ी सी सम्पत्ति सम्बन्धी योग्यता को ही आवश्यक ठहराया था। उसने यह भी कहा था कि सीनेट के सदस्यों को वेतन दिया जाना चाहिए जिससे कि गरीब आदमी भी उसकी सदस्यता प्राप्त कर सकें। दूसरी ओर, उसने यह भी ध्यान दिया था कि गणराज्य का नेतृत्व बुद्धिमानों के हाथों में रहेगा।

“यदि किसी व्यक्ति ने गणराज्य की स्थापना की है, तो वह पहले सज्जन था।”¹

जब तब सज्जन लोग इतने अधिक होते हैं कि वे एक कुलीन वर्ग का निर्माण कर सकते हैं, तब तब वे गणराज्य के लिए किसी प्रकार का खतरा नहीं होते, प्रत्युत उनके जीवन-आधार होते हैं। हैरिंगटन ने निर्वाचन के द्वारा मजिस्ट्रेटों के चुनाव का समर्थन किया है। इस पद्धति से “स्वामाधिक कुलीन” मजिस्ट्रेट हो सकते हैं। ये लोग सहज रूप से प्रतिभाशाली भी होते हैं। हैरिंगटन इस विचार से सहमत नहीं था कि लोक-शासन आर्थिक मतभेदों को दूर करने का एक साधन होगा।

गणराज्य का संगठन

(The Structure of the Commonwealth)

जब गणराज्य का कृषिविधि के अनुसार संगठन हो जाता है, तब शासन को लोकेन्द्रा के प्रति उत्तरदायी बनाए रखने के तीन साधन हैं। पहला उपाय तो यह है कि शासकों को यह बारी-बारी से दिए जायें। हैरिंगटन ने इसकी रक्त-संचार से तुलना की है। शासकों को अल्पकाल के लिए, प्रायः एक वर्ष के लिए निर्वाचित होना चाहिए और उनका तुरन्त द्वारा निर्वाचन नहीं होना चाहिए। दूसरे, निर्वाचक अपने शासकों का चुनाव स्वतन्त्र रीति से कर सकें, इसके लिए निर्वाचन मतपत्र द्वारा होना चाहिए। हैरिंगटन ने लिखा है कि उसने वेनिस में गुप्त मतदान पद्धति को देखा था। उसने इस

पद्धति के अनुसार ही इंग्लैंड में भी गुप्त मत-पद्धति के अपनाने का मुझाव दिया है। तीसरे, उसने स्वतन्त्र शासन के निर्माण के लिए शक्तियों के पृथक्करण को आवश्यक समझा था। हैरिंगटन ने राजनीतिक शक्तियों का जो विभाजन प्रस्तुत किया है, वह माटेस्वू के विभाजन से पूरी तरह मेल नहीं खाता। हैरिंगटन का शक्ति-विभाजन उसके नगर-राज्य विषयक अध्ययन पर आधारित है। वह विमर्शात्मक अथवा नीति-निर्माण विषयक कार्य को मूलतः कुलीनतन्त्रात्मक समझता था—दस अर्थ में कि यह कार्य केवल उन छोटे से व्यक्तियों को ही करना चाहिए जिन्हें अनुभव तथा विशेष ज्ञान हो। प्रस्तावित नीति को स्वीकार या अस्वीकार करने का कार्य जनता के हाथ में रहना चाहिए। इस कार्य के लिए एक विशाल लाव-सभा का निर्वाचन होना चाहिए जिसे विमर्ग करने की कोई शक्ति न रहे। गृह-युद्ध के पहले इंग्लैंड का जो अनुभव रहा था, उसको ध्यान में रखते हुए उसने न्यायपालिका की स्वतन्त्रता के बारे में कुछ नहीं कहा है। फिर भी, यह आश्चर्यजनक है।

द्विपिविधि, पदा का बारी-बारी से धारण करना, मत-पद्धति, और शक्ति-विभाजन, हैरिंगटन के "समतायुक्त गणराज्य" के यही सिद्धान्त हैं। उसका विचार है कि इस गणराज्य में राजद्रोह कभी नहीं हो सकेगा। उसने निम्न शब्दों में इसकी परिभाषा प्रस्तुत की है

"समतायुक्त गणराज्य वह शासन है जो समतायुक्त द्विपिविधियों के ऊपर आधारित होता है। इस शासन के तीन अंग होने हैं। सीनेट विवाद करता है और प्रस्ताव करता है, जनता निर्णय करती है और मजिस्ट्रेट मतपत्र द्वारा जनता के मताधिकार के आधार पर निर्वाचित होकर बारी-बारी से इस नीति को कार्यान्वित करते हैं।"¹

हैरिंगटन केवल सिद्धान्तों के निरूपण से ही सन्तुष्ट नहीं हुआ। उसने अपने सिद्धान्तों के विस्तृत प्रयोग के आधार पर इंग्लैंड के लिए एक सविधान की रचना की। यह सविधान एक प्रकार का कल्पना-राज्य बन गया। उसने बालोचित उत्साह से अपने सविधान का विस्तृत निरूपण किया। उसने यहाँ तक लिखा है कि समाजों का किन-किन तारीखों को किस समय सम्मेलन हो तथा पदाधिकारी किन कपड़ों को पहनें। वाल्टर मे, इन काल्पनिक विवरणों का उसके दार्शनिक सिद्धान्तों से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं था। उसे अपनी राजनीतिक व्यवस्था की सुधारना के बारे में पूरा यकीन था और इस दृष्टि से वह अपने अन्य समसामयिकों से बहुत भिन्न नहीं था। यह आश्चर्यजनक है कि जिस व्यक्ति ने राजनीतिक शक्ति के आधिकारणों पर इतना जोर दिया था वह व्यवस्था पर निर्भर होता।

हैरिंगटन के सविधान ने सम्पूर्ण जनता को दो भागों में बाटा है—श्रीमैन जो नागरिक हैं और सेवक। इसके बाद आयु के आधार पर नागरिकों के दो मुख्य नेद किए गए हैं। तीस वर्ष से कम आयु के व्यक्ति सक्रिय सैनिक वर्ग से सम्बन्ध रखते हैं। तीन

वर्ष से ऊपर की आयु के व्यक्ति सैनिक रिजर्व और नागरिक समुदाय के अन्तर्गत हैं। सैनिक वर्ग को घन में अनुसार घुड़सवारों तथा पैदल सैनिकों के बीच विभाजित किया गया है। ये लोग मुख्यतः कुलीनों और साधारण जना के तत्स्थानी हैं। शासन की योजना विस्तृत परीक्षा प्रतिनिधित्व की है। सब से छोटी स्थानीय इकाई पैरिस है। इसके सभी परिषद सदस्य अपनी जनसंख्या के पाचवें भाग का अगली बृहत्तर इकाई के लिए प्रतिनिधि के रूप में चुनते हैं। पैरिस के एक समुदाय में कुल मिलाकर सात प्रतिनिधि होते हैं। तीस शतक मिल कर एक 'जन' का निर्माण करते हैं। पैरिस, शतक और 'जन' में सब मिल कर स्थानीय मजिस्ट्रेटों का चुनते हैं। इससे अतिरिक्त प्रत्येक 'जन' प्रति वर्ष सीनेट के लिए दो माइटरों को तथा 'प्रेसिडेंटियल ट्राइब' के लिए सात प्रतिनिधियों (तीन साइंट और चार साधारण जन) को चुनता है। 'प्रेसिडेंटियल ट्राइब' "लोक" के रूप में विधि का निर्माण करता है। इस संस्थाओं का कार्यकाल तीन वर्ष है। चूंकि पचास "जन" हैं, इसलिए सीनेट में तीन सौ सदस्य हैं। इन सदस्यों में से सौ सदस्य प्रति वर्ष अवकाश ग्रहण कर लेते हैं। "लोक" में दस सौ पचास सदस्य हैं। इनमें से तीन सौ पचास सदस्य प्रति वर्ष अवकाश ग्रहण करते हैं। सीनेट मुख्य मजिस्ट्रेटों को तथा चार परिषदों को निर्वाचित करता है। ये परिषदें क्रमशः राज्य, युद्ध धर्म और वाणिज्य से सम्बन्धित होती हैं। राज्य का मुख्य कार्य इन चार परिषदों के माध्यम से ही चलता है। शक्ति-विभाजन के अनुसार सीनेट का मुख्य कार्य बाद-विवाद करना है। जब सीनेट विधि अथवा नीति का निर्माण कर चुकता है तब उसके प्रस्तावों को छाप कर "लोक" अथवा 'प्रेसिडेंटियल ट्राइब' के पास भेज दिया जाता है। वह इन प्रस्तावों को स्वीकार या अस्वीकार करता है अथवा इन्हें और आगे के विचार के लिए परिषद के पास वापस भेज देता है। लेकिन वह अपने आप इन प्रस्तावों पर बाद-विवाद नहीं कर सकता और न उन्हें संशोधित ही कर सकता है।

हॉरिंगटन की शासन-योजना में स्पष्ट रूप से तो नहीं, लेकिन निहित रूप से ये साविधानिक विचार आ जाते हैं जो मनुष्य की शताब्दी में काफी प्रचलित थे। ये विचार हैं—शासन का एक लिखित प्रलेख, संविधान-निर्माण के लिए एक संसाधारण विधान सभा और संविधान तथा साविधानिक विधि में अन्तर। उसने अपना यह ग्रन्थ १९५६ में लिखा था और उसे फ्रॉमवेल को समर्पित किया था। उसने फ्रॉमवेल को एक पौराणिक विधि-निर्माता का शौरव प्रदान किया है। उसने फ्रॉमवेल से प्रार्थना की थी कि वह नए शासन का निर्माण करने के लिए राजमर्मज्ञों तथा विद्वानों को एक परिषद की रचना करे और प्रत्येक व्यक्ति को अपने प्रस्ताव इस परिषद के पास पहुंचाने की स्वतन्त्रता रहे। जहां संविधान एक बार बन चुकता, वह धाराओं द्वारा स्थापित होता। प्रत्येक धारा शासन के किसी न किसी महत्वपूर्ण अंग का विवेचन करती। हॉरिंगटन ने अपने संविधान के संशोधन का जही विवेचन नहीं किया है। तथापि, यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि वह उसके उपबन्धों और विधानमंडल के साधारण अधिनियमों के बीच भेद करना चाहता था।

जहां तक धार्मिक स्वतन्त्रता की जटिल समस्या का सम्बन्ध है, हैरिंगटन ने प्रत्येक चर्च को स्वतन्त्र रखने की पद्धति (congregationalism) और राष्ट्रीय चर्च के बीच समझौता करने का प्रयास किया। वह किसी न-किसी प्रकार के राष्ट्रीय धार्मिक संस्थान को आवश्यक समझता था—पादरियों को उचित वेतन देने के लिए। और राष्ट्रीय चेतना के अनुसार उपासना के रूपों को कायम रखने के लिए। वह बल-प्रयोग के वित्तुल विरुद्ध था। उसने अनुसार "बल-प्रयोग उम धृष्टि प्रथा का कारण था जिसके अनुसार लोग धर्म के नाम पर एक दूसरे से लड़ते थे और शासक को उनके ऊपर कोई क्षेत्राधिकार देने के लिए प्रस्तुत नहीं थे। यह धृष्टि प्रथा पहले समार में प्रचलित नहीं थी।"¹ इसलिए उसका विश्वास था कि प्रत्येक चर्च का विधि द्वारा निर्धारित विषय का छाड़ कर अपने पादरियों और उपासना-रूपों को चुनने की स्वतन्त्रता होनी चाहिए। हाँ! यहही और कैथोलिक इस सम्बन्ध में अपवाद थे। इसके साथ ही वह राष्ट्रीय विद्यालया की स्थापना करना चाहता था। ये विद्यालय सार्वजनिक धर्म से चलने और निर्धन विद्यार्थियों के लिए निशुल्क होते। नौ से पन्द्रह वर्ष तक की आयु के बच्चा के लिए इन विद्यालयों में पढ़ना आवश्यक होता।

यद्यपि हैरिंगटन का गणराज्य वात्पनिक था, लेकिन उसने उसमें ऐसी अनेक योजनाओं का समावेश किया जो आगे चल कर उदारवादी शासन की आवश्यक अंग मानी जाने लगी। लिखित संविधान, मजिस्ट्रेटों का निर्वाचन, मतपत्र का प्रयोग, अल्प कार्यभार, पदों का प्रत्यावर्तन (rotation), शक्तियों का विभाजन, धार्मिक स्वतन्त्रता की गारंटिया और सार्वजनिक धर्म पर लोक शिक्षा, ये सारी बातें इसे स्पष्ट कर देती हैं। फिर भी, हैरिंगटन लोकतन्त्रवादी नहीं था—न सिद्धान्त में और न प्रयोजन में। उसका विश्वास था कि गणराज्य का नेतृत्व भूमिधर कुलीनों के ही हाथ में सुरक्षित रह सकता है। वह इस वर्ग को शक्ति और क्षमता दोनों की दृष्टि से श्रेष्ठ मानता था। उनकी अर्थ-व्यवस्था में लेज़लर्स का एक लोकतन्त्रात्मक आदर्श नहीं था। इन आदर्शों के अनुसार राजनीतिक अधिकार सम्पत्तिगत अधिकारों से भूयस् रहने चाहिए। हैरिंगटन का राजनीतिक आदर्श कुलीनों के तत्त्वावधान में स्थापित प्राचीन गणराज्य था। इस दृष्टि में वह अपने समय के समस्त गणतन्त्रवादियों में सहमत था। लेकिन, इस युग का वही एकमात्र ऐसा विचारक था जिसने बताया कि शासन-प्रणालिया घन के वितरण पर आधारित होती हैं। गृह-युद्ध के कारणों की हैरिंगटन ने जो व्याख्या दी थी, वह सामाजिक चिंतन का श्रेष्ठ उदाहरण थी। हैरिंगटन का यह कहना सही था कि भूमिधर कुलीनों का उत्थान युग का सबसे महत्वपूर्ण सामाजिक तथ्य था। लेकिन, अगर हैरिंगटन इंग्लैंड की वाणिज्य-व्यवस्था को ज्यादा अच्छी तरह समझता, तो उसे ज्ञात हो जाता कि जेतों को बराबर-बराबर बांट देने से भूमिधर कुलीनों की शक्ति स्थायी नहीं हो सकती थी। वाणिज्य का विस्तार आर्थिक समानता से मेल नहीं खाता

था। यदि यह दस बात को समझ लेता, तब या तो यह धन के ऊपर राजनीतिक नियंत्रण रखने के अधिक उग्र उपायो पर विचार करता या बहु शोषशासन सम्बन्धी अपनी सम्पूर्ण सरलपना को ही बदलता।

जॉन मिल्टन

(John Milton)

जॉन मिल्टन और अन्डोरेनन सिडनी का गणतन्त्रवाद हैरिगटन के गणतन्त्रवाद से कम मौलिक और कम महत्वपूर्ण था। इन सीना व्यक्तियों का एक घरातल पर प्रतिष्ठित करने वाला समान आधार यह था कि वे प्राचीन यूनानी और रोमी युग के प्रसन्न थे और कुलीनतन्त्रात्मक गणराज्य को आदर्श रूप में चित्रित करना चाहते थे। हैरिगटन को 'राजनीतिक' इतिहास और तुलनात्मक सत्प्राप्ति तथा राजनीतिक परिवर्तन के सामाजिक कारणों का जितना ज्ञान था, मिल्टन और सिडनी उससे अपरिचित थे। उनकी दृष्टि में गणतन्त्रवाद एक नैतिक आदर्श था। यह आदर्श प्राकृतिक अधिकार और न्याय के भावपरक आदर्शों पर दिया हुआ था। जॉन ह. निसी ने सत्रहवीं शताब्दी की राजनीतिक विचारधारा में कोई योग नहीं दिया। मिल्टन की पुस्तिकाएँ मुख्य रूप से अपनी साहित्यिक शैली के कारण विख्यात हैं। दगन एवं थोड राजनीतिक आदर्श का बड़े गुंथर ढग से वर्णन किया है। सिडनी की पुस्तक बड़ी अध्यवस्थित और योजनाहीन है। यदि वह इंग्लैण्ड के राजनीतिक चिंतन के विविष्ट अवसान काल में न लिखी जाती और यदि वह जेफरी (Jeffrey) के एक प्रसिद्धतम न्यायिक अत्याचार का अवसर न बनती, तो उसकी ओर शायद किसी का ध्यान न जाता।

मिल्टन की पुस्तिकाओं में सब से प्रसिद्ध परिशोधमिष्टिका (1644) है। इस पुस्तिका में उसने प्रकाशन की स्वतन्त्रता का समर्थन किया है। जिस समय इस ग्रन्थ की रचना हुई थी, उस समय उसकी ओर विशेष ध्यान नहीं दिया गया था।¹ लेकिन आगे चल कर यह पुस्तक बड़ी प्रसिद्ध हुई और इसकी गणना जॉन स्टुअर्ट मिल की, 'ऑन लिबर्टी' (On Liberty) पुस्तक के साथ होने लगी। भव ये दोनों ही पुस्तकें अंग्रेजी भाषा में स्वतन्त्र भाषण का समर्थन करने वाली सर्वश्रेष्ठ पुस्तकें मानी जाती हैं। मिल्टन ने बौद्धिक उदारवाद के विश्वास को बड़े निर्णायक ढंग से व्यक्त किया है। उसने लिखा है कि जब सत्य और असत्य दोनों का विवेचन और अनुसंधान हो, तब असत्य के ऊपर सत्य की ही विजय होगी

1 See *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647* ed. William Haller, Vol. I Appendix B

“जब सिद्धान्तवादिता की समस्त हवाएँ पृथ्वी पर अबाध गति से चलती हों और सत्य अनेक मैदान में खटा हो, तब भी हमें उसकी शक्ति को कम नहीं आटना चाहिए। सत्य और अत्यंत में झुठमेड होने दीजिए। स्वतन्त्र और मुक्त सभ्य में सत्य की कमी पराजय नहीं होती” हर कोई इस बात का जानता है कि शक्तिशालियों में ईश्वर के उपरान्त सत्य का ही स्थान है। सत्य को अपनी विजय के लिए नौतिरों, चालाकियों अथवा अनुज्ञाओं की आवश्यकता नहीं होती। ये तो अत्यंत के हमियार हैं। जिनका वह सत्य की शक्ति के खिलाफ प्रयोग करता है।¹

इसलिए, मिल्टन वह कार्य कर सका जो उसके युग के बहुत कम व्यक्ति कर सके थे। वह विविध सम्प्रदायों और दलों को नवीन सत्य और नवीन स्वतन्त्रता की खोज में सलग्न प्रयोग समझता था। उसने धार्मिक सहिष्णुता का प्रतिपादन किया था। लेकिन, उसके इस प्रतिपादन पर उसके युग तथा दल के पक्षपात का प्रभाव था। यह सहिष्णुता रोमन कैथोलिका के ऊपर लागू नहीं होती थी क्योंकि उसके विचार से वे मूर्तिपूजक थे और पोप के अतिरिक्त अन्य किसी शासक के प्रति निष्ठावान् नहीं रह सकते थे। इन परिस्थितियों के बावजूद प्रोटेस्टैंटिज्म में सेंसरशिप की मूलतंत्रों और निष्फलताओं के विरोध में लिखे गए कुछ संबंधेष्ट तर्क मौजूद हैं।

१६४९ में मिल्टन कॉमनलैंड ऑफ स्टेट्स फार दि फ्रीडमवेन्य का सचिव नियुक्त हुआ। उसकी प्रसिद्धि का मुख्य आधार इस पद पर उसकी नियुक्ति थी। टेम्प्लर ऑफ क्रिस्त एंड मैजिस्ट्रेट्स नामक अपनी पुस्तक में उसने चार्ल्स के वध का समर्थन किया था। प्रोटेस्टैंटिज्म इस वध के विरुद्ध थे और उनका विचार था कि क्रांति बहुत दूर तक जा चुकी है। १६४९ में उसने एक्विनोक्लाटेस नामक ग्रन्थ लिखा। इसके बाद १६५१ में उसने, डिक्लेरेशन् ऑफ पेपुलर एन्लिबर्गो नामक ग्रन्थ की रचना की। यह ग्रन्थ उसने साल्मैसियस ऑफ लीडेन के जवाब में लिखा था। साल्मैसियस ने राजतन्त्रवादियों की ओर से राजा के समर्थन में एक ग्रन्थ लिखा था। मिल्टन की रचनाओं ने एक ऐसे अत्याचारी शासक के प्रापश्य को जिसे प्राकृतिक विधि, धर्मशास्त्र, और इंग्लैंड की निधि ने दोषी ठहराया हो, उचित ठहराया। उसने अपने मत को इनकी शक्तिमत्ता से उपस्थित किया कि गणराज्य के रक्षक के रूप में उसकी पुस्तक को जॉर्जवेल की सेवा के साथ तुलना की जाने लगी। क्रांति के उत्साहपूर्ण आदर्शवाद का उससे बड़ कर कोई वर्णन नहीं कर सकता था।

“महा मैं अपने पूर्वजों के सम्बन्ध में अपने को बधाई दिए बिना नहीं रह सकता। इन पूर्वजों ने इस राज्य की प्राचीन रोमनों अथवा ग्रेसियनों की-सी बुद्धिमत्ता और स्वतन्त्रता के साथ स्थापना की थी। यदि इन पूर्वजों को हमारे कार्पे-व्यापारों की जानकारी होगी, तो वे भी अपनी सतति के सम्बन्ध में अपने को बधाई दिए बिना नहीं रह सकते। जब उनकी सन्तति पर दासता के जूए को बंध दिया गया था, तब उसने

बुद्धिमत्ता और साहस के साथ राजा की उग्र निरंकुशता से राज्य का पुनरुद्धार किया, उस राज्य का जो इतनी अधिक स्वतन्त्रता पर आधारित है।”¹

मिल्टन की मुख्य मुक्ति यह है कि उसने इस प्राचीन सिद्धान्त का अप्रह्व किया कि अत्याचारी शासक के विरोध में विद्रोह करना प्राकृतिक अधिकार है। ‘टेन्थोर’ में उसने कहा है कि मनुष्य स्वतन्त्र उत्पन्न होते हैं और वे एक-दूसरे को रक्षा के लिए सरकारों की स्थापना करते हैं। सार्वजनिक सत्ता प्रत्येक मनुष्य के अपनी रक्षा अपने आप करने के अधिकार का स्थान ग्रहण कर लेती है। विधि की स्थापना सार्वजनिक सत्ता को नियंत्रित और मर्यादित करने के लिए होती है। मजिस्ट्रेट अपनी शक्ति सार्वजनिक हित के लिए जनता से ही प्राप्त करता है। इसलिए, अत्याचारी शासन के विरोध में समान हित की रक्षा करने का अधिकार सदैव ही जनता के पास रहता है।

“राजाओं और मजिस्ट्रेटों की शक्ति जनता से प्राप्त होती है। उसे हस्तांतरित किया जा सकता है और वह एक अमानत के रूप में उन्हें सौंपी जाती है। उन्हें यह शक्ति समान हित के लिए दी जाती है। मूल शक्ति जनता में ही बनी रहती है और यह जनता से उसके जन्मसिद्ध प्राकृतिक अधिकार का उल्लंघन किए बिना नहीं ली जा सकती।”²

राजा के पास कोई अमिट अधिकार नहीं होता। जनता जितनी बार ठीक समझे, उसे अपदस्थ कर सकती है। अत्याचारी शासक को, चाहे तो वह बलपूर्वक गद्दी पर अधिकार करने वाला हो या धैर्य शासक हो, मार डारना विधिमगत है। मिल्टन ने अपनी मुक्ति के समर्पण मर्नॉक्स (Knox) और बुचानन (Buchanan) जैसे प्रोटेस्टेंट सुधारकों के अनेक उद्धरण दिए हैं।

धार्मिक प्रश्न के सम्बन्ध में मिल्टन ने विचार सब से उन्नत प्रोटेस्टेंटों के विचार थे।³ उसके विचार से धार्मिक भ्रष्टाचार के दो ही कारण थे—धार्मिक विश्वासों में बाध्यता और पादरियों को सार्वजनिक राजस्व से सहायता। उसने न केवल प्रोटेस्टेंटों के इस सिद्धान्त को ही स्वीकार किया कि धर्मशास्त्र विश्वास का नियम है, बल्कि उसने इसकी व्यापकतम व्याख्या की—प्रत्येक व्यक्ति को अपने आप ही धर्मशास्त्र की व्याख्या करनी चाहिए। कोई व्यक्ति यह नहीं जान सकता कि उसके विचार बिल्कुल सही हैं। इसलिए, शासक अथवा चर्च को किसी विशेष व्याख्या के अनुसार विश्वास को बलपूर्वक आरोपित करने का प्रयास नहीं करना चाहिए। व्यक्ति की अन्तरात्मा ही निर्णायक

1 *Defensio prima*, ch. viii, English transl. by Wolff *Works* Vol. VII, p. 451

2 *Works*, Vol. V, p. 10

3 *A Treatise of Civil Powers in Ecclesiastical Causes and Considerations touching the likeliest Means to Remove Hirelings out of the Church* में दोनों ही ग्रन्थ १६५९ में प्रकाशित हुए थे।

है और कोई भी सच्चा विश्वासी नास्तिक नहीं है। चर्च का सम्बन्ध आध्यात्मिक मनुष्य से है। आध्यात्मिक मनुष्य को बल द्वारा प्रबुद्ध नहीं किया जा सकता। इनके विपरीत राज्य का सम्बन्ध मनुष्य के बाहरी कार्यों से ही है। ये दोनों सत्पाए स्वस्व और प्रयोजन की दृष्टि से अलग-अलग हैं और उनमें भेद रहना चाहिए। यदि पारस्परिक लोग उन लोगों से सहायता नहीं लेते जिन्हें उनकी शिक्षा से लाभ पहुंचता है, प्रत्यक्ष शासन से सहायता की आशा रखते हैं, तो इसका स्वामाधिकार परिणाम भ्रष्टाचार होगा है। इसलिए, चर्च और राज्य दो पृथक् सत्पाए हैं जिनके न तो सदस्य ही एक हैं और न प्रयोजन ही एक है। यह पृथक्ता सिद्धान्त और व्यवहार में उस पृथक्ता से भिन्न है जिसके लिए हुकर ने प्रेसबिटेरियन और कैथोलिकों की आलोचना की थी। मिल्टन का निष्कर्ष प्रायः वही था जो जोस बर्पे पूर्व रोगर विलियम्स (Roger Williams) का था। रोगर विलियम्स मैसाचुसेट्स के धर्मतन्त्र के बाद-विवाद में इस निष्कर्ष पर पहुंचा था। राजतन्त्र की पुनर्स्थापना (Restoration) के समय यह आदर्श इंग्लैंड में व्यावहारिक नहीं था।

मिल्टन के गणतन्त्रवाद के मूल में प्लेटो का एक अस्पष्ट सिद्धान्त भी छिपा हुआ था—गत्ता का वास्तविक औचित्य नैतिक और बौद्धिक उन्नति है। "प्रकृति चान्ती है कि बुद्धिमान व्यक्ति मूर्खों पर शासन करें।" इसलिए, आनुवंशिक शक्ति अस्वामाधिकारिक है। मिल्टन ने राजतन्त्र की पुनर्स्थापना के कुछ समय पहले ही १६६० में *The Ready and Easy Way to establish a Free Commonwealth* नामक एक पुस्तक लिखी थी। इस पुस्तक में उसने यह सन्देह प्रकट किया है कि वही ईसा मसीह ने तो "राजपद के ऊपर सज्जनता की छाप अंकित नहीं कर दी है।" जिस समय इस ग्रन्थ की रचना हुई थी, मिल्टन यह जरूर जानता होगा कि राजतन्त्र पुनः स्थापित होकर रहेगा। इसलिए, इस पुस्तक में राजतन्त्र के विरोध में एक अन्तिम निराशाजनक क्रन्दन ध्वनित होता है। मिल्टन को क्रान्ति से बड़ी-बड़ी आशाएँ थीं। राजतन्त्र की पुनर्स्थापना ने उन समस्त आशाओं को धूल पसरित कर दिया।

"कोई राष्ट्र इतना साहसी और दूरबीर हो कि वह युद्धक्षेत्र में अपनी स्वतन्त्रता को अर्जित कर ले, लेकिन उसे एक बार अर्जित करने के बाद इतना हृदयहीन और बुद्धिहीन हो जाए कि यह न समझ सके कि उसका कैसे प्रयोग किया जाए, उसे कैसे महत्व दिया जाए, उसका क्या किया जाए अथवा खुद कैसे आचरण किया जाए। युद्ध की सफलता और अत्याचार के अन्त के दम-बारह वर्ष बाद पुनः उसी जुए में अपनी गर्दन जोती जाए, जिसे इतने परिश्रम के बाद उतार फेंका गया था—यदि हमारे ऊपर यह दुर्भाग्य आ पड़ा, तो वह एक ऐसा दुर्भाग्य होगा जो अभी तक किसी भी स्वतन्त्र राष्ट्र के ऊपर न पड़ा हो।"^१

मिल्टन की यह पुस्तिका रचनात्मक राजनीति के क्षेत्र में उसके मुख्य प्रयास को प्रवर्धित कर देती है। उसके आदर्शों की व्याख्या के माध्यम से गणतन्त्र की नींव बँठ सकती है। उसकी "तत्पर और सुगम पद्धति" पूरी तरह से अममक थी। उसकी योजना सिर्फ यह थी कि लोगों को अपने परमपूज्य तथा स्वार्थ दूर करने के राष्ट्र के सर्वश्रेष्ठ व्यक्तियों को एक शासक परिषद् का सदस्य चुनना चाहिए। परिषद् के सदस्यों को परिषद् की सदस्यता आजीवन प्राप्त होनी चाहिए। पुष्पक 'सर्वश्रेष्ठ व्यक्तियों' के प्रति विश्वास और व्यापक और अममक परिषद् को चुनने की निर्वाचकों की योग्यता में अविश्वास का अद्भुत मिश्रण है। मिल्टन ने यह मान लिया है कि जिस एक निर्वाचन को वह चाहता था, वह तो टूट रहेगा और उसे सारे निर्वाचन जिन्हें वह नहीं चाहता था, खराब हो जायेंगे। मिल्टन का व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के प्रति अदम्य उत्साह था, लेकिन उसकी जनताधारण की बुद्धिमत्ता और सद्भावना के प्रति भ्रम था। वह स्वभाव से ही अभिमान था और ससंदेह के प्रति उसे उनको ही घृणा थी जितनी की राजाओं के प्रति। वह इस बात को नहीं समझ सका कि यदि हम लोगों को शासन में भाग देने के लिए तैयार नहीं हैं, तो फिर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता एक अव्यावहारिक आदर्श है। उन समस्त व्यक्तियों की तरह जो क्रांति के आरम्भिक चरणों को गम्यता का एक नवीन जन्म मानते हैं, वह उसने अन्तिम चरण की व्याख्याओं का सामना करने के लिए पूरी तरह तैयार नहीं था।

फिल्मर और सिडनी

(Filmer and Sidney)

एलगर्नन सिडनी का गणतन्त्रवाद सभी महत्वपूर्ण दृष्टियों से मिल्टन के गणतन्त्रवाद से साम्य रखता था। इंग्लैण्ड में १६६० में राजतन्त्र की पुनः प्रतिष्ठा हो गई। इसके बाद वहाँ राजनीति की चर्चा बन्द सी हो गई। पिछले दो दशकों में वहाँ राजनीति के दो गौरव ग्रन्थों हॉब्स के लेफिगामन और हैरिंगटन के श्रेष्ठता के अतिरिक्त कई विवादास्पद पुस्तिकाएँ लिखी गई थी। इस साहित्य में राजनीतिक दर्शन और इतिहास के प्रायः प्रत्येक पक्ष का विवेचन हो गया था। जब चार्ल्स द्वितीय की मृत्यु आसन्न प्रतीत होने लगी, तब कॅबॉलिक उत्तराधिकार का प्रश्न पुनः उत्पन्न हुआ। जेम्स का आनुवंशिक दावा बरा पुष्ट था और वह राजतन्त्र के सिद्धान्तों के अनुकूल था। लेकिन वह प्रॉटेस्टैंटों को कुछ प्राण देना या नहीं, इसके प्रति अधिकांश अंग्रेजों के मन में सन्देह था। जब इस प्रश्न ने उग्र रूप धारण किया, तब राजतन्त्रवादियों ने अपने पक्ष में सर राबर्ट फिल्मर के अद्भुत व्यक्तित्व को उपस्थित किया। फिल्मर की मृत्यु १६६३ में हो चुकी थी और अपनी जीवनरक्षा में उसने राजतन्त्र के पक्ष में अनेक पुस्तिकाओं की रचना की थी। उसके जीवन-काल में उसकी रचनाओं की ओर कोई ध्यान नहीं दिया गया था, लेकिन १६७९ में इन रचनाओं को इकट्ठा करके छपा गया। १६८० में

उसकी सर्वश्रेष्ठ कृति *Patriarchal or the Natural Power of Kings* पहली बार प्रकाशित हुई। यह पुस्तक बड़ी प्रसिद्ध रही है, क्योंकि सिडनी और लॉक ने इसका विस्तार से खण्डन किया है। मिडनी के *Discourses Concerning Government* की रचना १६८०-१६८३ के बीच हुई थी लेकिन यह दिसंबर १६८९ में छपा। सिडनी का १६८३ में एक पद्धत के सिलसिले में प्राण दण्ड दे दिया गया। इस अभियोग में उसके *Discourses* के निबन्ध प्रस्तुत किए गए थे। सिडनी के दोषागोप में बहा गया था कि उसने राजा के विरोध में अनेक अपराधों का प्रयोग किया है। उसे विधि के अधीन जनता के प्रति उत्तरदायी बताया है, और कहा है कि एक झूठे, पद्धतवादी और देशद्रोही व्यक्ति के रूप में उसे अपदस्त किया जा सकता है।

फिल्मर की 'वेष्टिमार' में सबसे महत्वपूर्ण बात यह थी कि उसका प्रकाशन पहली बार १६८० में हुआ था। आनुवंशिक अधिकार के दावे को एक ऐसी पुस्तक के रूप में प्रस्तुत किया गया जो प्रायः ३० वर्ष तक एक अज्ञात पांडुलिपि के रूप में पड़ी रही थी और जिसमें अनेक भ्रूषतापूर्ण बातों का समावेश था—इससे यह साफ प्रकट होता है कि उत्तराधिकार के प्रश्न में कोई ज्ञान नहीं रहो था। फिल्मर की पुस्तक जब लिखी गई थी उस समय भी वह एक असंगति थी। इस पुस्तक में राजकीय शक्ति के दो स्रोतों के खिलाफ दाखनाद दिया गया था। यह स्रोत थे—जैसुइट और काल्विनिस्ट। इन्होंने 'राजतन्त्र' को दो चोरो काल्विनिस्ट और जैसुइटो के बीच मूली पर पड़ा दिया था। इसने 'राजतन्त्र' के सिद्धान्तों—दैवी अधिकार और निष्क्रिय आज्ञा पालन का वर्तमान का प्रतिपादन किया, लेकिन फिल्मर ने यह भयंकर गलती की कि वह लड़ाई को राष्ट्र के देश में ही पसीटा कर ले गया। धर्मशास्त्र की सत्ता पर विश्वास करने के स्थान पर उसने यह प्रमाणित करने की कोशिश की कि राजा की शक्ति स्वभाविक है। फिल्मर ने राजा की शक्ति की पिता की शक्ति के साथ तुलना की। संक्षेप में, आदम पहला राजा था और वर्तमान राजा उसके आसन्न उत्तराधिकारी हैं या होने चाहिए। फिल्मर के आलोचक इस तर्क की असारता को ग्रहण करने से जरा भी नहीं चूके। चूंकि उत्तराधिकार नियम के अनुसार आजकल का एक शासक ही आदम का उत्तराधिकारी हो सकता है, और चूंकि यह किसी को नहीं मालूम कि वह कौन है इसलिए स्वभाविक निष्कर्ष यह निकलता है कि प्रत्येक राजा की शक्ति अवैध है। सिडनी और लॉक ने जिस सतत धर्म के साथ अपनी युक्ति का प्रतिपादन किया है उससे यह प्रकट हो जाता है कि एक भ्रूषतापूर्ण निष्कर्ष भी ऐसा साधन है जिसकी कोई भी विवादी उपेक्षा नहीं कर सकता।

तथापि, फिल्मर के बारे में यह कहना सही होगा कि यदि वह जिसे हुए वो ही न पीसता होता तो उसके विरोधी लाभ न उठा पाते। वे इस सिद्धान्त के बावजूद कि राजनीतिक शक्ति जनता में निहित है और सरकारों का निर्माण जनता की सहमति से ही होता है। फिल्मर ने यह बड़ी आसानी से सिद्ध कर दिया कि यदि इन वक्तों को सम्मिलित

ठीक माना जाए तो यह विस्तृत बेहूदा है। जनता कौन है? यदि सम्पूर्ण जनता जन-संख्या है तो उसने कब समझोता किया और यह किसी चीज के सम्बन्ध में अपनी सहमति कैसे दे सकती है और यदि हम साहित्यिक रूप से यह मान लें कि उसने सहमति दी है तो फिर गुटों की कोई सीमा कैसे रह सकती है? फिल्ड ने इन युक्तियों के प्रतिपादन में हॉब्स से बहुत कुछ ग्रहण किया था। हॉब्स को यह बड़े आदर की दृष्टि से देखता था। उसका कहना था कि जनता "बुद्धिहीन मौड" है। यह जनसंख्या की इतनी बड़ी इकाइया है। प्रतिनिधित्व, निर्वाचन और बहुमत का शासन जैसी सनत्पनाओं का केवल वैधानिक महत्त्व है। समुदाय का निर्माण करने के लिए एव प्रभु होना चाहिए। यदि फिल्ड आदम की राजकीय शक्ति के जारे में मूर्खतापूर्ण तर्क देकर अपने को बदनाम न कर लेता, तो यह एक अप्रतिहत आलोचक सिद्ध होता। इंग्लैंड के साविधानिक इतिहास पर उसका सिडनी और लॉक की भांति ही अधिकार था।^१ वह उन अधिकांश व्यक्तियों की भांति था जो अपने आलोचकों द्वारा जाने जाते हैं। उसे जितना मूर्ख बताया गया है, वह वास्तव में उतना मूर्ख नहीं था।

सिडनी का डिम्बोसैज को प्रकाशित करने का विचार नहीं था। यद्यपि बाद में इस पुस्तक का बड़ा आदर हुआ, उदाहरण के लिए जेफरसन (Jefferson) इसका बड़ा आदर करता था, लेकिन वास्तव में यह कोई कारणर ग्रन्थ नहीं था। उसने फिल्ड का अनुसरण किया है और उसकी प्रत्येक आपत्ति को एक मापण का रूप दिया है। इस पद्धति में परिणामस्वरूप पुस्तक की सारी सुसम्बद्धता गूट हो गई है। यदि पुस्तक का आकार जितना है, उससे दसवां रहता, तो यह अवश्य ही एक प्रभावशाली पुस्तक सिद्ध होती। इस पुस्तक में कोई मौलिक विचार नहीं है। सिडनी ने फिल्ड के विरोध में केवल सामान्य तर्क ही दुहराए हैं। सब राष्ट्रो को अपना शासन आप करने का स्वामाधिक अधिकार है, वे जैसा ठीक समझें अपने शासकों को चुन सकते हैं, शासन अपनी शक्ति जनता से प्राप्त करता है, उसका अस्तित्व उसकी सुरक्षा और भलाई के लिए होता है तथा वह इन साध्यों के लिए उत्तरदायी ठहराया जा सकता है। सिडनी का विचार था कि "इंग्लैंड में ससद् और जनता को राजाओं के बनाने की शक्ति है"। लेकिन, उसका यह भी विश्वास था कि ससद् की शक्ति प्रत्यायुक्त होती है तथा वह वापस भी ली जा सकती है। तथापि, सिडनी ने यह नहीं बताया है कि इस शक्ति को किस प्रकार वापस लिया जा सकता है।

बिशप बर्नेट के अनुसार सिडनी गणतन्त्रात्मक सिद्धान्तों के खलाफ था। सम्भवतः, गणराज्य के दिनों में उसका यही दृष्टिकोण रहा हो। लेकिन, डिम्बोसैज में ऐसी कोई चीज नहीं है जो साविधानिक राजतन्त्र के विरुद्ध पड़ती हो। उसका यह विश्वास था कि निर्वाचित प्रतिनिधि शासक के कृपापात्रों की अपेक्षा कम भ्रष्ट होते हैं। उसके कई

१ उसके *Freeholders Grand Inquest touching our Sovereign Lord the King and his Parliament* नामक ग्रन्थ को देखिए।

विचार मिल्टन से मिलते-जुलते थे। मिल्टन की भांति वह भी कुलीनतन्त्रात्मक गणराज्य का प्रशंसक था और उसका विचार था कि निर्वाचन शासन करने के लिये सर्वश्रेष्ठ व्यक्तियों को चुनने का साधन है। मिल्टन की भांति गणराज्य के प्रति उसके मन में भी आस्था थी और वह उसे एक ऐसी सिद्धि मानता था जिसके फलस्वरूप कुछ समय के लिए इंग्लैण्ड में यूनान और रोम की सी स्वतन्त्रता स्थापित हो गयी थी। सम्भवतः, १६८० में स्टुअर्ट राजतन्त्र की पुनः स्थापना के २० वर्ष पश्चात् सिडनी क्रॉमवेल के छद्म अधिनायकत्व को मिल्टन की अपेक्षा अधिक आदर्श रूप में समझ सकता था। गणतन्त्रवादी होने के नाते उसका यह विचार था कि "महामहिम सम्राट् की पुनः प्रतिष्ठा के पश्चात् राजतन्त्र फ्रांस से व्यवस्थित रिबनखोरी और पड़्यत्रवारिता ले आया है।" उसने लिखा है कि मनुष्यों को इस बात की परीक्षा करनी चाहिए कि

"क्या व्यभिचारियों, बेवशाओं, चोरो, भूखों, कामचोरो और इस प्रकार के अन्य दुष्टों के पास, जो स्वभावतः भाड़े के टट्टू हाते हैं, ब्लाइटहाल, बर्साय, बेटिकन और एस्कुरियल में बेनिस, एम्स्टर्डम और स्विट्जरलैण्ड की अपेक्षा अधिक शक्ति प्राप्त नहीं है? क्या हाइड, एलिंगटन, डेन्वी, उनकी क्लोबलैण्ड और पोर्टस्माउथ, सडरलैण्ड, जेविन्स अथवा चिफिन्च की ज्ञान शीघ्रता उस अवस्था में जब कि ससद् और जनता मताधिकार के द्वारा उनके ऐश्वर्य को समाप्त कर देती, इतनी अधिक हो सकती थी?"

सत्रहवीं शताब्दी में इंग्लैण्ड के गणतन्त्रवाद का क्या महत्त्व था, इसे सक्षिप्त रूप में बताना आसान नहीं है। इसमें सिद्धान्तवादिता का बहुत आग्रह था। इसमें राजतन्त्र को समाप्त करना वास्तविक प्रश्न नहीं था। राजतन्त्र को कुछ समय के लिए केवल परिस्थितियों का ही समाप्त किया गया था। लेकिन, गणतन्त्र का क्रॉमवेल की अधिनायकता के साथ सम्बन्ध रहा था, इसलिए वह शीघ्र ही बदनाम भी हो गया। मिल्टन और सिडनी की रचनाओं में उसके आदर्श रूप का ही चित्रण हुआ था। लेकिन, उनकी रचनाओं में लेबलर्स के दर्शन की भी शक्तिमत्ता नहीं थी। सत्रहवीं शताब्दी में गणतन्त्रवाद मुख्यतः एक कुलीनतन्त्रात्मक सिद्धान्त था। उसमें, जैसा कि लेबलर्स के राजनीतिक कार्यक्रम में सुझाव दिया गया था, मानव के अधिकारों की सामान्य उन्धोपणा नहीं की गयी थी। मिल्टन और सिडनी के लिए जनता एक समुदाय थी जिसका नेतृत्व प्रबुद्ध लोग ही कर सकते थे। जनता का अनिश्चाय ऐसे समान व्यक्तियों का जिनके पास अपने अन्तरंग अधिकार हों, समुदाय नहीं था। भाति के फलस्वरूप शक्ति कुलीनों के हाथ में आ गई थी। यह व्यवस्था लोकतन्त्रात्मक होने की अपेक्षा कुलीनतन्त्रात्मक ही अधिक थी। इस व्यवस्था का गणतन्त्रवाद से कोई सम्बन्ध न था। जब राजतन्त्र ससद् पर निर्भर हो गया, तो कुलीनों की राजा के साथ मुलह हो गई। इसलिए, सत्रहवीं शताब्दी में गणतन्त्रवाद कोई मुख्य प्रश्न नहीं रहा। हैरिंगटन का आर्थिक

विरलेषण सिद्धान्तवादी नहीं था, लेकिन उसका उसके गणतन्त्रवाद से कोई व्यक्तिगत सम्बन्ध नहीं था। यदि वह गणराज्य में दिना म न लिखता, तो वह अपने देशन की भासानी से साविधानिक राजतन्त्र के अनुरूप ढाल सकता था।

Selected Bibliography

Milton and the Puritan Dilemma 1641-1660 By Arthur Barker Toronto, 1942

"Harrington and his Influence upon American Political Institutions and Political Thought" By T. Dwight In *Political Science Quarterly*, Vol II (1887), p. 1

The Life and Times of the Hon. Algernon Sydney By A. D. Ewald, 2 Vols London 1873

The Classical Republicans By Zera S. Frank Northwestern University Studies in the Humanities Evanston 1945

Political Thought in England from Bacon to Halifax By G. P. Gooch Second edition Cambridge 1927 London 1914, Ch. V

English Democratic Ideas in the Seventeenth Century, By G. P. Gooch Second edition Cambridge, 1927

Milton and Wordsworth Poets and Prophets By Sir Herbert Grierson Cambridge, 1937

The Rise of Puritanism By William Haller New York, 1938

The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries Ed. F. J. C. Hearnshaw London 1920 Ch. VIII

The Social and Political Ideas of some English Thinkers of the Augustan Age, A.D. 1650-1750 Ed. F. J. C. Hearnshaw London 1928 Ch. II

"A Historical Sketch of Liberty and Equality as Ideals of English Political Philosophy" By E. W. Maitland In *Collected*

Papers (Cambridge, 1911), Vol. I, p. I.

Milton's Contemporary Reputation, By W. R. Parker.
Columbus, 1940.

Milton in the Puritan Revolution. By Don. M. Wolfe.
New York, 1941

हेलीफेक्स और लॉक

(Halifax and Locke)

सत्रहवीं शताब्दी में इंग्लैण्ड की राजनीति के नाटक का अन्तिम अंक १६८८ की रक्तहीन क्रांति थी। यह क्रांति अचानक ही हुई थी। जेम्स द्वितीय ने इंग्लैण्ड में कैथोलिक धर्म का प्रचार करने की कोशिश की। इससे इंग्लैण्ड के प्रोटेस्टेंट रुष्ट हो गए। इंग्लैण्ड की अधिकांश जनता प्रोटेस्टेंट थी और जेम्स द्वितीय के साथ अपने अल्प-कालीन अनुभव के बाद उसे यह निश्चय करते देर न लगी कि इंग्लैण्ड में प्रोटेस्टेंट धर्म की उच्चता आवश्यक है। 'गौरवपूर्ण क्रांति' बड़ी सुगमता से और तीव्रता से संपाप्त हो गयी थी। इस क्रांति के निष्पादन में जेम्स की मूर्खता का काफी हाथ रहा था। इस क्रांति ने प्रोटेस्टेंट धर्म के प्रश्न को तो गुलझाया ही, और भी बहुत सी बातों का निर्णय कर दिया। हमने गणतन्त्रवाद के मूल को हमारा के लिए दूर भगा दिया। अब किसी भी महत्त्वपूर्ण व्यक्ति ने गणराज्य के अनुभव को दुबारा दुहराने की चर्चा नहीं की। इंग्लैण्ड को ससद् द्वारा नियंत्रित राजतन्त्र होना था और बहुत कुछ उस पद्धति पर जैसी कि गृहयुद्ध के परिणामों ने निश्चय कर दी थी। विलियम और मैरी के उत्तराधिकार का प्रश्न निरट हो जाने के पश्चात् इस बात में कोई सन्देह नहीं रहा कि यदि राजमुकुट को अपने जीवन की रक्षा करनी थी, तो उसे ससद् के इशारे पर चलना था। इस प्रकार, इंग्लैण्ड के शासन का कुछ ऐसा रूप तय हो गया जो आगे के सौ वर्षों तक बचावत् चलता रहा। १६५० में प्रतिनिधित्व विषयक सुधार आवश्यक पड़ने लगे थे, लेकिन नया शासन इन सुधारों के बिना भी अपना काम चलाने में सफल हुआ। वास्तव में यह वर्ग-शासन का विवृत रूप था। अठारहवीं शताब्दी में इस शासन में वर्ग-शासन की कुछ निकृष्टतम बुराइयाँ पैदा हो गईं। फिर भी, यह प्रतिनिधित्व शासन था और यूरोप के किसी भी शासन की तुलना में इसे उदारतावादी कहा जा सकता है। इस व्यवस्था के सिद्धान्तों का निष्पन्न अपनी पीढ़ी के दो सबसे प्रबुद्ध अंग्रेजों, राजनेता जॉर्ज सेवार्डल, फर्स्ट मार्क्विज ऑफ हेलीफेक्स और दार्शनिक जॉन लॉक ने किया।

यद्यपि कैथोलिक राजवंश की धमकी ने क्रांति को पैदा किया था, लेकिन व्यवस्था ने धर्म और राजनीति के सम्बन्धों के एक अध्याय को पूरा कर दिया। प्रोटेस्टेंट

रिफॉर्मेशन के समय से धर्म और राजनीति अनिष्ट रहे थे। अब वे एक-दूसरे से अलग-अलग हो गये। चर्चों के बीच स्थायी शांति का एकमात्र व्यावहारिक आधार सहिष्णुता अधिनियम (Toleration Act) था। यद्यपि परोक्षा अधिनियम (Test Act) इंग्लैंड के विधानको एक विचित्रता के रूप में कायम रहा, फिर भी कैंथो लिचो और जिसेंटरो के साथ जो अन्याय किया जाता था, वह धार्मिक उत्पीड़न से बहुत निष्ठ था। हैलीफैक्स और लॉक के राजनीतिक चिन्तन में धार्मिक प्रश्नों को बहुत कम महत्व दिया गया है। लॉक ने अपनी जवानी में यह आशा की थी कि इंग्लैंड का चर्च सार्वभौमिकता की नीति अपनावेगा। जब उसकी यह आशा फलीभूत नहीं हुई, तो उसने सार्वभौम सहिष्णुता और चर्च तथा राज्य के व्यावहारिक व्यवहारण का सिद्धान्त अपनाया। इंग्लैंड में शांति के द्वारा यह आदर्श काफी हद तक प्राप्त कर लिया गया। धीरे-धीरे धर्म और राजनीति की प्राचीन समस्या का यही समाधान सर्वत्र स्वीकृत हो गया। लॉक और हैलीफैक्स दोनों का दृष्टिकोण इतना अधिक धर्मनिरपेक्ष था, कि पचास वर्ष पूर्व इसकी कल्पना नहीं की जा सकती थी। इन विचारकों की हॉप्स के साथ भी तुलना हृदयग्राही है। यद्यपि हॉप्स भी पुरो तरह से धर्मनिरपेक्ष व्यक्ति था, फिर भी उसने 'लेवियथान' का भाषा हिस्सा राज्य और चर्च की समस्या पर विचार करने में लगा दिया है। लॉक का व्यक्तिगत जीवन आदर्श प्युरिटन का जीवन था। उसने धर्म और राजनीति के प्रश्न पर केवल वही तक विचार किया, जहां तक यह प्रश्न उसकी सहिष्णुता विषयक व्यक्ति से सम्बन्ध रखता था। इस दृष्टि से हैलीफैक्स और लॉक दोनों सत्रहवीं शताब्दी के नहीं, प्रत्युत अठारहवीं शताब्दी के व्यक्ति थे। धार्मिक विवाद का सामना करने के लिए उनका सब से शक्तिशाली हथियार था उदासीनता। लॉक व्यक्तिगत जीवन में बड़ा धर्मप्राण और नीतिवान् व्यक्ति होते हुए भी विवेकयुक्त तथा रुढ़िबिरोधी था।

हैलीफैक्स और लॉक की राजनीतिक विचारधाराओं में भी यही विशेषताएँ दृष्टिगत होती हैं। दोनों में व्यावहारिक बुद्धि का तर्क की अपेक्षा कहीं अधिक महत्व है। दोनों ही सजग थे, इस बात के लिए तैयार थे कि जहां परिस्थितियाँ अनुमति दें, वहां रुढ़िबादी रहा जायें। दोनों ही बड़े व्यवहारपटु और समन्वयशील थे। वे बीती हुई बात के बारे में ज्यादा तर्क-वितर्क करना पसन्द नहीं करते थे। उन्हें उस बात को स्वीकार करना और उसका अधिकतम उपयोग करना ज्यादा प्रिय था। सत्रहवीं शताब्दी में हैलीफैक्स ने इस मानसिक दृष्टिकोण के प्रचार में सब से बड़ कर योग दिया। उसे लम्बी-चौड़ी बातों से चिड़ थी और निष्ठ-हास प्रिय था। अपनी व्यंग्योक्तिों और सजगतापूर्ण चिन्तन के प्रति उदासीनता के कारण वह किसी भावात्मक सिद्धान्त का निर्माण नहीं कर सका। लेकिन, वह बड़ा प्रबुद्ध व्यक्ति था और उसकी अन्तर्दृष्टि बड़ी पैनी थी। वह एक अनुभववादी और सन्देहशील व्यक्ति था। लॉक जैसे दार्शनिक के लिए सामान्यीकरण (generalization) के प्रति यह अविश्वास समझ नहीं था। लॉक भी अनुभववादी था। लेकिन, उनकी दार्शनिक तर्कबुद्धिवाद में आस्था थी।

माय हो उसका न्याय और अन्याय के स्वयं स्पष्ट सिद्धान्तों में भी विश्वास था। दुर्भाग्यवश, विरोधी दार्शनिक दृष्टिकोणों में केवल व्यवहार-बुद्धि के आधार पर ही समन्वय स्थापित नहीं किया जा सकता। इसके परिणामस्वरूप हमें छोर के दर्शन में अनेक समझौता के दर्शन होने हैं और उसके प्रथम सिद्धान्त अस्पष्ट रह जाते हैं। यह सही है कि उसके समझौता ने प्रायः आधी सताब्दी तक हर दिनों का मनुष्य किया और उसने अपनी व्यवहार-बुद्धि के आधार पर अनेकों व्यवस्था के मूल नैतिक आदर्श अपनाई व्यक्तिगत अविश्वसनीय आदर्शों को अच्छी तरह से समझ लिया था। फिर भी उसने समझौता ने आदर्शों की तथा अंतरात्मा के अंतर्गत में इन आदर्शों की सिद्धि की अनेक बुद्धियों को बाकी छोड़ दिया था। परिणामतः बाद के राजनीतिक दर्शन का लॉक के साथ बड़ा जटिल सा सम्बन्ध रहा था।

हैलीफेक्स

(Halifax)

'हैलीफेक्स' के जिज्ञासु और पाकशील मन को जिस ध्यान ने सब से अधिक प्रभावित किया था, वह यह था कि कुछ सामान्य सिद्धान्त ही ऐसे होते हैं जो शासन में सम्बन्ध में लागू हो सकते हैं। शासन सामान्यतः एक स्पूल यन्त्र है जिसमें धारणापक तत्वों तथा समझौता को प्रधानता होती है। उसमें शायद ही कोई ध्यान ऐसी छाती है जो छल-प्रवचनपूर्ण न हो। सिद्धान्तों की उच्च घोषणा व्यक्तिगत व्यक्त दलगत स्वर्यों पर परदा डालने का बहाना होती है। "मूलमूल सिद्धान्तों" के बारे में हैलीफेक्स ने लिखा है कि वह -

"एक ऐसी कील है जिसे हर कोई उस चीज को ठोकने के काम में लाएगा जो उसके लिए हितकर है। इसका कारण यह है कि हर आदमी उस सिद्धान्त को

1. हैलीफेक्स की रचनाओं का सम्पादन वाल्टर रैले ने किया है। (आक्सफोर्ड, १९१२)। एच० सी० फॉक्सक्रॉफ्ट ने भी उसकी रचनाओं को प्रकाशित किया है। देखिए *Life and Letters of Sir George Savile, Bart., First Marquis of Halifax* 2 Vol (संस्करण १८९८) उसने सबसे महत्वपूर्ण निबन्ध निम्नलिखित हैं "The Character of a Trimmer" जो १६८५ में लिखा गया था और सब से पहले १६८८ में छपा था, "A Rough Draught of a New Model at Sea" यह १६९४ में छपा था लेकिन इसका आधार काफी पहले लिखा गया एक निबन्ध था और "The Anatomy of an Equivalent" (१६८८)। ये सब सामयिक निबन्ध थे।

अचल मानेगा जिससे उसका प्रयोजन उस समय सब से अधिक सिद्ध होता हो" ¹

"मूल मूल सिद्धान्त एव" ऐसा शब्द है जिसका जनसाधारण उसी प्रकार प्रयोग करते हैं जैसे कि पादरी पवित्र शब्द का। इसके द्वारा वे जिस चीज को चाहते हैं, पुस्ता रखते हैं जिससे कि और कोई उसे न छू सके। ²

इससे ज्यादा निश्चित बात और कोई नहीं है कि प्रत्येक मानवी सस्या में और उसके साथ ही शासन के तयाकथित मूलमूल सिद्धान्तों में परिवर्तन होता है। राजाओं का देवी अधिकार, सम्पत्ति अथवा व्यक्तिगतों के अमित अधिकार तथा वे विधियाँ जिन्हें रद्द या संशोधित न किया जा सके—ये सब मविष्य की वापने की चेष्टाएँ हैं। वे न तो सफल हो सकती हैं और न उन्हें होना चाहिए। हैलीफेक्स का कहना है कि विधियों और संविधानों की रचना एक बार नहीं, बल्कि सैकड़ों बार होती है। उनका अपने आप में कोई अर्थ नहीं होता। अन्त में उनका अर्थ बहो निकलता है जो उनके व्याख्याता अथवा प्रशासक अथवा निष्पादक तय कर देते हैं। कोक का हवाला देते हुए उसने लिखा है कि सामान्य विधि "बादलों में घूमती है"। हा, उस समय की बात दूसरी है जब न्यायालय अथवा अधिशासक उसका प्रयोग करते हैं। अन्तिम विश्लेषण में विधि और शासन उन लोगों की बुद्धिमत्ता तथा सद्भावना पर निर्भर है जो उनका संचालन करते हैं। अमूर्त भावों का कुछ महत्त्व होता है, लेकिन मूर्त स्वरूपों और शक्तियों का वहीं अधिक मूल्य होता है। हैलीफेक्स का विचार था कि शासन मुख्य रूप से एक शासक वर्ग का कार्य है, लेकिन यह वर्ग बुद्धिमान् तथा सार्वजनिक भावना से परिपूर्ण होना चाहिए। इस वर्ग के मुख्य गुण यह हैं कि वह शक्ति और स्वतन्त्रता में समझौता स्थापित कर सके, सफ्ट बाल का सामना करने के लिए अपना विस्तार कर सके, अपने को बदलती हुई परिस्थितियों के अनुरूप ढाल सके, उसमें इतनी शक्ति हो कि वह शान्ति स्थापित कर सके लेकिन इतनी उदारता भी हो कि दमन से बचा रहे।

शासन के कार्यकर्ताओं पर इतना जोर देने के बावजूद हैलीफेक्स यह समझता था कि शासन अपनी मनमानी नहीं कर सकता। शासन के पीछे राष्ट्र है। राष्ट्र शासन का निर्माण करता है, शासन राष्ट्र का निर्माण नहीं करता। जो जनता अपने राजा से हाथ धो बैठती है, वह फिर भी जनता बनी रहती है, लेकिन जो राजा अपनी जनता से हाथ धो बैठता है, वह राजा नहीं रहता। प्रत्येक राष्ट्र में एक ऐसी सर्वोच्च शक्ति होनी है जो जितनी बार लोकहित के विचार से आवश्यक होता है, संविधान को बदल देती है। हैलीफेक्स राष्ट्रीय जीवन अथवा आत्मरक्षा के ऐसे सिद्धान्त को परिभाषा अथवा व्याख्या करने में असमर्थ है। हा, यही वस्तु राजनीति के लिए कुछ हद तक मूलमूल हो सकती है।

1 Foxcroft, Vol II, p 492

2 Ibid. p 497

“राज्य का एक प्राकृतिक विवेक होता है। उसकी व्याख्या नहीं की जा सकती। यह मानव जाति के सामान्य हित पर आधारित होता है। यह हित अमर होता है और समस्त परिवर्तनों तथा अतियों के बावजूद राष्ट्र को रखा कर सकता है जब कि विधि के अक्षर समस्त उसका भाव बर सकते हैं।”

राष्ट्र की आत्म विकास की यह अन्तर्निहित शक्ति न तो नष्ट की जा सकती है और न इसे नष्ट करना चाहिए। शासन की वास्तविक शक्ति उसकी आन्तरिक प्रेरणा पर निर्भर है। इसके बिना न तो संविधान ही दोष काल तक चल सकते हैं और न बल का ही कोई उपयोग हो सकता है। प्रतिनिधिक सत्ता राष्ट्र की महत्वाकांक्षाओं को मुखर करने की सबसे अधिक व्यावहारिक पद्धति है। लेकिन, हैलीफैक्स इसे केवल एक पद्धति ही मानता था। व्यावहारिक प्रयोजनों के लिए नेतृत्व की एक ऐसी शक्ति भी होनी चाहिए जिसकी व्याख्या न की जा सकती हो लेकिन जो महान् अवसरों पर परा-शक्ति के रूप में प्रकट हो तथा “राष्ट्र को विनाश से बचा सके”।

हैलीफैक्स ने इसी कार्यसाधकता और राष्ट्रीय इतिहास के आधार पर इंग्लैण्ड के संकट का मूल्यांकन किया था। उसने अपने ग्रन्थ *New Model At Sea* में तीन सम्भावनाओं की कल्पना की है। एक सम्भावना निरंकुश राजतन्त्र की है। फ्रांस इसका उदाहरण था। राजतन्त्र में एकता रहती है और कार्य शीघ्रता से निष्पादित होता है। लेकिन, इससे “स्वतन्त्रता की वह योग्य अवस्था” समाप्त हो जाती है जिसमें मनुष्यों को रहना चाहिए। कुछ भी हो, इंग्लैण्ड में निरंकुश राजतन्त्र की स्थापना असम्भव है। इसका कारण कुछ तो इंग्लैण्ड की परम्परा है और कुछ उसकी वाणिज्य पद्धति है जो स्वतन्त्रता की सृष्टि है। इंग्लैण्ड की महानता उसकी वाणिज्य-पद्धति पर ही निर्भर है। दूसरी सम्भावना जो सैद्धान्तिक रूप से राजतन्त्र से बेहतर हो सकती है, गणराज्य की है। लेकिन, इसके ऊपर अकाट्य आशेष यह है कि अंग्रेज इसे पसन्द नहीं करते। यह सही है कि राजतन्त्र “घटो और घटियालो” की बीज है लेकिन यह एक तथ्य है कि इंग्लैण्ड ने गणराज्य का एक परीक्षण किया था लेकिन उसको परिणति सैनिक अधिनायकवाद में हुई। अब केवल एक ही सम्भावना रहती है और वह ‘मिश्रित राजतन्त्र’ की सम्भावना है। मिश्रित राजतन्त्र सांविधानिक शासन होता है जो राजा तथा संसद् के बीच विभाजित रहता है। हैलीफैक्स इस चुनाव से सन्तुष्ट था क्योंकि उसके विचार से इस प्रकार का शासन शक्ति और स्वतन्त्रता के बीच सर्वश्रेष्ठ सन्तुलन स्थापित करता है। वह निरंकुश राजतन्त्र और गणराज्य के बीच का मार्ग है।

“हम एक से अत्यधिक हानि पहुँचाने की शक्ति ले लेते हैं लेकिन उसके पास इतनी शक्ति छोड़ देते हैं कि वह हमारे ऊपर शासन कर सके और हमारी रक्षा कर सके। हम दूसरे से अव्यवस्था, समता, शत्रुता और उच्छृंखलता ले लेते हैं लेकिन

इस प्रकार की स्वतन्त्रता को बनाए रखते हैं जिसका मनुष्य की निष्ठा के साथ निर्मा हो सके।¹

संसदे वक्ष्यप्रद हो सकती हैं, लेकिन वे बुद्धिमान् प्रशासन को महान् शक्ति प्रदान करती हैं।

लेकिन, हैलोफेक्स दो दृष्टियों से नए शासन की व्यवस्था को नहीं समझ सका। वह यह नहीं समझ सका कि मंत्री संसद् के ऊपर निर्भर और उसके प्रति उत्तरदायी रहने चाहिए। वे सम्भाट की व्यक्तिगत रुचि-अरुचि के अनुसार निर्वाचित नहीं होंगे। सम्भवतः, इस बात को उस समय तक कोई नहीं समझ सकता था जब तक कि संसद् के इतिहास ने इसे स्पष्ट नहीं कर दिया। हैलोफेक्स इस तरह का साक्ष्य उपलब्ध होने के पूर्व ही बालबलित हो गया था। इनीलिए, वह यह भी नहीं समझ सका कि राजनीतिक दल संसदीय शासन के अनिवार्य अंग हो गए हैं। वह दलों का विरोधी था। इसका कारण उसका अपना अनुभव था। राजतन्त्र की पुनः स्थापना के पश्चात् के केवल स्थापित हुए थे, उन्होंने अपना काम ठीक से नहीं किया था। ब्रातिकाल के दुष्प्रवृत्ति गुटों ने भी स्थिति को बिगाड़ दिया था। हैलोफेक्स की तुल्यमिजाजी भी उसके दल विषयक दृष्टिकोण के लिए उत्तरदायी थी। उसके लिए ऐसी किसी चीज के साथ सहयोग करना मुश्किल था जिस पर वह अपना नियंत्रण न रख पाता। उनका विश्वास था कि दल सौंप राष्ट्र के विरुद्ध पक्षपात होता है। दल के अनुशासन का अहित-स्वातन्त्र्य के साथ मेल नहीं बैठ सकता। राजनीतिक दलों का यह निम्न मूल्यांकन १७७० में बर्क के प्रिंजेट डिस्क टेस पुस्तक के प्रकाशित होने तक कायम रहा।

हैलोफेक्स की राजनीतिक अन्तर्दृष्टि अपने युग के अन्य किसी भी राजमनत्र की अपेक्षा कहीं अधिक पैनी थी। सम्भवतः, अधिकांश इतिहासकार मैकाले के इस कथन से सहमत होंगे कि “सार्वजनिक भावनाओं में बार-बार उग्र क्रांति करने के बाद अपने युग के महान् प्रश्नों के सम्बन्ध में उसने वही दृष्टिकोण अपनाया जिसे अन्तिम रूप से इतिहास ने स्वीकार किया।” उसका कोई राजनीतिक सिद्धान्त नहीं था। उसने यह कहा भी है कि कोई राजनीतिक सिद्धान्त सम्भव नहीं है। उसके लिए यह सम्भव भी नहीं था कि वह निरपेक्ष अधिकारी अथवा दायिन्वो के सुन्दर में किसी सिद्धान्त का निरूपण करता। सत्रहवीं शताब्दी की विशेषता यह थी कि उसने अतिपे: की प्रधानता थी और मध्यम मार्ग के लिए अवकाश नहीं था। हैलोफेक्स अतिपे: से बचकर मध्यम मार्ग का वायल था। हैलोफेक्स की समझौते की इस प्रवृत्ति में, हर नीति को कार्य-साधकता की नमीटी पर परखने की इन चेष्टा में, अठारहवीं शताब्दी का रहस्य छिपा हुआ था। उसने ‘मूल सिद्धान्तों’ पर आक्षेप किया और लॉक

ने अतर्क विचारों पर। यही वह पुष्टभूमि बनी जिसके आधार पर आगे चल कर ह्यूम ने प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त की अनुमतिपरक आलोचना की। हैलोफेक्स ने इस बात पर बार बार जोर दिया कि राजनीतिक सामंजस्य की प्रक्रिया में कार्य साधकता का तत्त्व हमेशा मौजूद रहता है। यह उस नैतिक और राजनीतिक उपयोगितावाद की जो सम्पूर्ण अठारहवीं सताब्दी में इंग्लैण्ड का एकमात्र संप्राण सामाजिक दर्शन था और जो बैयस तथा मिलटन के दार्शनिक उग्रतावाद में अपनी पराकाष्ठा को पहुँचा, पीठिका बनी। यदि लोग हैलोफेक्स को दार्शनिक कहते, तो शायद वह खुश न होता। लेकिन, उसने एक ऐसी मनोकृति का परिचय दिया जो दर्शन का अमित्र अंग बन गई।

लॉक व्यक्ति और समुदाय

(Locke The Individual and the Community)

जॉन लॉक के राजनीतिक दर्शन पर सामयिकता की छाप है। उसका राजनीतिक दर्शन १६९० में प्रकाशित दो निबन्धों में निहित था। ये निबन्ध कानि का अधिकार प्रतिपादित करने के विचार से लिखे गये थे।^१ इनमें से पहले निबन्ध में क्लिमेर का खंडन किया गया था और उसका कोई स्थायी महत्त्व नहीं था। दूसरा निबन्ध केवल सामयिक रचना नहीं थी। उसका मूल भूतबाल में, गृह युद्ध के पूर्व तक पहुँचा हुआ था। महत्त्व की दृष्टि से वह हुकर की *Ecclesiastical Polity* पुस्तक से साम्य रखता था। रिफॉर्मेशन की समाप्ति पर और ससट तथा राजा के विद्रोह के शुरू होने से पहले इंग्लैण्ड में राजनीतिक दर्शन की जो अवस्था थी, हुकर की पुस्तक में उसका निरूपण कर दिया गया था। हुकर के माध्यम से लॉक मध्ययुगीन राजनीतिक दर्शन की सुदीर्घ परम्परा से, सेंट थॉमस से जा मिला था। इस परम्परा के मुख्य तत्त्व ये— शासन पर नैतिक प्रतिबन्ध लगने चाहिए, शासक को अपने शासित समुदायों के प्रति उत्तरदायी रहना चाहिए, शासन को विधि की अधीनता में रहना चाहिए। लॉक किसी तरह से पुराना नहीं था। उसने न तो बहुत अध्ययन ही किया था और न वह तर्क

I *Two Treatises of Government*। उसका *Letter Concerning Toleration* १६८९ में प्रकाशित हुआ था। *Second Letter* १६९० में और *Third Letter* १६९२ में प्रकाशित हुआ था। लेकिन, लॉक ने सहिष्णुता के सम्बन्ध में १६६७ में लिखा था। देखिए एच० आर० फॉक्स बॉर्ने द्वारा लिखित *Life of John Locke*, Vol I, p. 174.

का ही पड़ित था। वह तो व्यवहार-बुद्धि का धनी था। अपनी इस व्यवहार-बुद्धि के आधार पर उसने दर्शन, राजनीति, आचारा और चिन्ता के क्षेत्र में कुछ ऐसे विद्वानों का समावेश किया था जिन्हें मूलबाल के अनुभव ने उसकी पीढ़ी के अधिक प्रबुद्ध मस्तिष्कों में उत्पन्न कर दिया था। उसने इन विद्वानों को सरल, गम्भीर और हृदय-ग्राही भाषा दी तथा उन्हें अठारहवीं शताब्दी में पहुँचा दिया। यहाँ उनके आचार पर इंग्लैण्ड के और महाद्वीप के बाद के राजनीतिक दर्शन का निर्माण हुआ। लॉक ने हुकर के माध्यम से जिस मध्ययुगीन परम्परा को प्राप्त किया था, वह १६८८ की आति के साविधानिक विचारों की एक अनिवार्य अंश थी। गृह-युद्ध के वर्षों ने इस परम्परा का नष्ट नहीं किया था, सिर्फ बदल दिया था। इसलिए, लॉक की समस्या यह नहीं थी कि वह हुकर के विचारों का ऐतिहासिक दृष्टि से पुनराख्यान करे। उसकी समस्या यह थी कि वह हुकर के विचारों के स्थायी तत्त्वों को ग्रहण करे और बीच की शताब्दी के घटनाक्रम का ध्यान में रखते हुए उसका पुनर्कथन कर दे।

बीच की शताब्दी में सबसे महत्त्वपूर्ण व्यक्ति थॉमस हॉब्स हुआ था। वही एक ऐसा व्यक्ति था जिसने एक सुमंगल राजनीतिक दर्शन का निर्माण किया था। हॉब्स ने निरंकुश राजतन्त्र का प्रतिपादन किया था। लॉक अपने साविधानिक शासन के सिद्धान्त का तभी प्रतिपादन कर सकता था, जबकि वह हॉब्स का खंडन कर देता। हॉब्स ने 'आफ मित्रिल गर्नमेन्ट' की दूसरी 'ट्रिट्राइज' में हुकर के आधार पर लॉक का खंडन ही किया है। यह अत्यन्त दुर्भाग्यपूर्ण है कि लॉक ने अपने उत्तरदायित्व को पूरी तरह से नहीं समझा। यदि वह अपने उत्तरदायित्व को पूरी तरह से समझ लेता, तो वह समाज और शासन के सिद्धान्तों में गहराई से प्रवेश करता। इससे उसके दर्शन का बहुत सा भ्रम दूर हो जाता। उसका सिद्धान्त ऊपर से देखने में तो सरल लगता है, लेकिन उसके अन्दर अनेक दोष हैं। तात्कालिक प्रभाव की दृष्टि से यह ज्यादा हितकारी था कि वह गरीब फिल्मर का खंडन करता। फिल्मर ने खाम बात यह भी कि वह मूर्ख था और वह निरना वास्तव में मूर्ख था, उसने ज्यादा मूर्ख मानूँ पड़ता था। लॉक फिल्मर की मूर्खता और उसके ठोस तर्कों में कोई भेद नहीं कर सका। फिल्मर ने अपने ठोस तर्कों अधिकतर हॉब्स से ग्रहण किए थे। लॉक के दर्शन के समस्त अंगों की सबसे बड़ी दुबलता यह है कि यह प्रथम सिद्धान्तों पर कभी नहीं पहुँचा। उसकी व्यवहार-बुद्धि ने उसे बहुत भी धायी दलीला से बचा लिया। लेकिन, अन्त में इसका अभिप्राय यह भी निवला कि उसने बहुत सी बातों को उपयुक्त विरूपण के बिना ही स्वयंनिष्ठ मान लिया था। उसके दर्शन में ऐसी अनेक प्रस्थापनाएँ थी जो विरूपण की दृष्टि से असंगत सिद्ध हुईं।

लॉक के राजनीतिक दर्शन को संक्षेप रूप में इस प्रकार बताया जा सकता है। हुकर के माध्यम से मध्ययुग की जो परम्परा लॉक के पास पहुँची थी और १६८८ की व्यवस्था में जिन साविधानिक विचारों को अपनाया गया था, उनके अनुसार शासन

विशेष रूप से राजा तथा राजा के साथ ही ससद् और अन्य प्रत्येक राजनीतिक अभि-
करण—जनता अथवा समुदाय के प्रति उत्तरदायी होता है। उसकी शक्ति कुछ तो
नैतिक विधि के द्वारा सीमित होती है और कुछ देश के इतिहास में निहित सांविधानिक
परम्पराओं और अभिममयों द्वारा। शासन के बिना काम नहीं चल सकता। इसलिए,
शासन का अधिकार आवश्यक है। लेकिन, यह अधिकार इस अर्थ में जनता से लिया
गया है कि वह राष्ट्र के कल्याण के लिए होता है। यह तर्क समुदाय को एक नैतिक
सत्ता अथवा सामाजिक व्यवस्था के रूप में ग्रहण करता है। इस युग में यह सिद्धान्त
मुश्किल भी नहीं था। इस युग में समाज लोकाचार के द्वारा नियंत्रित होता था। मध्य-
युगीन अरस्तुवाद का यह एक मान्य सिद्धान्त था। इस सिद्धान्त ने हुकर को भी प्रेरणा
दी थी। हॉम्स के विस्लेषण का मुख्य उद्देश्य यह प्रगट करना था कि सामाजिक समुदाय
विशुद्ध कल्पना है। उसका अस्तित्व केवल उसके सदस्यों के सहयोग पर ही निर्भर है।
यह सहयोग केवल इस कारण है कि उनके सदस्यों को कुछ लाभ होता है। यह समुदाय
का रूप उसी समय धारण करता है जबकि कोई व्यक्ति प्रभुशक्ति का प्रयोग कर
सकता हो। इस विस्लेषण के आधार पर ही हॉम्स ने अपना यह निष्कर्ष निकाला था कि
शासन का चाहे कैसा ही रूप क्यों न हो, उसमें अधीनता अपरिहार्य होती है। सविदा,
प्रतिनिधित्व और उत्तरदायित्व जैसे विचार उस समय तक बिल्कुल निरर्थक होते हैं
जब तक कि उनकी पीठ पर कोई प्रभुशक्ति न हो। इसलिए, वे राज्य के अन्तर्गत ही
वैध हैं, राज्य के लिए नहीं।

इन दोनों दृष्टिकोणों में आधारभूत अन्तर है। पहले दृष्टिकोण में कार्यों पर
जोर दिया गया है। इसमें व्यक्तियों तथा सत्ताओं दोनों के बारे में यह कल्पना
की गई है कि वे सामाजिक दृष्टि से उपयोगी कार्य करते हैं। शासन सब की
भलाई के विचार से उनका नियमन करता है। वे विधि की सीमाओं में रहते हुए
कार्य करते हैं और इन्हीं आधारों पर एक समूह समुदाय का रूप धारण करता है।
दूसरे दृष्टिकोण को व्यक्तिगत आत्मदृष्टि की शब्दावली में व्यक्त किया गया है।
इस दृष्टिकोण के अनुसार समाज स्वार्थी व्यक्तियों का एक संगठन है। यह व्यक्ति
अपने समान ही स्वार्थी अन्य व्यक्तियों से अपनी रक्षा करने के लिए विधि तथा शासन
का धाम्रप चाहते हैं। वे अपना ऐसा अधिक-से-अधिक भला चाहते हैं जो सार्व-
जनिक शांति से संगत हो। यदि लॉक इनमें से किसी एक दृष्टिकोण को पूरी
तरह से अपना लेता और दूसरे को अस्वीकार कर देता तो उसके दर्शन में
अधिक संगति रहती।

लॉक ने जिन परिस्थितियों में लिखा था, उनमें दोनों दृष्टिकोणों को अपनाने
की आवश्यकता थी। इसके लिए यह जरूरी था कि सिद्धान्तों की परीक्षा तथा संश्लेषण
में उन्मत्तम शक्ति का परिचय दिया जाए। यह कार्य लॉक को व्यक्तियों से परे था।
उसने शक्ति का संघर्ष हुकर द्वारा निर्दिष्ट पद्धति के अनुसार किया। इस पद्धति का

कुछ हद तक प्रयोग हेलीफेक्स ने भी किया था। इस पद्धति के अनुसार यह मान लिया जाता है कि अपेक्ष जनता एक विशिष्ट सामाजिक समुदाय का निर्माण करती है। यह सामाजिक समुदाय अपने राजनीतिक विकास के कारण शासन के क्षेत्र में निरन्तर हो कुछ-न कुछ परिवर्तन चाहता है। वह कुछ ऐसे नैतिक मानकों को भी निर्धारित करता है जिनका उसके शासकों को पालन करना चाहिए। लॉक ने अपने सानाजिक दर्शन में हॉब्स की बहुत सी स्थापनाओं को भी स्थान दिया, इसके भी कुछ अत्यन्त आदर्शक कारण थे। हॉब्स के अहवादी मनोविज्ञान को ग्रहण किया जाता था नहीं, लॉक के दिनों में व्यक्तिगत स्वाधियों पर आधारित समाज-दर्शन एक पूर्वनिश्चित निष्कर्ष था। प्राकृतिक विधि का सिद्धान्त इसी दिया की ओर उन्मुख था। इस प्रवृत्ति के प्रति लॉक का योगदान भी कम महत्वपूर्ण नहीं है। लॉक ने प्राकृतिक विधि की व्याख्या इस रूप में की कि वह प्रत्येक व्यक्ति में निहित कुछ अतरंग और अमर अधिकारों का दावा है। इन अधिकारों में व्यक्तिगत सम्पत्ति का अधिकार एक आदर्श अधिकार है। फलतः, धर्म-तार्थ की दृष्टि से उसका सिद्धान्त भी इतना ही अहवादी था जितना कि हॉब्स का। शासन और समाज दोनों का उद्देश्य व्यक्ति के अधिकारों की रक्षा करना है। इन अधिकारों की अलङ्घना दोनों की सत्ता के ऊपर एक सीमा है। इसलिए, लॉक के सिद्धान्त के एक भाग में तो व्यक्ति और उसके अधिकारों की प्रधानता है तथा दूसरे भाग में समाज की। इस बात की उपरान्त व्याख्या नहीं मिलती कि दोनों निरपेक्ष कैसे हो सकते हैं।

सम्पत्ति का प्राकृतिक अधिकार

(The Natural Right to Property)

लॉक ने हॉब्स द्वारा चित्रित प्राकृतिक अवस्था की विरोध रूप से आलोचना की है। हॉब्स के अनुसार प्राकृतिक अवस्था में एक मनुष्य दूसरे मनुष्य से लड़ता रहता था। इसके विपरीत लॉक का विचार था कि प्राकृतिक अवस्था "शान्ति, सद्भावना, धारस्परिक सहायता और रक्षा की अवस्था है"। इस अवस्था के समर्थन में यह कहा जाता है कि प्राकृतिक विधि मानवी अधिकारों और कर्तव्यों की पूरी तरह से व्यवस्था करती है। प्राकृतिक अवस्था का एकमात्र दोष यह है कि इसमें मजिस्ट्रेटों, लिखित विधि और नियत दण्डों की कोई व्यवस्था नहीं है जिससे कि अधिकार सम्बन्धी विषयों को मान्यता दी जा सके। जो चीज सही है या जो चीज गलत है, वह हमेशा ही ऐसी रहती है। नावात्मक या सकारात्मक विधि आचरण के विभिन्न प्रकारों में किसी नैतिक गुणवत्ता का समावेश नहीं करती। वह उन्हें कार्यस्थल में परिणत करने का साधन मात्र प्रस्तुत करती है। प्राकृतिक अवस्था में प्रत्येक मनुष्य अपने स्वत्व की जिस प्रकार भी हो सत्ता है, रक्षा करता है। इस अवस्था में उसे अधिकार होता है कि वह अपनी चीजों की

तो रखा करे और उतारा मतलब होता है कि यह हमारे की चीज या सम्मान करे। उतारा यह अधिकार और मतलब इनका ही पूर्ण होता है जैसा कि किसी सामान के अन्तर्गत। सामान ने लॉक से सानाजियां पूर्ण इसी आधार को ग्रहण किया था। लॉक विधि और आचारों के सम्बन्ध के बारे में केवल हुनर की और हुनर के माध्यम से मध्यकालीन परम्परा की ही आवृत्ति कर रहा था। यदि प्राकृतिक अवस्था की मर्यादा का अलग हटा दिया जाए, तो इसका केवल एक ही अभिप्राय होगा—नैतिक नियम मात्रात्मक विधि के नियमों की अपेक्षा अधिक व्यापक होते हैं और वे विधिमन्मत होते हैं चाहे सरकारें उनका पालन करें या न करें। नैतिकता की यह धारणा है कि प्राप्त होता है—यह प्रदत्त बना रहता है। यह देखी इच्छा पर आधारित हो सकती है, या यह सर्वव्यापी होती है अपने आप स्पष्ट हो सकती है या यह इस तथ्य पर आधारित हो सकती है कि सामान सामान की अपेक्षा मानव प्रकृति में अधिक गहरा मुता हुआ है और इसलिए वह ऐसे मानकों को निर्धारित करता है जिनकी सरकारें भी अपेक्षा नहीं कर सकती। लेकिन, लॉक ने हॉब्स के विरोध में यह स्थापना प्रस्तुत की कि नैतिक अधिकार और मतलब सहज सिद्ध होते हैं, नैतिकता विधि का निर्माण करती है, विधि नैतिकता का नहीं। जो चीजें स्वामित्व रूप से सही होती हैं, सरकारों को उन्हें बाधित करना पड़ता है। इस बारे में वे मानून बाद में ही बनाती हैं।

स्पष्ट है कि लॉक का सम्पूर्ण सिद्धान्त इस तथ्य पर आधारित था कि यह प्राकृतिक विधि की ठीक ठीक व्याख्या करता। लॉक की पारस्परिक सहायता की प्राक्-राजनीतिक अवस्था इसी प्राकृतिक विधि पर आधारित थी और इसी प्राकृतिक विधि से राजनीतिक सामान का जन्म हुआ था। लॉक के लिए कम-से-कम यह प्रमाणित करना आवश्यक था कि प्रशासन अथवा प्रयत्न के बिना भी वह किस प्रकार व्यवहार करे। लॉक ने इस सब का सावधानी से गहरी विवेचन नहीं किया है। उसने अरस्तू की देखा देखी पैतृ शक्ति को राजनीतिक शक्ति से पुष्प माना है। उसका यह प्रयत्न क्लिष्ट के विरोध में था। पुत्र परिवार के सम्बन्ध में विचार करते समय सम्पत्ति के सम्बन्ध में विचार करना परम्परागत-यथा, अतः लॉक ने प्राकृतिक विधि के सम्बन्ध में विचार करते समय व्यक्तिगत सम्पत्ति के उद्भव पर भी विचार किया है। हमारे लिए प्राकृतिक विधि की धर्मता के सामान्य प्रश्न पर विचार करने से पहले लॉक के व्यक्तिगत सम्पत्ति सम्बन्धी सिद्धान्त पर विचार करना ज्यादा अच्छा होगा क्योंकि लॉक के विचार से अन्य समस्त प्राकृतिक अधिकार व्यक्तिगत सम्पत्ति में अधिकार से हो सादृश्य रखते हैं।

लॉक का विचार था कि प्राकृतिक अवस्था में सम्पत्ति इस अर्थ में साक्षी थी कि प्रत्येक व्यक्ति प्रकृति से अपने जीवन-निर्वाह की सामग्री प्राप्त करता था। यहाँ भी वह गृहस्थ गृह के निवास को ला रहा था। मध्ययुग में यह विचार असामान्य नहीं था कि सामान स्वाभिव्यक्ति व्यक्तिगत स्वाभिव्यक्ति की अपेक्षा अधिक पूर्ण और इसलिए अधिक स्वाभिव्यक्ति होता है। व्यक्तिगत सम्पत्ति तो मनुष्य के पतन का, उसने पाप का चिह्न है।

रोम की विधि में इससे बिल्कुल भिन्न सिद्धान्त पाया जाता था। यह सिद्धान्त यह था कि व्यक्तिगत सम्पत्ति का जन्म उसी समय हुआ जबकि लोगों ने मनुष्यों पर अनधिकार पब्जा करना आरम्भ कर दिया। इसके पूर्व सब लग चीजों का मिल-जुल कर इस्तेमाल करते थे यद्यपि उस समय भी सामुदायिक स्वामित्व नहीं था। लॉक ने इन दोनों सिद्धान्तों से भिन्न सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। उसने कहा कि जिस चीज को मनुष्य ने अपने शारीरिक श्रम द्वारा प्राप्त किया है, उस पर उसका प्राकृतिक अधिकार है। उदाहरण के लिए यदि वह किसी जमीन पर बहारदिवारी बनाता है या उसे जोतता है, तो वह उसकी हो जाती है। उस समय अमेरिका जैसे नए उपनिवेशों में यही हो रहा था। लॉक पर बहा के उदाहरण का प्रभाव पड़ा था। इसके साथ ही लॉक यह भी मानता था कि व्यक्तिगत कृषि अर्थ व्यवस्था में आदिम काल की सामूहिक वास्तु की अपेक्षा उत्पादन ज्यादा अच्छा होता है। लॉक का विश्वास था कि अधिक उत्पादन होने से सम्पूर्ण समुदाय का जीवन स्तर उन्नत हो जाएगा। अठारहवीं शताब्दी में जमीन के चारों ओर बहारदिवारी खड़ी करने से उसकी उपज वास्तव में बढ़ जाती थी लेकिन पूँजीवादी जमींदार ने अपनी स्थिति का लाभ उठा कर सारे लाभ खुद ही हड़प लिये। लॉक के सिद्धान्त का मूल चाहे कुछ भी रहा हो, उसका तर्क यह था कि व्यक्तिगत सम्पत्ति का अधिकार इसलिए उत्पन्न होता है क्योंकि जब व्यक्ति परिश्रम करता है, तब वह अपने परिश्रम से अर्जित पदार्थ में अपने व्यक्तित्व का आरोपण कर देता है। अपनी आन्तरिक शक्ति का विस्तार करके वह उन्हें अपने व्यक्तित्व का ही एक अंग बना लेता है। सामान्यतः उनकी उपयोगिता इस बात पर निर्भर रहती है कि उनके सम्बन्ध में कितना परिश्रम किया गया है। इस प्रकार लॉक के सिद्धान्त ने परवर्ती शास्त्रीय और समाजवादी अर्थ-व्यवस्थाओं के श्रम सम्बन्धी मूल्य सिद्धान्तों (labour theories of value) का पथ प्रशस्त किया।

लॉक ने व्यक्तिगत सम्पत्ति की उत्पत्ति का जो सिद्धान्त दिया है, उससे यह स्पष्ट है कि मनुष्य का सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकार आदिम समाज से पहले का है। लॉक ने इस आदिम समाज को प्राकृतिक अवस्था का नाम दिया है। उसने कहा भी है "सम्पत्ति समस्त साधारण जनों के स्पष्ट समझौते के बिना भी रहती है।" यह एक ऐसा अधिकार है जो प्रत्येक व्यक्ति अपने व्यक्तित्व के अन्निष्ठ भाग के रूप में लेकर समाज में आता है। इस प्रकार, समाज अधिकार की सृष्टि नहीं करता और वह कुछ सीमाओं को छोड़ कर उसका विनियमन भी नहीं कर सकता। इसका कारण यह है कि समाज और शासन दोनों का उद्देश्य सम्पत्ति के पूर्ववर्ती अधिकार की रक्षा करना है। यद्यपि लॉक ने सम्पत्ति विषयक विवरण प्रसंगवश ही दिया है, तथापि इसका उसके सम्पूर्ण सामाजिक दर्शन पर गहन प्रभाव पड़ा है। उसने न तो यह कभी कहा और न उसका यह विश्वास ही था

नि साम्प्रति के अतिरिक्त अन्य कोई प्राकृतिक अधिकार नहीं है। प्राकृतिक अधिकारों को प्रवृत्त करने के लिए उसने 'जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पदा' शब्दावली का प्रयोग किया है। लॉन जहाँ वही विषय अधिकार के सम्बन्ध में कुछ कहना चाहता है वह सम्प्रति शब्द का प्रयोग करता है। चूनि सम्प्रति ही एवमात्र ऐसा अधिकार है जिसकी उसने विस्तार से परीक्षा की है अतः स्पष्ट है कि इस अधिकार को उसने अत्यन्त महत्वपूर्ण माना है। चाहे कुछ भी स्थिति हो उसने समस्त प्राकृतिक अधिकारों को सम्प्रति के समान ही माना है। इसका अभिप्राय यह है कि उसने प्राकृतिक अधिकारों को व्यक्ति या जन्मसिद्ध अधिकार माना है। अतः ये अधिकार समाज तथा शासन के प्रति व्यक्ति के अनुरूपित होने वाले हैं। इन दावा को सभी निराश्रित वही जिमा जा सकता क्योंकि समाज का उद्देश्य ही उनकी रक्षा करना है। समाज उन पर उतना ही नियन्त्रण रख सकता है जितना उनकी रक्षा के लिए आवश्यक है। दूसरे शब्दों में एव व्यक्ति के "जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पदा" पर उसी सीमा तक नियन्त्रण स्थापित किया जा सकता है जिस सीमा तक कि इस कार्य से दूसरे व्यक्तियों के ऐसे ही अधिकारों की रक्षा करने में सहायता प्राप्त होती है।

दार्शनिक अस्पष्टताएँ

(Philosophical Ambiguities)

सामाजिक तथा राजनीतिक अस्पष्टताओं की दृष्टि से यह सिद्धान्त ह्यूम्स के सिद्धान्त की भाँति ही अहंवादी था। यह सही है कि लॉन ने प्राकृतिक अवस्था का एक मित्र विन प्रस्तुत किया। सब व्यक्तियों की सब व्यक्तियों के खिलाफ लड़ाई अतिरिक्त चीज मान्य पक्षी है। लेकिन, ह्यूम्स की भाँति ही लॉन ने यह कहा है कि समाज सम्प्रति की तबदा उन अन्य व्यक्तिगत अधिकारों की रक्षा करता है जिनका उसने निर्माण नहीं किया है। फलतः, लॉन ने मानव सिद्धान्त के आधार पर अद्वारही बताव्यों में जिस मनोविज्ञान का विश्वास हुआ, वह भावों की व्यवहार की व्याख्या करने में मृदुल अहंवादी था। यह ह्यूम्स के समान आत्म रक्षा के आधार पर नहीं, प्रत्युत गुण और दुःख के आधार पर चलता था। लेकिन, इससे निश्चित से कोई सुधार नहीं हुआ था क्योंकि गुण और दुःख की गणना भी सुखों की गणना की भाँति ही धारम-वेन्द्रित थी। ह्यूम्स का बेहतर तर्क लॉन की बेहतर माया की अपेक्षा अधिक बारम्बार था। एव अद्भुत और योजनाहीन सहयोग के द्वारा दोना ने एव ऐसे सामाजिक सिद्धान्त का विवादा किया जिसमें व्यक्ति के स्वार्थ को प्रधान स्थान दिया गया था और समाज के हित को गौण। लेकिन, सम्भवतः लॉन का प्रभाव ज्यादा दूर तक गया। उसने प्राकृतिक विधि के प्राचीन सिद्धान्त को, उसने समस्त भावनात्मक निष्कर्षों और धार्मिक आध्यताओं को, जो ही छोड़ दिया लेकिन उसने इससे अर्थ को अनजाने में ही बदल दिया। दूसरे

ने इस शब्द का जिस अर्थ में प्रयोग किया था, लॉक ने उसका उत्तरे वितुल निरूपण में प्रयोग किया। लॉक ने समाज के समान हित के सम्बन्ध में कोई व्यवस्था नहीं की, उसने कुछ अंतरण, अलङ्कारित व्यक्तिगत अधिकारों की सृष्टि की जो समाज की सति पर नियन्त्रण लगाते हैं और समाज की व्यक्तियों की स्वतन्त्रता तथा सम्पत्ति में हस्तक्षेप करने से रोकते हैं। अन्य उदारवादियों की भाँति लॉक का भी विचार था कि दोनों चीजों का समान हित की रक्षा और व्यक्तिगत अधिकारों की रक्षा का एक ही अर्थ है। उस समय के राजनीतिक और औद्योगिक क्षेत्र में यह काफी हद तक सही था। लेकिन, इसका कोई तर्कमूल आधार नहीं था। इनके मूल में सिर्फ यह अस्पष्ट धारणा थी कि प्राकृतिक साम्राज्य में "बुराई का अन्तिम लक्ष्य अच्छाई है"। प्रकृति के प्रति इस भावनात्मक विश्वास को न तो विज्ञान का ही समर्थन प्राप्त था और न दर्शन का ही। फिर भी, अठारहवीं शताब्दी के राजनीतिक और आर्थिक दर्शन में यह व्यापक रूप से प्रचलित रहा।

यह समझ में नहीं आता कि लॉक प्राकृतिक अधिकारों सम्बन्धी अपने सिद्धान्त का क्या दार्शनिक औचित्य समझता था, अथवा दूसरे शब्दों में वह अपने राजनीतिक सिद्धान्त को अपने दार्शनिक दृष्टिकोण के साथ किस प्रकार सम्बन्धित करना चाहता था। विधाता न समस्त व्यक्तियों की, चाहे उनके सामाजिक और राजनीतिक सम्बन्ध कैसे भी क्यों न हो, जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पदा के अधिकार प्रदान किए हैं, यह एक ऐसी प्रस्थापना नहीं है जिसके लिए कोई अनुमतिपरक प्रमाण दिया जा सकता है। इस प्रस्थापना को प्रमाणित करने का कोई उपाय नहीं है। जैकसन की शब्दावली में यह प्रस्थापना तो स्वतः स्पष्ट है। यह एक ऐसा सूत्र है जिसके आधार पर सामाजिक और नैतिक प्रमेयों को निवाला जा सकता है लेकिन जो खुद किसी भी नैतिक सिद्धान्त की अपेक्षा बड़ी अधिक स्पष्ट है। सम्बन्ध, लॉक का भी यही विचार था। सत्रहवीं शताब्दी में घोषित के परवानू नैतिक तथा वैधिक विज्ञान में प्राकृतिक विधि की व्याप्ति के सूत्रों की भाँति माना जाने लगा था। यदि कुछ नैतिक मूल्यों की स्वतः स्पष्ट माना जाता है, तब भी यह स्पष्ट नहीं है कि उन्हें अंतरण व्यक्तिगत अधिकार कैसे मान लिया जाये। समझते, लॉक ने इस प्रश्न का कभी सामना नहीं किया। सम्भवतः, इसका कारण यह है कि उसे यह न मालूम रहा हो कि प्राकृतिक अधिकारों सम्बन्धी उसका सिद्धान्त इस सिद्धान्त के प्राचीन रूपों से कितना भिन्न था।

यदि वाइ के प्रश्न को अलग हटा दिया जाए, तो यह समझ में नहीं आता कि लॉक ने अपनी दार्शनिक स्थिति के कारण यह कैसे मान लिया कि नीतिशास्त्र अथवा अन्य किसी विषय में स्वतः स्पष्ट लगने वाली प्रस्थापना सही कैसे हो सकती है। "दोसे कंसर्निंग टू मैन नेचर" की पहली पुस्तक में लॉक ने यह सिद्ध किया है कि कोई भी विचार अंतरण नहीं होता अर्थात् मस्तिष्क का मूल अंग नहीं होता। फलतः, उसके लिए साक्ष्य के अतिरिक्त विश्वास की भी आवश्यकता होती है। व्यावहारिक दृष्टि से यह ऐसा ही बहना है कि स्वतःसाक्ष्य विश्वमनोय नहीं है। इनका कारण यह है कि प्रधा

अथवा आदत के कारण झूठी प्रत्याप्ता भी सही पाठ्य पड़ सकती है। लॉक का विश्वास था कि उमर अनर विभाग पर जो आरोप किया है, उससे आचारो, धर्म और विज्ञान के समस्त पक्षपाता का समाधान हो सकता है। उसका अपना विश्वास यह था कि विचार इन्द्रिय-मात्र है। वह इसे ज्ञान का एक ऐसा आधार मानता था जो अंतरंगता की गठी बसोटी स भिन्न था।

सचाई यह है कि लॉक इस बात को नहीं समझ सका कि यदि उसके अनुभववाद का तर्क-संगत दृष्टि से विकास किया जाए, तो वह उसे कहाँ तक ले जाएगा। उसकी ज्ञान विषयक सफलता पर गणित का बड़ा प्रभाव पड़ा था। उसके समय में लोग भी गणित का प्रति आदरभाव भी बहुत था। उसने बताया कि विचार अनुभव के आधार पर उत्पन्न होते हैं। तथापि, उसने सम्पूर्ण अनुभूतिजन्य ज्ञान की निश्चितता को अस्वीकार किया। तथापि, उसने यह नहीं माना कि इन्द्रियो का भौतिक अस्तित्व से कोई सम्बन्ध होता है। नीति शास्त्र में उसने अपने इस विश्वास को कायम रखा—इस विश्वास पर उसने आचरण कभी नहीं किया था—कि ज्यामिति के सादृश्य पर आचारों के एक प्रदर्शनात्मक विज्ञान का निर्माण किया जा सकता है। उसके राजनीतिक सिद्धान्त में, कम से कम उसके नैतिक आधार में यह विश्वास कायम रखा था। इस प्रकार, लॉक का कुल दर्शन मस्तिष्क के सादृश्य के आधार पर था। उसकी वर्णनात्मक पद्धति अनुभव पर आधारित थी और वैज्ञानिक पद्धति स भिन्नी-जुलती थी। राजनीति विज्ञान में लॉक ने जिस प्रक्रिया को अपनाया, वह तर्क बुद्धिवाद पर आधारित थी। इस पुच्छमूर्ति का लॉक के सामाजिक दर्शन पर यह प्रभाव पड़ा कि वह बहुत सहिष्णु हो गया, उसमें धार्मिक सहिष्णुता पर बल दिया गया और सम्पत्तिगत अविकारों की रक्षा करने के सिद्धान्तों में उसमें बदरता का दृष्टिकोण अपनाया गया।

शुद्ध दर्शन की दृष्टि से लॉक अनुभववाद (empiricism) के पक्ष में था। इसका अभिप्राय यह था कि वह एक ऐसे सन्नोविज्ञान का समर्थक था जिसमें मानवी ज्ञान तथा आचरण की इन्द्रियो के आधार पर ध्यास्या की जाती है और जिसमें आचरण के नियम अनुभव के आधार पर निवारित किए जाते हैं। स्पष्ट था कि प्राकृतिक अविकारों को इस प्रकार से पुष्ट नहीं किया जा सकता था। जब लॉक ने अंतरंग अविकारों का खोज कर दिया था, तब इन अविकारों को स्वयंविद सूत्रों के रूप में भी ग्रहण नहीं किया जा सकता था। प्राकृतिक अविकारों का अभिप्राय यह था कि मनुष्य को प्रकृति की ओर से कुछ अविकार मिले हैं, ये अविकार उसके अनर अविकार हैं, चाहे उसके सामाजिक सम्बन्ध कैसे भी हों। लॉक के सामाजिक दर्शन का परिणाम यह हुआ कि अठारहवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में उसके उत्तराधिकारियों ने सुख और दुःख को दृष्टावली में आचरण के सिद्धान्त का तीव्र गति से विकास किया। उन्होंने यह कार्य लॉक के ग्रन्थ 'एसे कंसर्निंग ह्यूमन अंडरस्टैंडिंग' के आधार पर किया था। इन विचारकों के अनुसार सुख आकर्षण का कार्य करता है और दुःख विकर्षण का। यदि दुःख को

नवारात्मक मानाए मान कर निकाल दिया जाए, तो सुख की मात्राओं का बहिष्करण शुद्ध योग आचरण का सामाजिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण साध्य बन सकता है। शुरू-शुरू में यह बौद्धिक मनोविज्ञान का प्रश्न था जो धार्मिक नीति शास्त्र से जुड़ा हुआ था। बाद में यह सिद्धान्त फ्रेंच माध्यम से वैषम्य और दार्शनिक उग्रतावादियों (Philosophical Radicals) के हाथों में पहुँच गया। ह्यूम ने यह ठीक ही चिन्तित किया है कि उन्होंने लोक के प्राकृतिक अधिकारों, और प्राकृतिक अवस्था तथा सन्धि सम्बन्धी बल्पनाओं का निराकरण कर दिया। लेकिन, आचरण और नीति, राजनीतिक तथा आर्थिक मूल्यों की मनोवैज्ञानिक व्याख्याओं में उसने महत्त्व पर बहुत जोर दिया। उसने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का अधिकतम सार्वजनिक हित के साथ संगत माना। लोक तथा जॉन स्टुअर्ट मिल के बीच में समस्त सामाजिक दर्शन का व्यक्तिवाद तक पर बन निर्भर था। वह, जो बर्ग उसका प्रतिपादन करता था, उसके हितों की संगति पर अधिक निर्भर था।

सन्धि

(The Contract)

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, लोक ने अपने दर्शन में सब से पहले प्राकृतिक अवस्था का वर्णन किया है। इस अवस्था का उसने शान्ति और पारस्परिक सहायता की अवस्था बताया है। उसने प्राकृतिक अधिकारों को भी सम्पत्ति के सादृश्य पर समाज से पहले का बताया है। इसने बाद वह नागरिक समाज के उद्भव का वर्णन करता है। यह समाज अपने सदस्यों की सहमति पर आधारित है। उसके सिद्धान्त के इस अंश में दुर्बलताएँ थीं। इसका कारण यह था कि उसने कुछ तो हुंकर से ग्रहण किया था और कुछ हॉब्स से तथा इन दोनों विचारकों में एक-दूसरे से मतभेद था। लोक ने नागरिक सत्ता की परिभाषा इस प्रकार की थी "यह संपत्ति की रक्षा और उसका विनियमन करने के लिए दण्ड सहित बानूनों के बनाने का और इन बानूनों के निष्पादन में सार्वजनिक हित के लिए समुदाय की शक्ति के प्रयोग करने का अधिकार है।"¹² इस प्रकार की शक्ति केवल सहमति के द्वारा ही उत्पन्न हो सकती है। यह शक्ति गमित रूप से दी जा सकती है लेकिन यह प्रत्येक व्यक्ति अपने लिए ही दे सकता है। नागरिक शक्ति के अधिकार का आधार प्रत्येक व्यक्ति का अपनी और अपनी सम्पत्ति की रक्षा करने का व्यक्तिगत अधिकार है। शासन सम्पत्ति की रक्षा करने के लिए जिस विधायी और कार्यकारी शक्ति का प्रयोग करता है, यह वही शक्ति है जिसे व्यक्ति ने समुदाय को अथवा जनता को सौंप दिया है। इस शक्ति को हस्तांतरित करने का कारण यह है कि यह प्राकृतिक

अधिकारों की रक्षा करने का बेहतर उपाय है। यह मूल समझौता है। इसके द्वारा मनुष्य समुदाय का या राजनीतिक समाज का निर्माण करते हैं। यह समझौता व्यक्तियों का आपस में होता है।^१

इस सिद्धान्त की मरिनाई यह है कि लॉक ने इस बात को बही स्पष्ट नहीं किया है कि उसका 'मूल समझौता' से क्या अभिप्राय है। यह समाज है या सिर्फ शासन? उसने दूसरी 'ट्रिटोइज' में यह स्पष्ट किया है कि ये दोनों अलग अलग चीजें हैं। वह 'राज-नीति' की शक्ति जो शासन का विघटन कर देती है, शासन द्वारा शासित समुदाय का विघटन नहीं करती। अपरिचित, व्यक्ति अपना प्राकृतिक अधिकार समुदाय को या जनता को सौंप देता है। यदि समुदाय अपना जनता शक्ति का अनुदान ग्रहण करती है, तो यह आवश्यक है कि वह कोई सत्ता हो। दूसरी ओर, लॉक के सिद्धान्त के अनुसार अधिकार व्यक्ति को ही दिया जा सकता है जब तक कि वह उसे त्याग न दे। लेकिन, व्यक्ति अपने अधिकार को एक शर्त के ऊपर छोड़ता है। शर्त यह है कि समाज और शासन की व्यक्ति की स्वतन्त्रता और सम्पत्ति को रक्षा करनी चाहिए।^२ इस समस्या का समाधान करने के लिए एल्थुसियस और पुफेंडोर्फ जैसे महाद्वीपीय लेखकों ने दो सविदाओं की कल्पना की थी। एक सविदा तो व्यक्तियों में आपस में हुआ था जिसके परिणामस्वरूप समुदाय का जन्म हुआ। दूसरा, सविदा समुदाय और शासन में हुआ। लॉक ने भी कुछ-कुछ यही दृष्टिकोण ग्रहण किया है यद्यपि उसने इस दृष्टिकोण का निरूपण नहीं नहीं किया है। दो सविदाओं से कोई स्पष्टीकरण नहीं होता क्योंकि एक ही संकल्पना को दो समस्याओं में लागू करना उचित नहीं है। लेकिन, इससे सिद्धान्त को औपचारिक स्पष्टता प्राप्त होती है। लॉक औपचारिक स्पष्टता को कोई महत्त्व नहीं देता था। इसलिए, उसने दो दृष्टिकोणों के समन्वय से ही सन्तोष कर लिया। उसने हुवर से जो पुराना सिद्धान्त प्राप्त किया था, उसके अनुसार समुदाय के शासक उसके प्रति नैतिक रूप से उत्तरदायी होते हैं। उसने शक्ति के समर्थन में इसी तर्क का कि इंग्लैण्ड के शासन को इंग्लैण्ड की जनता की आवश्यकताओं को पूरा करना चाहिए, प्रयोग किया। नए सिद्धान्त का सबसे स्पष्ट निरूपण हॉब्स ने किया था। इस सिद्धान्त में केवल व्यक्तियों और उनके व्यक्तिगत स्वार्थों का ही उल्लेख किया गया था। लॉक ने इस सिद्धान्त को भी ग्रहण किया और उसने जीवन, स्वतन्त्रता तथा सम्पदा की रक्षा करने के लिए समाज तथा शासन दोनों को उत्तरदायी ठहराया।

लॉक के सिद्धान्त के इन दोनों पहलुओं में एकता है। इस एकता का आधार यह है कि जो कार्य समुदाय के सदस्यों के बहुमत से होता है, वह समुदाय का ही कार्य माना जाता है। जब प्रत्येक व्यक्ति दूसरों की सहमति से राजनीतिक समाज का निर्माण

1. *Ibid* sect, 99.

2. *Ibid*, sect 131

करने के लिए तैयार होना है, तब वह इस बात के लिए बाध्य हो जाता है कि वह राज्य के निर्णय को शिरोधार्य करे। इस सम्बन्ध में पुष्पेनडोर्गे ने यह टीका ही कहा यदि सामाजिक सविदा को कल्पना की पुष्ट करने के लिए संसद्मति की कल्पना आवश्यक किया जाना चाहिए। बहुमत का सम्पूर्णता सम्पूर्ण सभा का सम्पूर्णता माना जा सकता है।

"कोई भी समुदाय अपना कार्य अपने सदस्यों की सहमति द्वारा ही कर सकता है। चूंकि, यह समुदाय एक इकाई होता है, अतः समग्र समुदाय को एक निर्दिष्ट नीति होना आवश्यक है। इकाई उत्ती दित्ता में अन्तर ही सबनी है जिस ओर सर्वाधिक झुकाव हो। इसी प्रकार समुदाय को भी वह नीति ही सबनी है, जिसको उसके अधिकार सदस्यों का अनुमोदन प्राप्त हो।"¹

बठिनाई को सुलझाने के इस तरीके पर दोनों पक्षों की ओर से आपत्ति की जा सकती है। यदि व्यक्ति के अधिकार वास्तव में आवश्यक हैं, तो उन्हें उन अधिकारों के वंचित नहीं किया जाना चाहिए—बाह्य वंचित करने वाला एक अत्याचारी हो बदर बहुमत हो। स्पष्ट है कि लोक को यह कभी नहीं सूझा कि बहुमत भी अत्याचारी हो सकता है। यह मानने का भी कोई विशेष कारण नहीं है कि कोई व्यक्ति अपने निर्णयों को इसलिए क्यों उपेक्षा करे कि जो लोग उससे सहमत नहीं हैं, वे बहुमत में हैं। यदि 'जनता' अथवा 'समुदाय' एक इकाई है, तो यह समझ में नहीं आता कि उस निर्णय बहुमत के आधार पर ही क्यों हो। लोक प्रभुत्ता के पुराने सिद्धान्त—उदाहरण के लिए मारसिलो के प्रभुत्ता विषयक सिद्धान्त लिया जा सकता है—के अनुसार समुदाय के 'प्रभावी अंग' को गुणवत्ता और परिमाण दोनों की दृष्टि से महत्व दिया जा सकता है। सामान्य रूप से यह कहा जा सकता है कि बहुमत-शासन के सिद्धान्त में ऐसी कोई वैषम्य नहीं है जैसी कि लोक ने मानी थी।

समाज और शासन

(Society and Government)

सब मिला कर लोक ने शासन की स्थापना को नागरिक सभा का निर्माण करने वाले मूल सविदा से कम महत्व की पट्टा मना था। यहाँ एक बार बहुमत शासन का निर्माण करने के लिए तैयार हो जाता है समुदाय की सम्पूर्ण शक्ति स्वभावतः बहुमत के साथ हो जाती है। शासन का स्वरूप इस बात पर निर्भर है कि बहुमत अथवा

¹ *Of Civil Government*, Book II, sect. III

समुदाय अपनी शक्ति का विस प्रचार प्रयोग करना चाहता है। बहुमत अथवा समुदाय इस सत्ता को अपने पास रख सकता है अथवा वह इसे किसी विधायी सत्ता को सौंप सकता है। इंग्लैण्ड की प्राति के अनुभव के आधार पर लॉक ने यह मान लिया था कि शासन में विधायी शक्ति सर्व से ऊँची होती है। तथापि, वह यह भी मानता था कि कार्यपालिका निर्माण में भाग ले सकता है। लेकिन, दोनों शक्तियाँ सीमित होती हैं। विधायी शक्ति स्वेच्छाचारी नहीं हो सकती। स्वेच्छाचारी शक्ति तो उन लोगों के पास भी नहीं थी, जिन्होंने उसकी स्थापना की थी। वह मौलिक मनवाह्य आभितियों द्वारा शासन नहीं कर सकती। इसका कारण यह है कि शासन की स्थापना करने वाले व्यक्ति विधि और न्यायाधीशों से परिचित होते हैं। वह सहमति के बिना सम्पत्ति भी नहीं ले सकती। लॉक के अनुसार सहमति का अर्थ बहुमत का निर्णय है। वह अपनी विधायी शक्ति किसी दूसरे को भी नहीं सौंप सकती। यह शक्ति तो वहीं रहनी है जहाँ समुदाय ने उसे प्रतिष्ठित किया है। संक्षेप में, उसकी शक्ति अमानत की है। सर्वोच्च शक्ति जनता के पास रहती है। जब विधानमण्डल जनता की इच्छा के विरुद्ध चलता है, तब जनता इस शक्ति को वापस ले सकती है। कार्यपालिका की शक्ति और भी सीमित होती है—कुछ तो वह विधानमण्डल के ऊपर निर्भर रहती है और कुछ उसके ऊपर विधि का नियंत्रण रहता है। स्वतन्त्रता की दृष्टि से यह आवश्यक है कि विधायी और कार्यकारी शक्ति एक ही हाथ में केन्द्रित न रहे। लॉक ने विधानमण्डल और कार्यपालिका के सम्बन्धों का जो विवरण दिया है, वह राजा और संसद के बाद विचार के किसी न किसी पहलू को प्रकट करता है।

लेकिन, लॉक ने शासन के ऊपर जनता की शक्ति इतनी पूर्ण रूप से स्थापित नहीं की है जैसी कि बाद के अग्रिम लोकतन्त्रवादी सिद्धान्तों ने की। यद्यपि उसने विधानमण्डल की शक्ति को एक अमानत बनाया है और यह कहा है कि समुदाय के नाम पर कार्य करने वाला बहुमत यह शक्ति विधानमण्डल को सौंपता है, लेकिन उसने यह भी स्वीकार किया है कि जब तक शासन अपने कर्तव्यों का पालन करता रहता है, उस समय तक जनता अपनी शक्ति से वंचित रहती है। इस दृष्टि से उसका सिद्धान्त जैसा कि बाद में हमें ने कहा था बहुत कुछ स्वेच्छाचारी था। यदि शासन जनता का दुश्मनी है, तो यह समझ में नहीं आता कि लॉक ने इस दुश्मनी को पूरी तरह से कार्यपालिका करने का क्या प्रयास नहीं किया। जनता की विधायी शक्ति में केवल एक ही कार्य आता है और वह है सर्वोच्च विधानमण्डल की स्थापना। (लेकिन, लॉक का विचार है कि इस अवस्था में भी लोकतन्त्र की बल्यता की जा सकती है)। यदि समुदाय अपनी शक्ति को हमेशा के लिए वापस लेना चाहे, तो वह उस समय तक ऐसा नहीं कर सकता जब तक कि शासन या विधायन न हो जाये। इसी जैसा लोकतन्त्रवादी इसे जनता की अपना शासन आप करने की शक्ति पर अनुचित प्रतिबन्ध मानता था। लॉक के इस विचार के अनेक कारण थे। वह बड़ा सावधान और गम्भीर व्यक्ति था। यद्यपि उसे एक प्राति का सम्मर्पण करना था, लेकिन वह उच्छृंखलता को विस्तृत प्रोत्साहन नहीं देना चाहता था। इसके अतिरिक्त, वह

लोकन्यायमक शासन को, कम से कम इंग्लैंड में, एक बौद्धिक प्रश्न मानता था। इस कारण से भी ज्यादा महत्वपूर्ण यह था कि उसने मन म हुकर की वह परम्परा जनी हुई थी जिसने कुक और सर थॉमस स्निथ के विचारों को शासित किया था। इस परम्परा के अनुसार राजा तथा अन्य शासी अंगों के साथ-साथ समुदाय भी अपना शासन बनाने के अधिकारों को कायम रख सकता था। राजा तथा शासी अंगों का भी बन एक स्थान था और उनके कुछ निहित स्वार्थ भी थे। लॉक के सिद्धान्त का यह पक्ष अठारहवीं शताब्दी के व्हिग उदारतावाद में कायम रहा था। व्हिग उदारतावाद के अनुसार, यद्यपि शासन सामान्य बल्याण के लिए उत्तरदायी था, लेकिन वह देश के विभिन्न महान् हिता, उदाहरण के लिए राजमुकुट, बुलीन, चर्च और जनसाधारण के हिता के बीच सन्तुलन स्थापित कर सकता था। एडमंड बर्क के लिए यह सिद्धान्त आधुनिक अनुदारतावाद के दर्शन की पीठिका बन गया। इंग्लैंड की क्रांति ने हालाँकि के शासन की परम्परा का नहीं तोड़ा था। इसी प्रकार, उसका दार्शनिक व्याख्याता लॉक भी क्रांतिकारियों में सबसे अधिक अनुदार था। अठारहवीं शताब्दी में फ्रांस में सार्व के विचारों का मिन इतिहास रहा था।

चूँकि लॉक का उद्देश्य १६८८ की क्रांति की नैतिक वैयक्तिक समर्थन करना था, अतः उसने दूसरे निबंध के उत्तर भाग में अत्याचारों के प्रतिरोध के अधिकार का विवेचन किया। इस विवेचन का सबसे प्रभावशाली भाग वह है, जो उसने हुकर के सिद्धान्तों पर आधारित किया था। संक्षेप में, वह इस प्रकार है— इंग्लैंड का समाज और इंग्लैंड का शासन दो मिन वस्तुएँ हैं। शासन समाज की मलाई के लिए है। जो शासन समाज को नुकसान पहुँचाना है उसे बदला जा सकता है। इस युक्ति की पुष्टि में लॉक ने क्रांति के अधिकारों का विस्तृत विवेचन किया है। लॉक का कहना है कि यह अधिकार विजय के द्वारा भी प्राप्त किया जा सकता है। लॉक ने महा उचित और अनुचित युद्ध में भेद माना था। आक्रामक को कोई अधिकार नहीं मिलता। न्यायपूर्ण युद्ध में कोई विनेता अपने ऐसे अधिकारों की स्थापना नहीं कर सकता जो विभिन्न लाना की सम्पत्ति और स्वायत्तता के विरुद्ध हो। यह तक हॉब्स के विरुद्ध तो है ही, शासन के ऐसे प्रत्यक्ष सिद्धान्त के विरुद्ध है जिसके अनुसार शासन बल के सफल प्रयोग के द्वारा अपनी न्यायपूर्ण शक्ति प्राप्त करता है। लॉक के तर्कों का आधार प्रायः वही है जिसका धाद में हूतो ने विनास किया था। वह आधार यह है कि नैतिक औचित्य और बल दो मिन वस्तुएँ हैं। बल के आधार पर नैतिक औचित्य सिद्ध नहीं किया जा सकता। इसलिए, जो शासन बल से आरम्भ होता है वह उसी समय न्यायपूर्ण माना जा सकता है जबकि वह व्यक्तियों तथा समुदायों के अन्निहित अधिकारों को मान्यता दे। दूसरे शब्दों में नैतिक व्यवस्था स्थायी और शास्त्र है और शासन नैतिक व्यवस्था में केवल तत्त्वमात्र है। इस अर्थ में लॉक के लिए प्राकृतिक विधि का प्रायः बर्ती अनिप्राय था, जो उसका सिसरो, सेनेका और सम्पूर्ण मध्ययुग के लिए था।

समाज से पृथक् शासन का उसी समय विघटन हुआ। सच्चा है जबकि या तो विधायी शक्ति ने केन्द्र में परिवर्तन हो या सामाजिक विश्वास का उच्छेद कर दिया। लोग ने उसमें विचार किया। लॉक ने सामने दो चरित्र दिए और दावा किया कि इनके बिना समाज नहीं चल सकता। इतिहास पर आधारित थी। लॉक यह सिद्ध करना चाहता था कि शक्ति का वास्तविक उत्तरदायित्व राजा पर है। राजा ने अपने परमाधिकार को बचाने की ओर संपत्ति के बिना शासन करने की कोशिश की थी। यह उस सर्वोच्च विधायी शक्ति का विस्थापन था जो लोगों ने अपने प्रतिनिधियों में प्रतिष्ठित की थी। उसे सभी पार्लियामेंट के अंगीकृत व्यवहार का भी स्मरण था और इसलिए वह विधानमंडल की भी अनिवार्य नहीं छोड़ना चाहता था। प्रजापति के जोश से स्वतंत्रता और संपत्ति पर आक्रमण करना स्वतंत्र अवस्था है, और जो विधानमंडल ऐसे अवस्था में है वह अपनी शक्ति से दाय या बँटना है। इस अवस्था में शक्ति जनता के पास आसानी से जाती है और जनता नए सविधान द्वारा नए विधानमंडल की स्थापना करती है। इस प्रकार के समस्त तर्कों में लॉक ने विधिसंगत शब्द के प्रयोग द्वारा वाक्य और शब्द अनावश्यक भ्रम उत्पन्न कर दिया है। वह वाक्यांशों अथवा व्यवस्थाओं के अर्थों का भी बार-बार चर्चा करता है जबकि वह यह अच्छी तरह जानता है कि कोई वैज्ञानिक उपचार नहीं है। इसी प्रकार वह अल्फाबेटिकल शासन के विधिसंगत प्रतिपादों को निरन्तर चर्चा करता है जबकि उसका वास्तविक अभिप्राय बिना बाह्य उपायों का आश्रय लेना है। यह हमारी बात है कि यह उपाय नैतिक दृष्टि से उचित हो सके हैं। स्पष्ट रूप से उसने विधिसंगत शब्द का प्रयोग व्यापक के अर्थ में किया है। लॉक ने नैतिक रूप से उचित और वैज्ञानिक रूप से व्यावहारिक के बीच कोई अंतर नहीं माना है। यह प्रयोग इस परम्परा के आधार पर विकसित हुआ था कि प्राकृतिक सार्वभौमिक और नैतिक विधि एक ही वस्तु हैं। और इसलिए कुछ ऐसा मूल विचार भी है जिसकी उच्चतम विधानमंडल तक रचना नहीं करते। इंग्लैंड में इस प्रकार के विचारों की वजह से उस शक्ति के साथ ही समाप्त हो गई थी, जिसका लॉक समर्थन करने का प्रयास कर रहा था। तबकि यह विश्वास बराबर बना रहा था कि सत्ता के ऊपर कुछ नैतिक प्रतिबंध कम हुए हैं। अमेरिका में सामाजिक और सार्वजनिक तथा सामाजिक विधि और जनमतसंग्रह के द्वारा निर्मित असाधारण विधि के बीच कुछ भेद माना जाता है। समर्थन यह यह तर्कों के विचारों में अधिक था।

लॉक के सिद्धान्त की जटिलता

(The Complexity of Locke's Theory)

लॉक के राजनीतिक दशान को सरल शब्दावली में व्यक्त करना कठिन है। इसका कारण यह है कि जब उसका विश्लेषण किया जाता है तो उसमें अनेक ताकतें

कठिनाइयाँ दिखाई देनी हैं। ऊपर से देखने पर यह दर्शन काफी आसान मालूम पड़ता है। अपनी इस सरलता के कारण यह काफी लोकप्रिय भी हो गया था। लेकिन, वास्तव में इसमें अनेक गुत्थियाँ हैं। इन गुत्थियों का प्रधान कारण यह है कि सत्रहवीं शताब्दी के राजनीति में लॉक ने अनेक प्रश्नों को देखा था और उसने इन सभी प्रश्नों का एक सार समाधान करने का प्रयास किया। लेकिन, उसका सिद्धान्त इतना तर्क-सम्मत नहीं था कि वह ऐसी जटिल विषय-वस्तु को समझाल सक्ता। यद्यपि परिस्थितियों ने उसे शक्ति का समर्थन बना दिया था, लेकिन वह किसी भी प्रकार से आमूल परिवर्तनवादी नहीं था। बौद्धिक मनोवृत्ति से वह सिद्धान्तवादी दार्शनिक नहीं था। सम्भवतः, इसका कारण यह हो सकता है कि उनकी प्रौढ़ अवस्था में गृह-युद्ध के परिणाम तो सामने आ गए थे, लेकिन उन्हें मान्यता नहीं मिली थी। उसने अपने सिद्धान्तों को अधिकतर उत्तराधिकार में प्राप्त किया था, लेकिन उसने उनकी पूरी परीक्षा कभी नहीं की। लेकिन, वह वास्तविकताओं के प्रति संवेदनशील था और उसने उनका बुद्धिमत्तापूर्वक समाधान करने का प्रयास किया। सत्रहवीं शताब्दी के मध्यार्द्ध में इंग्लैण्ड की राजनीति और इंग्लैण्ड की विचारधारा दोनों ही बदल गई थी। लेकिन, उन्होंने गृह-युद्ध के पहले के दिनों से अपनी अविच्छिन्नता नहीं तोड़ी थी। लॉक ने अपने राजनीतिक दर्शन में भूतकाल और वर्तमान को मिलाने की कोशिश की। उसने एक ऐसी आधारभूमि देने की भी चेष्टा की जहाँ सभी दलों के बुद्धिमान व्यक्ति आकर मिल सकें। लेकिन, उसने जो कुछ जोड़ा, उसमें वह सश्लेषण नहीं कर सका। जिस प्रकार, उसने नूतनकाल के विभिन्न तत्त्वों को अपने दर्शन में जोड़ा था, उसी प्रकार आगामी शताब्दियों में उसके राजनीतिक दर्शन के आधार पर अनेक सिद्धान्त निकले।

लॉक के राजनीतिक दर्शन की तर्कपरक वृत्तियों का प्रधान कारण यह है कि लॉक इस बात को कभी पूरी तरह से नहीं समझ सका कि क्या तो मूलमूल है और क्या आनु-वर्गिक है। उसके नागरिक समाज के विवरण में कम-से-कम चार घरातल हैं। अन्तिम तीन घरातलों को पहले घरातल से निकाला हुआ माना गया है। लेकिन, यदि सुविधाजनक हुआ, तो लॉक ने इनमें से प्रत्येक घरातल को निरपेक्ष मान लिया है। उसकी दार्शनिक पद्धति की बुनियाद व्यक्ति और उसके अधिकार हैं, विशेषकर सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकार। उसके राजनीतिक दर्शन का सब से महत्वपूर्ण अंश यह है जिसमें उसने राजनीतिक दमन से व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की रक्षा का सुचाव दिया है। लॉक के दर्शन में मनुष्य समुदाय के सदस्य हैं। लॉक ने समाज को व्यक्तियों की गरिमित सहमति पर आधारित माना है जिसका व्यवहार में अमिश्रण बहुमत है। तथापि, उसने बार-बार समुदाय को एक निर्दिष्ट इकाई और व्यक्ति के अधिकारों का ट्रस्टी कहा है। समाज के आगे शासन है जो समुदाय का ट्रस्टी है। कुछ इसी तरह जैसे कि समुदाय व्यक्ति का ट्रस्टी है। अन्त में, शासन के अन्तर्गत कार्यपालिका विधानमंडल की अपेक्षा कम महत्वपूर्ण और कम सत्तावादी है। इस पर भी, लॉक राजा तथा उसके मंत्रियों को संसद की समिति नहीं समझता। स्वतन्त्रता तथा सम्पत्ति की रक्षा में विधानमंडल कार्यपालिका

पर नियन्त्रण रखता है और समुदाय शासन पर, स्वतन्त्रता की रक्षा का दायित्व व्यक्ति के अपने ऊपर उसी समय आता है जबकि समाज का विघटन हो जाये। लेकिन, समाज का विघटन होना जरा दूर की बात है और लॉक ने इस समावना की सम्भरता से कदापि बल्बना नहीं की। लॉक के मत से समाज, राजा तथा विधानमंडल—इन सबके कुछ निहित अधिकार होते हैं अथवा उनके पास कुछ स्थायी सत्ता होती है और इस सत्ता का अतिक्रमण केवल कुछ विशिष्ट लक्ष्य के लिए ही किया जा सकता है। लेकिन, लॉक के मत से स्वतन्त्रता और सम्पत्ति के व्यक्तिगत अधिकार ऐसे हैं जिनका किसी भी दशा में अतिक्रमण नहीं किया जा सकता। लॉक ने यह बही नहीं बताया है कि सम्पत्तियों की व्यक्तियों के समान और अविच्छेद्य अधिकारों से किस प्रकार शक्ति प्राप्त होती है। इस कारण लॉक के सिद्धान्त में बनना का तत्त्व बहुत बढ़ गया है।

लॉक का चिंतन ऊपर से देखने पर तो साफ सा लगता है, लेकिन उसके अन्दर बहुत अतिरिक्तता छिपी हुई है। इन अतिरिक्तता के कारण यह सम्प्रज्ञा जरा कठिन है कि उसका वाद के सिद्धांत से क्या सम्बन्ध है। बिनारको ने उसके दर्शन के जिन तत्त्वों की मुरन्नी ही ग्रहण किया, वे उसके सबसे स्पष्ट लेकिन साथ ही सब से कम महत्वपूर्ण तत्त्व थे। अठारहवीं शताब्दी के आरम्भिक भाग में उसका दर्शन काफी लोकप्रिय हुआ। इससे दो कारण थे। इसका पहला कारण तो यह था कि यह बहुत सरल लगता था जबकि वास्तव में इतना सरल नहीं था। इसका दूसरा कारण यह था कि यह व्यावहारिक बुद्धि से सम्मन्य रखता था। प्राति की सफलता के बाद भी उदारतावादी दर्शन जारी रहा था, यह लॉक के दर्शन की अन्तरात्मा को लेकर आगे बढ़ता रहा। इस दर्शन में धार्मिक सहिष्णुता के तत्त्व की प्रयानना थी। अठारहवीं शताब्दी के इंग्लैण्ड में इस प्रश्न का बहुत महत्व था। यह इसके बावजूद था कि टेष्ट एक्ट की अविच्छिन्नता ने कैथोलिकों और प्रिस्टेरो को राजनीतिक दृष्टि से अपात्र कर दिया था। ससद की सर्वोच्चता अब कोई विवादोपद प्रश्न नहीं रहा था। राजा की शक्ति के बारे में भी दल के मतभेदों का कोई महत्व नहीं था। अठारहवीं शताब्दी में द्विगवाद उसकी ट्रीनइज के गीण तत्त्वों की ही प्रगट करता था, हालांकि वह मौखिक रूप से लॉक की ही दुहाई देता था। द्विगवाद का मुख्य तत्त्व यह था कि शासन की शक्तियाँ उस समय तक केवल उन्हीं अंगों में रहती हैं जिनमें उन्हें एक बार निहित कर दिया गया हो जब तक कि वे किसी दूसरे के श्रेष्ठ का अतिक्रमण नहीं करते। शासन मूलतः राज्य के विभिन्न हिस्सों—राज-मुकुट, भूमिधारों कुलीनों और निगमों—के बीच सन्तुलन स्थापित करता है।¹ इसमें लॉक के व्यक्तिगत अधिकारों के सिद्धान्त का कोई तत्त्व नहीं बचा था। इरोटन (Iroton) ने लेब्लर्न के साथ वे अपने विवाद में राज्य के स्थायी स्थिर हिस्सों की

1 बर्क के *Appeal from the New to the Old Whigs* में द्विग के सिद्धान्तों का विवरण देखिए।

चर्चा की थी। द्विग सिद्धान्तों में ये हिट हो चले रह गए थे। इसके कारण शक्तियों के पृथक्करण की कल्पना यताब्दी के अन्त तक चली रही थी। इस सम्बन्ध में मॉन्टेस्के ने यह ठीक ही कहा था :

“हमारी राज व्यवस्था की प्रत्येक शाखा श्रेय का समर्पण करती है और श्रेय के द्वारा समर्पित होती है, वह श्रेय का विनियमन करती है और श्रेय के द्वारा विनियमित होती है। दो सदन दो विरोधी दिशाओं में जाते हैं। राजनुकूल एव अन्य दिशा में जाता है जो इन दोनों दिशाओं से निम्न होती है। इस व्यवस्था में कोई भी अपनी अधिक सोमाओं से आगे नहीं बढ़ पाना। शासन के विभिन्न अंगों का एक-दूसरे के ऊपर नियन्त्रण रहता है। वे एक-दूसरे से पूरी तरह अलग भी नहीं होते। राजनुकूल का स्वरूप निश्चित है और वह सब को एक सूत्र में बांधे रखता है। वह विधानाय का एक अंग होता है और एकमात्र कानूनी अधिकार होता है।”¹

जनोद्धार वर्ग का शक्ति पर एकाधिकार प्राप्त करना लॉक के व्यक्तिगत अधिकारों के सिद्धान्त के ही प्रतिकूल नहीं था, प्रत्युत् सम्पत्ति के महत्त्व के सम्बन्ध में भी उसके सिद्धान्त के प्रतिकूल था।

इमतिश, लॉक के दर्शन का सब से अधिक महत्त्व यह था कि उसने अमेरिका और फ्रांस की तत्कालीन राजनीतिक व्यवस्था पर प्रभाव डाला था। इसकी चरम सीमा पर अमेरिका तथा फ्रांस में अठारहवीं शताब्दी के अन्त में होने वाली महान् क्रांतियाँ थीं। लॉक ने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता, सहमति तथा सम्पत्ति के अर्जन और उपभोग के अविच्छेद्य अधिकारों का प्रतिपादन किया था। उसका कथन था कि इन अधिकारों के नाम पर शासन-शक्ति का प्रतिरोध भी किया जा सकता है। लॉक के इस मत का सुदृढप्राप्ति प्रभाव पड़ा था। ये सबलपनाएँ बीजस्वरूप में लॉक से बाली पुरानी थी। ये सोलहवीं शताब्दी के बाद से ही यूरोप के समस्त राष्ट्रों का जनसिद्ध अधिकार रही थीं। इसलिए, यह तो नहीं कहा जा सकता कि अमेरिका और फ्रांस में विचार अकेले लॉक के माध्यम से ही पहुँचे थे। लेकिन, उसका नाम राजनीतिक दर्शन की ओर ध्यान देने वाले प्रत्येक व्यक्ति को जान था। ईमानदारों, नैतिक विश्वासों ने दृष्टा, स्वतन्त्रता, मानव अधिकार और मानव प्रकृति की गरिमा ने विश्वास, सम्यक्ता तथा सद्भावना—उसके कुछ ऐसे गुण थे जिन्होंने उसे मध्यवर्ग की कति वा आदर्श प्रकृति बना दिया था। लॉक हितक सुधारों का नहीं, प्रत्युत् उदारतावादी सुधारों का प्रतिपादक है। इस दृष्टि से उसकी स्थिति बेजोड़ है। शक्तियों के पृथक्करण और बहुमत के निर्णयों में आस्था जैसे उसके अधिक सन्देहास्पद विचार भी लोकतन्त्रात्मक सिद्धान्त के भाग बन गए।

लॉक के राजनीतिक दर्शन का तात्त्विक आधार प्राकृतिक विधि का सिद्धान्त था। सत्रहवीं शताब्दी में इस सिद्धान्त की बड़ी प्रबल स्थिति थी। सत्रहवीं शताब्दी

के वैज्ञानिक चिंतन में इसकी यह प्रबल स्थिति घीरे घीरे छीन हो गई। इसका कारण कुछ तो यह था कि प्राकृतिक विज्ञानों और सामाजिक विज्ञानों में क्षेत्र में अनुभववादी पद्धति की सामान्य रूप से प्रगति हुई थी। लेकिन, इसका एक प्रधान कारण यह भी था कि लॉक के दर्शन ने मानवी ज्ञान के प्राकृतिक इतिहास पर बल दिया था। यह विचार बहुत कुछ उसी ढंग से हुआ जैसा कि लॉक ने निर्देश दिया था। उसने व्यवहार की मनो वैज्ञानिक व्याख्या का विस्तार किया। उसने मानवी व्यवहार का मुख्य प्रेरण तत्व यह ठहराया कि वह सुख को प्राप्त करना चाहता है और दुःख का निवारण करना चाहता है। प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त में यह कहा गया था कि व्यक्ति अंतर्भूत हित के तर्जममन मानव को प्राप्त करना चाहता है। लॉक ने इससे स्थान पर नैतिक, राजनीतिक और आर्थिक मूल्य के उपयोगितावादी सिद्धान्त को प्रतिष्ठित किया। सताब्दी के मध्य में यूरोप में यह प्रतिपादित किया कि यदि इस चिंतन का उचित परिणति तब पहुँचाया जाता है, तो प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त को बिल्कुल छोड़ा जा सकता है। इस प्रकार, लॉक के राजनीतिक दर्शन का आंतरिक सगटन बिल्कुल नष्ट हो गया था। तथापि इससे अधिवास व्यावहारिक ध्येयों और अधिवास आंतरिक भावना उपयोगितावाद के साथ पहुँच गई। तथापि उपयोगितावाद ने नैतिकता का समर्थन कम ही किया था तथापि उसने लॉक की उस सुधार की भावना को जारी रखा। उसने व्यक्तिगत अधिकारों को आदर्शरूप दिया, उपयोगितावाद को समस्त राजनीतिक बुराईयाँ का उपचार माना सम्पत्ति के अधिकारों के प्रति आदर-भावना को बायम रखता और इस बात पर बार-बार जोर दिया कि सामाजिक हितों पर व्यक्तिगत कल्याण के सम्बन्ध में विचार करना चाहिए।

Selected Bibliography

John Locke and his theories political and their influence on Angleterre By Charles Bastide Paris, 1907

Life and Letters of Sir George Savile, Bart, First Marquis of Halifax By H C. Foxcroft 3 Vols London, 1898

A Character of the Trimmer Being a Short Life of the First Marquis of Halifax By H C Foxcroft, Cambridge, 1946

"Religious Toleration in England" By H M Gwatkin in *The Cambridge Modern History* Vol V (1908) Ch XI

The Social and Political Ideas of some English Thinkers of the Augustan Age, A D 1650 1750 Ed F J C Hearnshaw London, 1929 Chs III, IV

John Locke and the Doctrine of Majority Rule By W. Kendall
Urbana, 1941.

The Moral and Political Philosophy of John Locke By Sterling P. Lamprecht, New York, 1918

Property in the Eighteenth Century, with Special Reference to England and Locke By Paschal Larkin, London 1930

Political Thought in England from Locke to Bentham. H.J. Laski, London 1920

"Locke's Theory of the State" By Frederick Pollock. In *Proceedings of the British Academy* 1903 4, p 237.

Darwin and Hegel with other Philosophical Studies, By D. G. Ritchie London, 1893, Chs VI VII

"English Political Philosophy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" By Arthur Lionel Smith In *The Cambridge Modern History* Cambridge, 1909, Vol VI Ch XXIII.

Studies in the History of Political Philosophy By C.E. Vaughan
2 Vols Manchester, 1925, Vol. I, Ch IV.

फ्रांस : प्राकृतिक विधि का पतन

(France : The Decadence of Natural Law)

१६८८ की क्रांति और लॉक की पुस्तिकाओं के प्रकाशन ने रचनात्मक राज-नीतिक दर्शन की आधी शताब्दी समाप्त कर दी। इस आश्चर्यजनक आधी शताब्दी में ही इंग्लैण्ड में गृह-युद्ध हुआ था। इसके बाद एचदम से निष्क्रियता का, यहाँ तक कि जड़ता का समय आ गया। इस समय की आवश्यकता यह थी कि नयी सरकार अपने कामों को दृढ़ रूप दे। अठारहवीं शताब्दी में इंग्लैण्ड में स्टुअर्ट वंश पुनः राजसिंहासन पर बैठा। उसने फ्रांस के प्रभाव से रोमन कैथोलिक उत्तराधिकार की जिस परम्परा को पुष्ट किया, वह एक वास्तविक खतरा मालूम पड़ती थी। इंग्लैण्ड का चिन्तन पुनः रुढ़िवादी, यहाँ तक कि निर्जीव हो गया। इसके कुछ कारण भी थे। यद्यपि इंग्लैण्ड का शासन अल्पजन-सन्तानमक और भ्रष्ट था, लेकिन सौंप यूरोप की मुलना में वह उदारतावादी था। वह सभी वर्गों को नार्गरिक स्वतन्त्रता प्रदान करता था। वह राजनीतिक स्वाधीनता केवल राज-नीतिक रूप से जाग्रत वर्गों को ही प्रदान करता था। इंग्लैण्ड में दल-पद्धति अथवा मन्त्रीय उत्तरदायित्व का विकास किसी सचेतन सिद्धान्त निरूपण के आधार पर नहीं, प्रत्यक्ष परीक्षण तथा सामग्र्य के आधार पर हुआ था। डेविड ह्यूम ने अठारहवीं शताब्दी के बीच में थोर एडमंड बर्क ने उसके अन्त में इंग्लैण्ड के सामाजिक दर्शन का विकास दिया। बर्क का परवर्ती चिन्तन फ्रांस की राजनीतिक घटनाओं से प्रभावित रहा था।

फ्रांस में राजनीतिक दर्शन का पुनरुत्थान

(The Revival of Political Philosophy in France)

अठारहवीं शताब्दी में राजनीतिक दर्शन का केन्द्र फ्रांस था। यह बात अपने आप में एक क्रांति थी। इसका कारण यह था कि डेसाकार्टीज के युग में फ्रांस के दर्शन ने यूरोप की वैज्ञानिक उन्नति का पथ प्रशस्त किया था, उसी प्रकार जैसे कि फ्रांस के साहित्य ने बलाओं की उन्नति की थी। तथापि, उसने राजनीति और सामाजिक प्रश्नों

के सम्बन्ध में कुछ नहीं कहा था। उसने गणिता, तत्त्वमीमांसा और परमशास्त्र के क्षेत्रों में अपनी अद्वितीय प्रतिभा का परिचय दिया था। फ्रांस में हेनरी चौथे की अयोग्यता ने व्यक्तिगत अथवा नीतिगत कोई स्वेच्छाचारिता का जन्म हुआ। रिशालू और मेत्रासि के युग में यह स्वेच्छाचारिता बड़ी और लुई चौदहवें के राजनयन में इसकी चरम परिणति हुई। ऐसे युग में सामाजिक दर्शन का विकास होना कठिन था। यह सही है कि जे. इंगलैंड में गृह युद्ध हुआ था, फ्रांस के समय में उसकी ओर फ्रांस का ध्यान गया था लेकिन, यह ध्यान बहुत कम था और उससे सिर्फ यही पता चलता था कि राजनीति विचार उस समय तक शक्तिहीन होते हैं, जब तक कि वे राजनीतिक व्यवस्था के अनुकूल न हों। लुई की स्वेच्छाचारिता के अनुरूप बांगुएट ने यह विचार प्रस्तुत किया था: "राज का सिंहासन एक व्यक्ति का सिंहासन नहीं, प्रभु ईश्वर का सिंहासन है।"¹ जहां तक रूप का सम्बन्ध है, यह राजाभा के देवी अधिकार का पुराना सिद्धान्त ही था। जहां तक तत्त्व का सम्बन्ध है, यह हॉब्स के इस तर्क पर आधारित था कि निरंकुशता और अराजकता के बीच कोई तीसरी स्थिति नहीं हो सकती। लुई के शासन के अन्तिम तीस का प्रायः १६८५ से १७१५ में उसकी मृत्यु तक, बाते हुए पतन के वर्ष थे। सैनिक गौरव के एक युग के पश्चात् जिसने फ्रांस की सम्मोहित कर दिया था, लुई का पतन शुरू हो गया। उसकी महत्वाकांक्षा ने सारे यूरोप को उससे विरुद्ध कर दिया। उसकी विदेशी प्रयत्न योजनाएँ पराजय में परिणत हो गईं। युद्धों के व्यय ने देश को दिवालिया कर पड़वा दिया। विषम तथा दमनात्मक घर प्रणाली ने गरीबी का व्यापक प्रकाश किया। उसने शासन की भांति ही चर्च पर भी बंदी नियंत्रण रक्ता। लेकिन, जेम्स एडम के प्रति उसकी नीति कुछ नरम थी। इसने बारन मैन्रोन बॅपॉलिस् उससे नापसंद हो गए। उसने प्रोटेस्टेंटों के ऊपर अनेक अत्याचार किए जिसकी चरम परिणति एडम ब्राफ नान्डीज के पुनः प्रस्थापन में हुई। इसने बारन उदार चिन्त के सभी व्यक्ति को दूषित हुए और देश काफी गरीब हो गया।

निरंकुश शासन के पतन ने फ्रांस के दर्शन को एक बार फिर राजनीतिक और सामाजिक सिद्धान्त की दिशा में मोड़ दिया। फ्रांस के लोगो में सत्रहवीं शताब्दी के अन्त में राजनीति में रुचि जागृत हुई थी। यह रुचि धीरे-धीरे बढ़ती गई। फ्रांस में अठारहवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में सब प्रकार के विषयों पर पुस्तकें लिखी गईं। इन विषयों में से कुछ ये थे—फ्रांस की पुरानी संस्थाएँ, यूरोप की शासन-प्रणालियाँ विशेषकर इंगलैंड के

1. इस सम्बन्ध में एक मात्र महत्वपूर्ण लेखक ब्लाउडे जोली था। देखिए जे० बी० बिसाउडवुड ग्रन्थ *Un liberal au xvii siècle : Claude Joly (1607-1700)*, Paris, 1898.

2. *Politique tiree des propres paroles del' ecriture sainte* (इस ग्रन्थ की रचना १६७० के आस-पास हुई थी। यह पहले पहल १७०९ में प्रकाशित हुआ था)। III, ii, 1.

शासन-प्रणाली, अमेरिका और एशियायी देशों की समस्याओं और आचार-विचारों का परिचय देने वाली यात्रा-मुस्तक, कराधान, कृषि तथा वाणिज्य ने गुहार की योजनाएँ, शासन के औचित्य तथा उद्देश्य के सम्बन्ध में दार्शनिक सिद्धान्त । १७५० और त्राति के बीच में इन विषयों पर खर्चा एक आम बात हो गई । साहित्य की प्रत्येक शाखा—काव्य, नाटक और उपन्यास—सामाजिक खर्चा का माध्यम बन गई । समस्त दर्शन, समस्त विद्वत्ता सामाजिक खर्चा का माध्यम बन गई । वैज्ञानिक ग्रन्थों में भी सामाजिक दर्शन की छाप दिखाई देती थी । मोटेस्कु जैसे समाजशास्त्री ने जिस सहज भाव से ध्यग की रचना की थी, उसी सहज भाव से वाट्टेयर जैसे कवि अथवा रूसो जैसे उपन्यासकार दिदरो अथवा डी एलमबर्ट जैसे वैज्ञानिक, टर्गट जैसे राजनयनकारी और हॉलबार्स जैसे तत्त्वमीमांसक ने राजनीतिक सिद्धान्त के सम्बन्ध में रचनाएँ की ।

विचारों का यह उद्गम प्रवाह बहुरंगी था । इसके अनेक रूप थे । इन अव्य-वस्थित विचारों के आधार पर निम्नी व्यवस्थित विचारों का निर्माण करना मुश्किल है । इस काल में पुराने दार्शनिक सूत्रों में नवीन अर्थ भरने का प्रयास किया गया । यदि इसे केवल भावपरक सिद्धान्त ही माना जाये, तो पास के इस दर्शन में ऐसी बहुत कम चीज थी जिसे विलुप्त नया माना जाए । इस खर्चा ने दर्शन का निर्माण नहीं किया, उसे केवल लोकप्रिय बनाया । दार्शनिक मौलिकता की दृष्टि से अठारहवीं शताब्दी सत्रहवीं शताब्दी की तुलना में कोई महत्व नहीं रखती थी । फिर भी, नई पृष्ठभूमि में पुराना विचार विलुप्त नहीं होता । पहले जो सिद्धान्त स्पष्ट रहे थे, अब उन्होंने विवृत रूप धारण कर लिया था और अब वे बृहत् ऐसे बहुरंगी हो गए थे जो लोचनितन की विशेषता होती है । प्राकृतिक अधिकारों की स्वतः स्पष्टता पर बार-बार जोर दिया गया । लेविन, स्वतः स्पष्ट सिद्धान्तों के लिए एक प्रकार का तर्कबुद्धिवाद आवश्यक होता है । यह तर्कबुद्धिवाद सामाजिक शास्त्रों के बढते हुए अनुभववाद से निरन्तर दूर पड़ता जा रहा था । एक ओर नैतिक तथा राजनीतिक उपयोगितावाद था । यह अनुभव पर आधारित था । दूसरी ओर प्राकृतिक अधिकारों का सिद्धान्त था । इन दोनों ने दृष्टि-कोण अलग-अलग थे । लेविन, फिर भी वे आपस में मिल जाते थे । इसके साथ ही इस काल में राजनीतिक स्वच्छन्दतावाद का विषम हुआ । यह अनुभववाद तथा तर्कबुद्धि-वाद दोनों के प्रतिबल था । लेविन, इसकी अमिव्यक्ति भी पुरानी शब्दावली में ही हुई । यह नयी प्रवृत्ति बहूँ सब से मौलिक तत्त्व था जो अठारहवीं शताब्दी के दर्शन में प्रवृत्त हुआ । लेविन, इसकी विघटनकारी क्षमिता त्राति के बाद ही पूरी तरह से प्रवृत्त हुई ।

इस जटिल सामग्री की सन्तोषजनक व्यवस्था सम्भव नहीं है लेविन सब मिला कर यह स्पष्ट मालूम पड़ता है कि अठारहवीं शताब्दी के कास में जोन जैक्स रूसो (Jean Jacques Rousseau) का व्यक्तित्व अगुआ था । इस बात को वह खुद भी समझता था और इसके लिए उसने बप्ट भी कहा था । उसके परिचित व्यक्ति भी इस बात को समझते थे और इसने लिए उससे पुणा करते थे । सभी मेधावी

आलोचकों ने इस पर विचार किया है। लिटन स्ट्रेचो (Lytton Strachey) ने कहा है कि, "उसमें एक ऐसा गुण था जो उसे उसके समकालिकों से अलग कर देगा है। इस गुण ने उसके और उसके सम-कालिकों के बीच एक खाई पैदा कर दी थी। वह आयुर्विष था।" "आयुर्विष" शब्द का कुछ अतिशाय नहीं है, लेकिन उसमें एक बड़ा भाव होना है। हमने तत्कालीन आदर्श शब्दों का चाहे किसी प्रकार प्रयोग किया है उसका राजनीतिक दर्शन मित्र था, गुण में भी और प्रभाव में भी। उसका जति से न सम्बन्ध था और जति के परिवर्तों बाल से भी। इसलिए यह उचित लगता है कि इन दलों पर एक अलग अध्याय में विचार करें तथा उनके राजनीतिक दर्शन का जो अन्तर्भाव होते हुए भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है, सम्बन्ध बिस्लेषण करें। प्रस्तुत अध्याय में जति से पहले के पैंथ राजनीतिक दर्शन पर विचार किया जाएगा। मुख्य रूप से यह दर्शन सौंठ के दर्शन पर आधारित था लेकिन कुछ धारा में यह उससे भिन्न भी था। इन मतभेदों पर ध्यान देना जरूरी है।

लॉक का स्वागत

(The Reception of Locke)

सत्रहवीं शताब्दी के अन्त में लुई चौदहवें के शासन की आलोचना शुरू हो गई थी। यह आलोचना किसी विशेष राजनीतिक दर्शन के कारण नहीं हुई थी। इस आलोचना का कारण निकल रहा था कि उस समय की शासन व्यवस्था बड़ी दोषपूर्ण थी और जागरूक व्यक्तियों को उससे घोट पहुंचती थी। वाइवन जैसे इजीनियरा ने कृषि के ऊपर नियंत्रण बराबर के प्रभावों का वर्णन किया। इसी प्रकार बोइमलेबर्ट जैसे शासक ने उद्योग पक्षों पर लगाए गए दमनात्मक प्रतिबंधों की बढाव आलोचना की। इस प्रकार की आलोचना में अधिक प्रबुद्ध अभिमानपूर्ण की भाग भी गई थी।¹ अभिमानपूर्ण की आलोचना फ्रांस की उन पुरानी संस्थाओं के नाम पर की गई जिन्हें राजमुद्रा ने दबा दिया था। पैंतैलोन ने अपनी प्रेम कथा टेलेमैक में इस विचार का विकास किया था। धनी अन्य कुछ रचनाओं में भी उसने इस विचार का प्रतिपादन किया था।² इस धेणी के आलोचकों की भाग थी कि स्थानीय सरकारों और प्रांतीय सभाओं को स्वतन्त्रता प्राप्त हो, स्टेट्स जनरल को फिर से प्रतिष्ठा मिले, कुलीनों की शक्ति और प्रभाव का फिर से उत्थान किया जाए तथा देश के पुराने सुविधानों की ओर फिर से ध्यान भला जाए।³ इस तरह का स्वप्न बराबर कायम रहा और वह कम से कम कुलीनों

1 Auban, *Projet d'une darme royale* (1707), Boisguillebert *Le detail de la France* (1693)

2 लुई चौदहवें के प्रति उसका पत्र देखिए (1६९४), *Oeuvres* (Paris, 1870), Vol III, p 425

■ Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (1727)

में श्राति के समय तक बना रहा। इसके चिन्ह रिप्ट आफ दी लाज में भी देखे जा सकते हैं। लेकिन यह सिर्फ स्वप्न था। कमी-कमी पेरिस की पार्लियामेंट राजकीय आदेश पर अपनी स्वीकृति देने से इन्कार करके कुछ लोकप्रियता प्राप्त कर लेती थी। लेकिन, यह सिर्फ एक प्रकार की वाया थी जो कोक तथा जेम्स प्रथम के वाद विवादा की याद दिला देती है। लेकिन कोक और जेम्स प्रथम का वाद विवाद चार्ल्स तथा ससद के वाद-विवाद की पूर्व पीठिया मात्र था क्योंकि फ्रांस में कोई ससद नहीं थी जो इस बात को लेकर आगे जाती। वस्तुस्थिति यह थी कि पार्लियामेंट किसी का भी प्रतिनिधित्व नहीं करती थी। १७७० में जब उनके विशेषाधिकारों का दमन किया गया तो वह वास्तव में एक सुधार था। निरकुशता ने फ्रांस में ऐसा कोई परम्परागत संविधान नहीं छोड़ा था जिसे कोई सुधारवादी दल पुनः प्रतिष्ठित करने का प्रयास करता।

निरकुश राजतन्त्र की आलोचना के लिए एक दर्शन की ज़रूरत थी। इस दर्शन की दो कारणों से ज़रूरत थी। पहला कारण तो यह था कि सांविधानिक परम्परा की जड़ें बिल्कुल नष्ट कर दी गई थी। इंग्लैंड की श्राति का दर्शन निकट ही था। सत्रहवीं शताब्दी में फ्रांस का दर्शन और विज्ञान अपेक्षाकृत आत्मचेष्टित थे। अठारहवीं शताब्दी में ज्यो-ज्यो कार्टेशियनवाद ने एक प्रकार के पांडित्यवाद का रूप धारण किया, उसके स्थान पर जान-बूझ कर लॉक के दर्शन और न्यूटन के विज्ञान की प्रतिष्ठा की गई। राजनीतिक दर्शन में इस तरह का परिणाम पहले से ही निश्चित था। एडिक्ट ऑफ नानटीज़ के अन्त के बाद धार्मिक सहिष्णुता किसी भी सुधारवादी दर्शन का एक महत्वपूर्ण भाग थी। १७२६ और १७२९ के बीच में बालटेयर और उसके दस वर्ष पश्चात् मॉटिस्क्यू इंग्लैंड में रहे थे। इसके कारण लॉक का दर्शन फ्रांस के नवजागरण के लिए बुनियाद बन गया। फ्रांस के उदारतावादी विचारक इंग्लैंड की शासन प्रणाली के भी प्रशंसक थे। इसलिए सामाजिक और मनोवैज्ञानिक चिंतन में विचारों का नवीन प्रवाह एक नियम सा बन गया था। दीप्यादेव आफ गवर्नमेंट तथा अन्य अग्रेज लेखकों की रचनाओं के सिद्धान्त राजनीतिक तथा सामाजिक आलोचना के मूल मंत्र बन गए थे। यह सिद्धान्त बड़े मुगम और सामान्य थे। यह माना जाता था कि प्रकृति की विधि अथवा विवेक की विधि जीवन के उपयुक्त नियम का निर्देश करती है। इसके साथ किसी अतिप्राकृतिक अथवा ईश्वरीय शक्ति की कोई आवश्यकता नहीं है। यह भी विश्वास था कि यह विधि सभी मनुष्यों के दिमागों पर समान रूप से अंकित है। हॉब्स तथा लॉक के चिंतन के परिणामस्वरूप प्राकृतिक विधि को प्रबुद्ध स्वार्थ का भाव माना जाता था। लेकिन, चूंकि प्रकृति में एक प्रकार की समरसता पाई जाती है, इसलिए प्रबुद्ध स्वार्थ को भी सामाजिक हित के अनुरूप समझा गया। इन सामान्य नैतिक सिद्धान्तों के अनुसार ही यह माना गया कि सरकारें स्वतन्त्रता, सुरक्षा, सम्पत्ति तथा अन्य व्यक्तिगत हित के रूपों को करने के लिए हैं। इसलिए, राजनीतिक सुधार का यह उद्देश्य होना चाहिए कि उत्तरदायी शासन की स्थापना की जाए, उसे प्रतिनिधिक बनाया जाए। बुराईयों तथा अत्याचार को रोका जाए। एकाधिकार और विशेषाधिकार को समाप्त किया जाए।

संशय में एक ऐसे समाज की रचना की जाए जिसमें व्यक्तिगत शक्ति और धन प्राप्त करने की कुंजी हो। इन सामान्य सिद्धान्तों के औचित्य के सम्बन्ध में तो फ्रेंच लेखकों में ही कोई महत्वपूर्ण मनन नहीं था और न लॉक तथा उनमें ही। फ्रेंच फ्रांस की बदली हुई स्थिति ने इन विचारों की इंग्लैण्ड में विलुप्त एक निम्न रूप दिया।

वातावरण का परिवर्तन

(The Changed Environment)

हम यह जान सकते हैं कि स्वीडजाकारिया ने अपना काम इनकी पूजा से किया था कि काम में परम्परागत सविधान की फिर से जीवित करने का विचार किसी भी दल को श्रिय नहीं हो सकता था। सातहवीं शताब्दी का फ्रांस मूल विधि के प्रारंभ आदर्श में सम्पूर्ण यूरोप के साथ ही थड़ा खसना था। बॉर्दा के दर्शन में यह विचार प्रसूतता के समरस ही था। लेकिन, लुई चौदहवें के राजनय में इसका कोई अर्थ नहीं था। इंग्लैण्ड में इस विचार का अपना विशिष्ट महत्त्व था। यदि सैरल्टा अपने जन्म के अपिचार की मनुष्य की अधिकार बढ़ना अथवा अग्रज की अधिकार बढ़ना तो इतने बड़े फ्रांस कर नहीं पड़ता था। दाना ही स्थितियों में यह एक ठोस चोत्र की और सामान्य विधि की परम्परा द्वारा पुष्ट थी। लेकिन, फ्रांस के फ्रांसीसियों के अपिचारों की बाध करने का कोई अर्थ ही नहीं था। यदि बड़ा किसी को कुछ अधिकार दे तो वे भी केवल कुलीनों को। इसलिए, फ्रांस में मानव अधिकारों का विचार ही एक ऐसी चोत्र की जिसकी फ्रांस के उदारतावादी दुहाई दे सकते थे। मानव अधिकारों का विचार एक भावपरक विचार था। इस विचार की भावपरक व्याख्या हो सकती थी। लेकिन, जब फ्रांसीसी लॉक को फ्रांस में लाए ता उन्होंने लॉक के राजनैतिक तर्कबुद्धिवाद को छोड़ दिया। लॉक के दर्शन की यह विशेषता अग्रज जाति के राष्ट्रीय चरित्र के अनुसार थी। फ्रांसीसी रिचर्ड हुवर को फ्रांस में न ला सके। लॉक ने अपने दर्शन को सेंट थॉमस और मध्ययुग की परम्परा के साथ जोड़ दिया था। फ्रांसीसी लॉक के दर्शन की इस विशेषता की आत्मसात् न कर सके। वे लॉक के दर्शन का सोलहवीं शताब्दी के किसी फ्रेंच विचारक के साथ भी सारसम्बन्ध न बैठा सके। इंग्लैण्ड की वास्तविक ऐतिहासिक और रुढ़िवादी क्रांति थी—सिद्धान्त में भी और तथ्य में भी। फ्रांसीसी लोग उसके वास्तविक स्वरूप को न समझ सके। फ्रांस के राजनैतिक दर्शन पर इसका व्यापक प्रभाव हुआ। वहाँ लोकाचार तथा तथ्य के विरोध में विवेक की प्रतिष्ठा की गई। लॉक के दर्शन में ऐसा कभी नहीं हुआ था। फ्रांस में नेशनल कन्वेंशन के सामने एक वक्ता ने जिस प्रकार के विचार प्रगट किए थे वैसे विचार शायद इंग्लैण्ड का कोई भी राजनैतिक प्रगट न करता।

“इन महत्वपूर्ण मामलों पर विचार करते समय मैंने केवल प्राकृतिक व्यवस्था में ही सत्य को प्राप्त करने का प्रयास किया है और नहीं नहीं । मैं अपने चिंतन की मौलिकता को कायम रखने के लिए बोलना चाहता हूँ ॥”¹

इंग्लैण्ड के राजनीतिक चिंतन की तुलना में फ्रांस का राजनीतिक चिंतन अत्यधिक उग्र था । उसकी इस अत्यधिक उग्रता का कारण उसके निर्माण की परिस्थितियाँ भी थी । यद्यपि यह सिद्धान्त निरव्युत्ताता का सिद्धान्त था, लेकिन यह निरव्युत्ता शासन की अधीनता में निर्मित हुआ था और उसका निर्माण उन व्यक्तियों ने किया था जिन्हें शासन का न तो कोई अनुभव था और न इस अनुभव का प्राप्त करने की सम्भावना ही थी । फ्रांस में राजवर्गचारिका के अतिरिक्त अन्य किसी को शासन का कोई अनुभव नहीं था और इन राजवर्गचारिका ने राजनीतिक दर्शन का कोई निर्माण भी नहीं किया । इनमें केवल टॉमट ही एक अपवाद था । स्वेच्छाचारी राजतन्त्र में शासन को रहस्य से परिपूर्ण व्यवस्था बना रक्का था । उससे ऐसी किसी भाविक या अन्य प्रकार की सूचना मिलना सम्भव नहीं था जिससे आधार पर नि नीति का उचित रीति से निर्माण हो जाता । सार्वजनिक समाजों अथवा समाचार-पत्रों में आलोचना अथवा चर्चा का कोई प्रश्न ही नहीं उठता था । इंग्लैण्ड में स्थानीय शासन राजनीति की पाठशाला रहती है । लेकिन, फ्रांस में स्थानीय शासन को पूरे तरह से केन्द्रीय सरकार के नियमन में रख दिया गया था । इसके कारण शासन में देरी होती थी, संपर्क होता था और लालफीताशाही चलती थी । इंग्लैण्ड की सामान्य विधि की तरह फ्रांस में सामान्य विचारों को कोई ऐसी संहिता नहीं थी जिसका निरन्तर प्रयोग किया गया हो । नैपोलियन की संहिता के पहले फ्रांस में स्थानीय शासन के सम्बन्ध में ३६० व्यवस्थाएँ प्रचलित थीं । इन विविध व्यवस्थाओं को एकरा के सूत्र में बांधे रखने का श्रेय केवल राजतन्त्र की प्रशासनिक एकरा को था । अठारहवीं शताब्दी में फ्रांस का राजनीतिक दर्शन इंग्लैण्ड की अपेक्षा बड़ी अधिक साहित्यिक दर्शन था । यह कुछ विद्वत्तापूर्ण दर्शन न होकर पुस्तकीय दर्शन का तथा शैलूनों और शिक्षित यूरोपियों के लिए लिखा गया था । फ्रांस में इन्हीं लोगों की कुछ पढ़ने-लिखने की ओर रुचि थी । इस दर्शन में सूत्रा तथा सामान्य बातों की बहुतायत है । इस दर्शन की प्रवृत्ति समताप्रियता की ओर है । उदात्त विवेचन काफी अल्प है लेकिन, उसमें परिचित विचारों पर जोर दिया गया है । यह अवसर प्रभावशाली प्रचार है, सकारात्मक कम, नकारात्मक अधिक । लेकिन, यह उत्तरदायी बहुत कम है । यह कहना ठीक नहीं है कि अठारहवीं शताब्दी में फ्रांस को तत्कालीन सरकार को ‘रचनात्मक’ आलोचना क्या होती । इस क्षेत्र में हमारी जानकारी आज कुछ नहीं बढ़ी है ।

फ्रांस के कुछ सामाजिक और राजनैतिक क्रांतियों ने वहाँ के राजनैतिक दर्शन का बटु बना दिया था। लॉक के राजनैतिक दर्शन में ऐसी कोई बटुआ नहीं थी। फ्रांस के समाज में अनेक प्रकार के विरोधाधिकार प्रचलित थे। बड़ा समाज के विभिन्न वर्गों के बीच इंगलैण्ड की अनेका अधिक चौड़ी साई थी। पादरियों के पास फ्रांस की नून का पाचवो भाग था। इसने उन्हें बारीक आमदनी होनी थी। पादरियों को कानून विमुक्ति का तथा विरोधाधिकार को मित्रे हुए थे। लेकिन, वे नैतिक अथवा बौद्धिक दृष्टि से बिहकुल आगे बढ़े हुए नहीं थे। इसी प्रकार, बुजुर्गों की भी विरोधाधिकार हो प्राप्त थे, लेकिन उन्हें राजनैतिक शक्ति अथवा नेतृत्व प्राप्त नहीं था। फ्रांस की इतिहास में उन्हें पूँजीवादी विचार का कोई अवसर नहीं दिया। इंगलैण्ड के अमीरों को ऐसी अवसर मिल गया था। इसी प्रकार, फ्रांस की राजनीति में भी नेतृत्व के लिए कोई अवसर नहीं था। बुजुर्गों के सामान्य विचार एक ऐसा आर्थिक व्यवस्था का कोई आर्थिक या राजनैतिक प्रतिष्ठान प्राप्त नहीं होना था। मध्यमवर्ग को पादरी तथा बुजुर्ग वर्ग के बीच मातृम पड़ते थे। इन वर्गों को अनेक सामाजिक विरोधाधिकार प्राप्त थे। और उन्हें कठ-घान से छुट्टी मिली हुई थी। अथवा, फ्रांस का मध्यमवर्ग इंगलैण्ड के मध्यमवर्ग से निम्न था। फ्रांस में इंगलैण्ड के ऐंग्लिश पुस्तकारों की भाँति कोई वर्ग नहीं था। फ्रांस में क्रांति से पहले भी स्वयं-स्वामिनी की काफी सत्ता थी। मध्यमवर्ग में अपिस्तार सहित पूँजी-पति वर्ग के लोग थे। इन लोगों के पास देश की प्रायः सारी पूँजी थी और वे दिव्यत्वात् राज्य के ऋणदाता थे। फ्रांस के राजनैतिक साहित्य में वर्ग की भावना और घोषण की भावना थी। इस प्रकार की भावना इंगलैण्ड के राजनैतिक साहित्य में जब-तब ही सामने आती थी। एक अर्थ में फ्रांस की क्रांति सामाजिक क्रांति थी। इंगलैण्ड की क्रांति सामाजिक क्रांति नहीं थी। फ्रांस की क्रांति ने तीन-चार वर्षों में जबर्जस्ती, राजमुकुट की और प्रवासी कुलीनों की सारी जमीन छीन ली। इंगलैण्ड में इस तरह की बात हेनरी सठम और हेनरी अष्टम के शासन कालों में हुई थी। यह कहना अतिशयोक्ति न होगा कि फ्रांस में क्रांति से पहले लोक के दर्शन ने निहित स्वार्थों पर हमला किया और इंगलैण्ड में पिछले दर्शन के बाद उनकी रक्षा की।

उपर्युक्त मतभेद देश से तो सम्बन्ध रखते ही हैं, उनका बाल से भी सम्बन्ध है। इंगलैण्ड में लोक सत्रहवीं शताब्दी में हुआ था, लेकिन फ्रांस में वहाँ लोक अठारहवीं शताब्दी में पहुँचा—इससे भी स्थिति में अन्तर पड़ गया था। प्रोशियस और डेन्मार्क के समय में यहाँ तक कि लोक के दिनों में भी विवेक के प्रति अनीत एक उच्च क्रांति का बौद्धिक प्रयत्न था। इसने दर्शन तथा विज्ञान में नूतन क्षितिजों का उद्घाटन किया था और सत्ता से भुक्ति प्राप्त की थी। अठारहवीं शताब्दी में यह अपील बहुत कुछ निष्पन्न हो गई थी। ज्यों-ज्यों यह अपने स्रोत से हटती गई, त्यों-त्यों यह अधिकाधिक रुढ़िवादी और सामान्य होनी गई। यद्यपि बौद्धिक प्रसरता पर जोर दिया जाता था, तथापि बौद्धिक नीतिशास्त्र और बौद्धिक राजनीति का अर्थ केवल कुछ स्वार्थपरक नीति-अवचन था। इससे न तो कोई बौद्धिक अन्तर्दृष्टि थी और

म नैतिक प्रेरणा। हॉलबास के भौतिकवाद ने यह सिद्ध कर दिया था कि शिशा-साहित्य नास्तिकों के द्वारा लिखा जाने पर भी उतना ही स्पष्ट हो सकता है जितना कि धर्माचार्यों के द्वारा लिखा जाने पर। फिर भी, फ्रांस, इंग्लैंड और जर्मनी के हजारों लोगो ने इस पुस्तक को बड़े चाव से पढ़ा। उन्होंने जनता की एक बड़ी समस्या का यह बता दिया कि डेस्कर्टीज और गैलिलियो से लेकर लॉक तथा न्यूटन तक महान् दार्शनिकों तथा वैज्ञानिकों ने दुनिया को क्या नई चीजें दी थी। अब तुम्हारा भ्राता होता है कि अठारहवीं शताब्दी में अनेक बुद्धियाँ थी। किसी भी युग के प्रतिमाशाली विद्वान् की रचनाओं को हमेशा पढ़ा जा सकता है लेकिन जब कोई लोकप्रिय दर्शन लोकप्रिय नहीं रहता, तब उसे बिल्कुल मृत समझना चाहिए।

तथापि, इसका एक अन्य महत्त्वपूर्ण पक्ष भी है। अठारहवीं शताब्दी के आरम्भ में और विवेक में उसका विश्वास केवल परिचय के कारण उत्पन्न नहीं हुआ था, बल्कि ठोस सफलताओं के कारण उत्पन्न हुआ था। १६८७ में न्यूटन का प्रिंसिपिया प्रत्यक्ष प्रकाशित हुआ था। इसने प्रकाशित होने तक आधुनिक विज्ञान बसौटी पर था। कुछ दार्शनिकों का इसमें दुः विश्वास था लेकिन योंसे से दार्शनिक ही ऐसे थे जिनका इसकी बारम्बारता में यकीन रहा हो। न्यूटन के बाद हर बोर्ड नए दर्शन के बारे में जानता था यद्यपि उसे इसकी अस्पष्ट सी समझना ही रही होगी। नए विज्ञान ने टेक्नालॉजी की अपेक्षा मनुष्य की बल्पना पर ज्यादा असर डाला। ऐसा भ्राता होता था कि न्यूटन ने अपने विवेक के द्वारा प्रकृति के आन्तरिक रहस्य का भेदन कर दिया है। उसका कहना था, 'जो ज्ञान सुन्दर सरचनाओं में दिखाई देता है, वह अणोरणीयान् और महतोमहोयान् अशो की प्रतिमों में भी दिखाई देता है।' ¹ विवेक की शक्ति से परे कुछ नहीं था। वेकन का यह बयान कि ज्ञान शक्ति है, सच्चा हो गया था। इतिहास में मनुष्य पहली बार ही ऐसे प्रबुद्ध दरादो के साथ सहयोग कर सकता था जिन्हें हॉलबास जैसे नास्तिक प्रकृति की समरसता का परिणाम मानते थे। अठारहवीं शताब्दी के सामाजिक दर्शन की सब से बड़ी विशेषता यह थी कि मनुष्य विवेक के मार्ग दर्शन में निविष्ट रूप से सुख और प्रगति कर सकता है। इसका अधिकतर अर्थ—उदाहरण के लिए प्रकृति की समरसता में विश्वास—केवल भ्रम था और वह किसी भी प्रकार नए विज्ञान के कारण उत्पन्न नहीं हुआ था। फिर भी, सब मिला कर यह विश्वास कि मनुष्य का माग्य उसकी बुद्धि के ऊपर निर्भर है, एक सम्मानजनक विश्वास था। वह सत्ता के उस धर्म से जो उसके पहले हुआ था और भावार्थमयता ने उस धर्म से जो उसके बाद हुआ था, अधिक मानवोचित था। उसने प्रकृति पर नियंत्रण रखने की वैज्ञानिक विवेक की शक्ति को अधिक नहीं कृता था। लेकिन, यह शक्ति मानवी सम्बन्धों के ऊपर किस प्रकार लागू होती है, इस

1 From MacLaurin's popularization of Newton Quoted by Carl L Becker *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (1932), p 62

शास को आज का मनुष्य भी उसी प्रकार नहीं जानता जिस प्रकार कि उस समय के दार्शनिक नहीं जानते थे। उन्होंने समस्या को बहुत आसान मान रखा था, यह उनकी प्रगल्भता थी।

मोंटेस्क्यू : समाजशास्त्र और स्वतन्त्रता

(Montesquieu : Sociology and Liberty)

अठारहवीं शताब्दी में फ्रांस में जितने भी दार्शनिक हुए थे, उनमें (रूसो का छोड़कर) मोंटेस्क्यू सब से महत्त्वपूर्ण था। मोंटेस्क्यू को सामाजिक दर्शन की जटिलताओं का अन्य दार्शनिकों की तुलना में सब से स्पष्ट ज्ञान था। लेकिन, उसने भी वहीं-वहीं अत्यन्त दुरूह सामाजिक समस्याओं को बड़े सरल रूप में प्रस्तुत किया है। उसने ही समाज तथा शासन का विनाश पैमाने पर व्यावहारिक अध्ययन किया। तथापि, उसकी अधिकांश धारणाएँ ऐसी थीं जिनके लिए उसने प्रमाण जुटाने का प्रयास नहीं किया। उसने एक ऐसे राजनीतिक दर्शन का निरूपण किया जो व्यापक से व्यापक परिस्थितियों पर लागू हो सकता था लेकिन मोंटेस्क्यू का सम्पूर्ण साहित्य फ्रांस की परिस्थितियों को ध्यान में रख कर लिखा गया था। फलतः, मोंटेस्क्यू अपने युग की वैज्ञानिक आशाओं की ओर अपरिहार्य सम्भ्रमों को बहुत अच्छी तरह व्यक्त करता है। उसने व्यापक प्राकृतिक विधि और सविदा जैसे तर्कमम्भन सिद्धान्तों को बिल्कुल नहीं रपाया, लेकिन सविदा की उपेक्षा की और उसके स्थान पर एक ऐसे समाजशास्त्रीय सापेक्षवाद (relativism) का सुपात्र दिया जो स्वतः-स्पष्ट नैतिक विधियों से अलग था। उसने नैतिक तथा सामाजिक सन्दर्भ में शासन के अध्ययन की योजना प्रस्तुत की। इसके लिए व्यापक पैमाने पर समस्याओं की तुलना करने की जरूरत थी। लेकिन, न तो उसमें इतना परिशुद्ध ज्ञान ही था और न इतनी तटस्थता ही थी कि वह अपनी योजना की बारण्य कर सकता। उसका राजनीतिक स्वतन्त्रता के प्रति प्रेम और अपूर्व उत्साह अठारहवीं शताब्दी की सर्वश्रेष्ठ परम्परा के अन्तर्गत आता था। लेकिन, उसने अपने दर्शन का स्वतन्त्रता के सांविधानिक सिद्धान्तों के विरुद्ध के साथ संपुक्त कर दिया था। उसने यह विदलेपन जल्दी में बिना या और वह काफी सतर्क था।

यह नहीं कहा जा सकता कि मोंटेस्क्यू के भ्रष्ट ग्रन्थों में कोई योजना नहीं है। बोदा के रिपब्लिक ग्रन्थ का जिस नियति का सामना करना पड़ा है यह उससे बच गया है। इसका मुख्य कारण यह है कि इस ग्रन्थ की शैली उत्कृष्ट है। मोंटेस्क्यू ने मुख्य रूप से दो प्रश्नों पर विचार किया है और इन प्रश्नों में कोई अन्तर्भूत सम्बन्ध नहीं है। सर्वप्रथम, उसने यह प्रमाणित करने कि मनुष्य के शासन तथा विधि का संगठन और संचालन उसकी परिस्थितियों पर निर्भर है, शासन तथा विधि के एक समाजशास्त्रीय सिद्धान्त का विकास करना चाहा। इन परिस्थितियों में कई चीजें शामिल

है—जलवायु तथा भूमि जैसी भौगोलिक दशाएँ जो राष्ट्रीय चरित्र पर सीधा प्रभाव डालती हैं, कला, उद्योग तथा उत्पादन की पद्धतियाँ, मानसिक तथा नैतिक मनो-वृत्तियाँ तथा प्रवृत्तियाँ, राजनीतिक संविधान का स्वरूप और वे प्रथाएँ तथा आदर्श जो राष्ट्रीय चरित्र का एक अभिन्न भाग बन गयी हैं। यदि हम शासन प्रणाली शब्द का व्यापकतम अर्थ में प्रयोग करें, तो वह एक ऐसी समग्र व्यवस्था है, जिसके लिए राष्ट्र की समस्त संस्थाओं के पारस्परिक सामंजस्य की आवश्यकता होती है। इस सामंजस्य के होने पर ही कोई शासन प्रणाली स्थिर और व्यवस्थित हो सकती है। दूसरे, मोटेस्की को हर समय यह डर लगा रहता था कि निरंकुश राजतन्त्र ने फ्रांस के परम्परागत संविधान को इतना निस्तोत्र कर दिया था कि स्वतन्त्रता की स्थापना हमेशा के लिए असम्भव हो गई थी। उसे निरंकुश राजतन्त्र से घृणा थी। उसने रूस तथा तुर्की को निरंकुश शासन-प्रणालियों के बारे में जो वक्तव्य दिए हैं, उनसे यह बात स्पष्ट हो जाती है। उसका मुख्य उद्देश्य यह था और यही उसके कृतित्व का सब से महत्वपूर्ण भाग है कि उन सांविधानिक परिस्थितियों का विश्लेषण किया जाए जिनके ऊपर स्वतन्त्रता निर्भर है और उन साधनों की खोज की जाए जिनके द्वारा फ्रांसीसियों को उनकी प्राचीन स्वतन्त्रताएँ प्रदान की जा सकती हैं। जहाँ तक अन्तिम प्रश्न का सम्बन्ध है, यह मही कहा जा सकता कि वह किसी निश्चित निष्कर्ष पर पहुँच गया। उसकी रचनाओं ने प्रतिक्रियावादियों को भी सहायता दी और उदारतावादियों को भी। प्रतिक्रियावादियों को तो यह आशा हो गई कि पार्लैमेंटो, एस्टेटो और प्रांतीय समाजों की स्थापना होगी। उदारतावादियों को यह आशा हो गई कि अंग्रेजी शासन प्रणाली का अनुसरण किया जाएगा। मोटेस्की के चिंतन के ये दो पक्ष उसकी रचनाओं में अलग-अलग नहीं दिखाई देते, देश के हिसाब से भी और काल के हिसाब से भी। उसका लेख 'पेन्स प्रन्स' (१७२१) मुख्य रूप से फ्रांस की स्थिति के सम्बन्ध में एक सामाजिक व्याख्या है। इस ग्रन्थ में लेखक ने चर्च, लुई चौदहवें, पार्लैमेंटो के पतन और कुलीन वर्ग की अपोपत्ति के बारे में अपने विचार प्रकट किए हैं।¹ आलोचना के मूल में भी निरंकुशता के विषय में यही संकल्पना थी जो विप्लव आदि लाज ग्रन्थ में व्यक्त की गयी थी। उसके विचार से निरंकुशता एक ऐसी शासन प्रणाली थी जिसमें राजा तथा जनता के बीच की समस्त शक्तियों का नाश कर दिया जाता है तथा विधि को सम्राट् की इच्छा के अनुरूप मान लिया जाता है। निरंकुशता की इस व्याख्या ने ही शक्तिशाली के पुनर्करण को महत्त्व दिया था। मोटेस्की का विचार था कि इंग्लैण्ड के संविधान का वास्तविक महत्त्व शक्तियों के पुनर्करण के कारण ही है। परिणाम से ही उसका यह विचार परिपक्व हो गया था कि सर्वश्रेष्ठ शासन वह है जो मनुष्यों की इच्छा के अनुसार शासन की स्थापना में सहायक होता है। उसने नवसंस्था बन होने के कारणों का जो विश्लेषण किया है, उससे यह ज्ञात होता है कि उसे समानशास्त्रीय चिंतन से प्रभावित प्रेम था।²

1 See Letters 24, 37, 112, 98 (ed. Laboulaye)।

2 Letter 60; 112, 122

मोंटेस्कु ने पेरिग्रट डेस सोएस की रचना प्रायः १७ वर्षों में की थी। इस मान की समीचीनता ने स्वोकार किया है कि उसके विविध भागों में वैपश्य है। उसने पहली पुस्तक से दसवी पुस्तक तक इंग्लैण्ड के विषय में कुछ प्रयोग विचार प्रकट किए हैं। इनके बाद उसने ग्यारहवी पुस्तक में इंग्लैण्ड के सविधान का विवरण दिया है। पहली पुस्तक से दसवी पुस्तक तक के प्रयोग विचारों से ग्यारहवी पुस्तक के विवरण की पुष्टि नहीं होती।^१ ग्यारहवी पुस्तक के अन्त में उसने रोम के सविधान का विवेचन किया है। यह विवेचन उसने शक्तियों के पृथक्करण की सोच करने के बाद किया है। लेकिन, प्राचीन गणराज्य के बारे में उसने कुछ भी जो विचार प्रकट किए थे, उनसे इस विवरण की पुष्टि नहीं होती।^२ मोंटेस्कु ने १७१८ और १७३१ के बीच में यूरोप के विभिन्न देशों की यात्राएँ की थीं। इस बीच में वह कुछ समय तक इंग्लैण्ड में भी रहा था। उसके बौद्धिक विकास में यूरोप का यह प्रवास एक विशेष महत्त्व रखता है। स्वतन्त्रता के प्रति उसका प्रेम मुख्य रूप से नैतिक था। उसने प्राचीन गौरव ग्रन्थों का अध्ययन किया था और वह प्राचीन गणराज्यों का प्रशंसक था। इस क्षेत्र में उसके विचार मैग्जिस्ट्रेटरी, मिट्टन और हॉरिंगटन से मिलते-जुलते थे। मिग्रट ऑफ़ दि लाज़ में उसके चिंतन का यह पहलू पूरी तरह ध्वनित होता है। मोंटेस्कु का कहना है कि गणतन्त्रात्मक शासन प्रणाली के लिए एक प्रकार के सद्गुण और सार्वजनिक भावना की आवश्यकता होती है। मोंटेस्कु ने इटली और हालैंड के सत्ताधीन गणराज्यों के बारे में भी अपने विचार प्रकट किए थे। यहाँ उसने गणतन्त्रात्मक शासन की सफलता के लिए इस प्रकार की कोई शर्त निर्धारित नहीं की थी। इंग्लैण्ड में रहने से मोंटेस्कु को यह नया विचार सूझा था कि स्वतन्त्रता के लिए यही जरूरी नहीं है कि उच्च नागरिक नैतिकता हो। स्वतन्त्रता राज्य के सही संगठन के परिणामस्वरूप भी उत्पन्न हो सकती है। उसने ग्यारहवी पुस्तक में शक्तियों के पृथक्करण के सिद्धान्त के अनुसार सविधानों का चित्र प्रस्तुत किया है। यह उसकी सोच का अभिव्यक्ति है।

विधि और वातावरण

(Law and Environment)

बाह्य रूप से मोंटेस्कु के सामाजिक दर्शन के सामान्य सिद्धान्त उसकी प्राकृतिक विधि सम्बन्धी सत्यता से आरम्भ होते हैं। मिग्रट ऑफ़ दि लाज़ का आरम्भिक वाक्य यह है: 'विधि वस्तुओं के स्वरूप के आधार पर उत्पन्न होने वाली आवश्यक

1. Cf. Bl. II, Ch IV.

2. विभिन्न पुस्तकों की तिथियों के बारे में देखिए जे० डेव्यू मोंटेस्कु (१९१३)

सम्बन्धों की व्यवस्था है।^१ इस अस्पष्ट सूत्र में एक ऐसी दुर्बोधता छिपी हुई है जिसके निवारण का मोटेस्व्यू ने वही प्रयास नहीं किया है। मौलिक धाम्त्र में आवश्यक सम्बन्धों का अर्थ पिछे के आचरण में एकरूपता है। समाज में विधि मानवी व्यवहार का एक आदर्श अथवा नियम है जिसका पालन होना चाहिए लेकिन जिसका अवसर उल्लंघन हो जाता है। मोटेस्व्यू ने इस तथ्य की दो व्याख्याएँ प्रस्तुत की हैं। लेकिन, ये दोनों ही व्याख्याएँ अपूर्ण हैं। इनमें से एक व्याख्या इन्ग्रा की स्वतन्त्रता और दूसरी मनुष्य की दोषपूर्ण बुद्धि के सम्बन्ध में है। इनके कारण मनुष्य उस पूर्णता का निर्वाह नहीं कर पाता जो षेप प्रकृति में दिव्यार्पित देना है। लेकिन मोटेस्व्यू न इन्ग्रा के विरोध में इस बात का अपहणपूर्वक गद्ग है कि प्रकृति मानविक विधि को गड़बड़े में निरूपण व्याप्त का एक मानक निर्धारित करती है। इसको अस्वीकार करना मूल्यनाशपूर्ण है और यह कहना कि समाज है कि वस्तु भीषण में बहुत ममल त्रिज्या समान नहीं थी। स्पष्ट है कि उसने प्राकृतिक विधि के बारे में कभी सावधानी से विचार नहीं किया था। प्राकृतिक विधि के बारे में विचार करते समय उसने ईश्वर ज्ञान मौलिक धुआओ और समाज की मूल दशाओं पर भी विचार किया है। यह आरम्भ करने का एक परम्परागत तरीका था। मोटेस्व्यू की सब में अधिक गति इस बात में थी कि समाज की मूल प्राकृतिक विधि जिसे उसने विवेक के साथ समीकृत किया है विभिन्न पर्यावरणों में कार्य करती है और इसलिए उसे विभिन्न स्थानों में विभिन्न सम्पाएँ उत्पन्न करनी चाहिए। जनवायु मूमि, व्यवसाय, शासन प्रणाली, वाणिज्य घर्ष, रीति रिवाज—ये सभी परिस्थितियाँ इस बात को निर्धारित करती हैं कि किसी विशेष परिस्थिति में विवेक (अथवा विधि) किन समस्याओं को जन्म देगा। मौलिक, मानसिक तथा सम्पागत परिस्थितियों की यह उपयुक्तता अथवा सम्बन्ध ही विधि की अन्तरात्मा है। स्पष्ट है कि मोटेस्व्यू मुलना रणक प्रकृति से समस्याओं के समाजनास्त्रीय अध्ययन पर जोर दे रहा था। इस अध्ययन में मुख्य जोर इस बात पर था कि अन्वय्य समस्याओं तथा सत्ताधीन मौलिक परिस्थितियों का विशिष्ट समस्याओं पर क्या प्रभाव पड़ता है। यह धारणा कि सभी तत्त्व एक प्रकृति के विभिन्न रूप हैं वेबल एक कल्पना थी।

मोटेस्व्यू की मौलिकता अथवा महत्ता के बारे में ठीक-ठीक मूल्यांकन करना कठिन है। लेकिन, इतना निश्चित है कि वह अपनी योजना को विनाश पैमाने पर कार्यान्वित करना चाहता था। यह विचार उसने सम्भवतः अरस्तू से और उसकी पॉलिटिक्स की उन पुस्तकों^२ से ग्रहण किया था जिसमें उसने नगर-राज्यों में लोकतन्त्र तथा अल्पजनतन्त्रों के असह्य दोषों का उल्लेख किया है। अरस्तू ने यह बात साफ साफ कह दी थी कि विधियों को विविध मौलिक तथा सत्ताधीन परिस्थितियों के अनुसार ढालना चाहिए और श्रेष्ठ शासन इसी सापेक्ष अर्थ में श्रेष्ठ होना चाहिए। अरस्तू ने जनवायु तथा राष्ट्रीय चरित्र के सम्बन्ध का भी गहरी-गहरी निरूपण कर दिया

था। आपुनिक लेखकों में बोदा ने इन सम्प्रदायों पर अपने विचार प्रकट किये। लेकिन, अरस्तू तथा बोदा—इन दोनों में से किसी ने भी व्यापक पैमाने पर अनुसन्ध का प्रयास नहीं किया था। सत्रहवीं शताब्दी में अमेरिका, अजीबा तथा एम्बिजे आदिवासियों तथा पुरानी सम्प्रदायों के बारे में प्रचुर माहिम्य निर्मित हुआ था। मोंटेस्क्यू ने इस माहिम्य का अध्ययन किया था। चार्डिन के जर्नल (१७११) ने इस वायु के प्रभाव का विवेचन किया था। मोंटेस्क्यू को अरने पर्सिस्मन लेखन की अधिक साम्यो इसी जर्नल में प्राप्त हुई थी। मोंटेस्क्यू का उद्देश्य यह प्रकट करना था कि प्रत्येक शासन प्रणालियाँ विभिन्न परिस्थितियों में किस प्रकार विभिन्न रूप धारण कर लेती हैं।

अरस्तू की भांति ही मोंटेस्क्यू के लिए भी शासन के प्रकार का भेद निर्धारण था। ३ भेद अपने पर्यावरण के प्रभाव से बदल कर जाते हैं। जबकि अरस्तू ने केवल दून्ते नगर-राज्यों के बारे में ही विचार किया था, अब यह धारणा बाकी हुई तक नहीं थी। लेकिन, मोंटेस्क्यू ने जिस विद्यालय पैमाने पर अनुसंधान की योजना बनाई थी, उसने यह धारणा गहराई थी। मोंटेस्क्यू की यह योजना अत्यन्त महत्त्वपूर्ण थी। उपरान्त गुल्ना में बितनी विभिन्न शासनप्रणालियों का प्रयोग हो सकता है, इस ओर उसने बहुत कम ध्यान दिया है। वह न तो यह बताता है कि उसने राज्यों के परम्परागत विनियम वर्गीकरण को केवल अज्ञान ही क्यों अपनाया है और न यह कि वह इस वर्गीकरण में क्यों दूर हटा है। उसने सिर्फ यह कहा है कि शासन-प्रणालियाँ तीन प्रकार की होती हैं—राजतन्त्रात्मक (लोकतन्त्र तथा अमिश्रितराज्य का सम्मिश्रण), राजतन्त्रात्मक और निरकुल शासन। निरकुल शासन राजतन्त्र से इस अर्थ में भिन्न है कि वह स्वेच्छाचारिता और स्वार्थपूर्ण होता है। राजतन्त्र विधि के रूपों के अनुसार साविधानिक शासन है। इस शासन-प्रणाली में यह आवश्यक है कि राजा तथा जनता के बीच कुछ बीच की शक्तियाँ हों—उदाहरण के लिए कुलीन हो या सम्मूह हों। मोंटेस्क्यू ने बताना की है कि इनमें से प्रत्येक शासन प्रणाली के अन्तर्गत प्रजातन्त्रों के चरित्र में एक विशेष सिद्धान्त एक विशेष प्रेरक शक्ति कार्य करती है। शासन-प्रणाली के संचालन के लिए यह प्रेरक शक्ति आवश्यक है। इस प्रकार, लोक शासन जनता के नागरिक बहुगुण अथवा मार्ग दैनिक भावना पर निर्भर होता है। राजतन्त्र सैनिक वर्ग की सम्मान-भावना पर निर्भर होता है। निरकुल शासन प्रजातन्त्रों के दाम्पत्य अथवा मय पर आधारित होता है।

यह समझ में नहीं आता कि मोंटेस्क्यू के वर्गीकरण ने किसी विविष्ट सिद्धान्त का अनुसरण किया था। जहाँ तक शासकों की समस्या का सम्बन्ध है, राजतन्त्र तथा निरकुल शासन एक साथ पड़ते हैं। जहाँ तक साविधानिकता का सम्बन्ध है, राजतन्त्र भी ऐसा ही विधि-विहीन हो सकता है जैसा कि निरकुल शासन। यह विचार गलत था कि निरकुल शासन-प्रणालियों में कोई विधि नहीं होती। यह विचार भी बलदा मात्र ही था कि ये तीनों शासन-प्रणालियाँ कमजोर छोटे, बीच के और बड़े राज्यों के लिए उपयुक्त होती हैं। यह नहीं माना जा सकता कि शासन प्रणालियों का यह वर्गी

करण निरोक्षण अथवा तुलना के आधार पर निश्चित किया गया था। राजनीति-यथार्थता के क्षेत्र में उसकी तुलना हेरिंगटन के इस सिद्धान्त से भी नहीं की जा सकती थी कि सरकारों का वर्गीकरण भूमि के पट्टे की कुछ प्रणालियों के अनुसार किया जा सकता है। ऐसा मालूम पड़ता है कि मोटेस्क्यू की इस विषय में केवल वैयक्तिक रुचि थी। इसके साथ ही यह भी प्रतीत होता है कि फ्रांस की राजनीतिक समस्याओं ने उसके मन में एक नैतिक प्रतिक्रिया उत्पन्न की थी और इस प्रतिक्रिया ने उसके शासन-प्रणालियों के वर्गीकरण के सिद्धान्त पर असर डाला है। मोटेस्क्यू के आदर्श गणराज्य में नागरिकों के नागरिक सद्गुण की प्रधानता थी। उसका आधुनिक गणराज्यों में कोई सम्बन्ध नहीं था। उसका विचार था कि फ्रांस रियल और लुई चौदहवें की अधीनता में निरक्ष शासन बन गया था। इस काल में स्पानीश सामन, पार्लमेन्ट और बुलोनो को उनके विरोधाधिकारों से वंचित कर दिया गया था। उनके राजतन्त्र का आदर्श रूप वह था जो वह फ्रांस में कायम करना चाहता था और जो उसके विचार से इंग्लैंड में प्रचलित था। इसलिए, मोटेस्क्यू के सिद्धान्त की मुख्य रूपरेखा किन्हीं व्यावहारिक धारणाओं के आधार पर निर्धारित नहीं हुई थी। वह इस सिद्धान्त में निर्धारित हुई थी कि फ्रांस में क्या वांछनीय है।

स्त्रिट आर दि लाज में मुख्य जोर इस बात पर दिया गया है कि मोतिक तथा सत्वागत परिस्थितियों के अनुसार प्रत्येक शासन के अन्तर्गत यथाभावश्यकता विधि तथा सत्वाओं में संशोधन किया जा सकता है। सचाई यह है कि मोटेस्क्यू के ग्रन्थ में भ्रमाला बहुत कम है। इसमें अप्रासंगिकता की मात्रा बहुत अधिक है। चौथी से लेकर दसवीं पुस्तक तक उसने शिक्षा सम्स्याओं, दण्ड विधि, व्यवहार-विधि, स्त्रियों की स्थिति प्रत्येक शासन-प्रणाली के विकृत रूपों, और प्रत्येक शासन-प्रणाली के लिए उपयुक्त नैतिक सगुण का विवेचन किया है। ग्यारहवीं और बारहवीं पुस्तकों में राजनीतिक तथा नागरिक स्वतन्त्रता का विस्थापित विवेचन है। तेरहवीं पुस्तक में बराधान की पद्धतियों का विवेचन किया गया है। चौदहवीं से लेकर सत्रहवीं पुस्तक तक में सामन तथा उद्योग-धंधों पर जलवायु के प्रभाव का वर्णन किया गया है और यह बताया गया है कि इसका शासना तथा राजनीतिक स्वतन्त्रता से क्या सम्बन्ध है। अठारहवीं पुस्तक में भूमि के प्रभावों का संक्षिप्त रूप से विवेचन है। उन्नीसवीं पुस्तक में लोकाचारों के प्रभाव का वर्णन है। यहाँ यह स्पष्टता भी प्रग होने लगती है। बीसवीं से लेकर बाईसवीं पुस्तक तक में वाणिज्य तथा मुद्रा के बारे में विचार किया गया है। तेईसवीं पुस्तक जनसंख्या और चौबीसवीं तथा पच्चीसवीं पुस्तकें धर्मों का विवेचन करती हैं। छत्तीसवीं से लेकर इक्कीसवीं पुस्तक तक में रोमन तथा सामन्ती विधि की चर्चा है।

मोटेस्क्यू के निष्कर्षों का मारामा उपस्थित करना असम्भव है। वे अधिकतर पटनापरक हैं। मोटेस्क्यू ने जिस चीज को साध्य माना है, वे उस पर बहुत कम निर्भर है। उसके मुख्य उद्देश्य के बारे में यह कहा जा सकता है कि वह उन दो मूल प्रवृत्तियों के बीच झूलता रहता है जो उसके आमक आधारभूत सिद्धान्तों में अन्तर्निहित हैं। एक

और तो उमने यह मान लिया था कि मानकी विधि अविवेक है और इसलिए कोई रुढ़ि ध्यापक नया न्यायो रूप में प्रचलित होनी है, तो उसका कुछ न कुछ अर्थ अवश्य होता है। उसका यह दृष्टिकोण उसकी अनुदार प्रवृत्ति तथा उसके इस मान्य सिद्धान्त के अनुक्रम था कि जलवायु जैसे मौनिक कारण मानसिक तथा नैतिक इत्ताओं पर सीधे प्रभाव डालते हैं। यदि हम दृष्टिकोण को हमारे उचित निष्कर्ष में पहुँचाया जाए तो इसका अर्थ पूर्ण मापेसवाद होगा। मोटेस्कु का यह दृष्टिकोण बर्तन नहीं था। इसके विपरीत मोटेस्कु का विचार था कि जलवायु तथा शान्ता और वृद्धिवाह जैसे कुछ मध्यार्थ प्रतिकूल परिस्थितियों का निर्माण करती हैं। विधि द्वारा घटे नैतिक परिणामों को उत्पन्न कर के इन क्षति की पूर्ति की जाती है। राजनीतिक चक्रवर्तन की व्याख्या करने के इस तरीके का यह अर्थ होता है कि विधिकर्ताओं के नैतिक विचार सामाजिक कार्यकारण में स्वतन्त्र होते हैं और जलवायु तथा अन्य तत्वों का आकस्मिक प्रभाव केवल उमो सीमा तक कारगर होता है जिस सीमा तक वह उनके गणनाओं में प्रवेश कर सकता है। इस प्रकार का दृष्टिकोण राजनीति के समकालीन सिद्धान्त के प्रतिबल होता है और वह शान्ता के प्रभाव के बारे में उन अतिरिक्त विचारों को प्रकट करता है जिन्हें मैकिजावेली ने प्रचलित कर दिया था। इस दृष्टि से मोटेस्कु अपने समसामयिकों से कम दौड़ते थे।

मोटेस्कु ने इस विस्फाट मूत्र का, कि विधियों को उन परिस्थितियों के अनुसार ढालना चाहिए जिनमें कोई राष्ट्र रहता है, कोई निश्चित अर्थ बताना असम्भव है। इस पद्धति ने राजनीतिक न्याय के भावपरक आशयान के बारे में कोई आधार नहीं दिया। हमने व्यापक आधार पर तुलनात्मक विधि के अध्ययन की योजना प्राप्त होती थी, लेकिन इस अध्ययन योजना में कई बाँटें अस्पष्ट थीं। मोटेस्कु का मत में महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त यह था कि जलवायु जैसी प्राकृतिक शक्ति का तरीक तथा अस्तिष्ठ पर सीधा प्रभाव डालती हैं। लेकिन, उसके इस सिद्धान्त की सी वही गति हुई है जो लामार्क के इस प्रकार के जीवशास्त्रीय सिद्धान्त की हुई है। यह बयन कि मोटेस्कु ने सामाजिक सम्पत्तियों का अध्ययन करने के लिए एक तुलनात्मक और निगमनात्मक पद्धति का प्रयोग किया था, आशिक रूप में ही सही था। मोटेस्कु ने सामाजिककरण करने की विशेष प्रवृत्ति थी। उसके साथ ही वह अपने पूर्वनिश्चित विस्वामों के अनुसार ही निष्कर्ष निकालता था। इस क्षेत्र में वह अन्य राजनीतिक सिद्धान्तवादियों के काफी आगे बढ़ा हुआ था। उसका अध्ययन बरा व्यापक था, लेकिन उसका ज्ञान अपूर्ण था, बाद के दार्शनिक मानकों की दृष्टि से नहीं बल्कि उसके समाधनों की दृष्टि में। उसका अद्भुत ज्ञान अनुपम विस्वामों को प्रकट करता था। यदि उमने कभी ईरान के बारे में न सुना होता, तब भी उसके ये विस्वाम ऐसे ही रहते। यूरोप का राजनीतिक घटनाक्रम मोटेस्कु की आँखों के सामने ही घटित हुआ था। लेकिन, मोटेस्कु ने इस घटनाक्रम का मैकिजावेली, बोदा अथवा हैरिंगटन की भाँति गम्भीरतापूर्वक अवलोकन नहीं किया था। ये लोग ऐसे थे जिन्हें मोटेस्कु की भाँति सर्वज्ञता का कोई अहसास नहीं था। मोटेस्कु की परिपक्वता

का सर्वश्रेष्ठ प्रमाण उसकी वैज्ञानिक सिद्धि नहीं, प्रत्युत स्वतन्त्रता के प्रति उसका उत्साह है। वह एक नीतिवेत्ता था जिसके लिए शाश्वत सत्य क्षीण होने लगे थे लेकिन जिसमें उनके बिना काम चलाने की रचनात्मक शक्ति नहीं थी।

शक्तियों का पृथक्करण

(The Separation of Powers)

मोटेस्क्यू के समसामयिकों के विचार से मोटेस्क्यू के महत्त्व का कारण यह था कि उसने ब्रिटिश संसदाओं को राजनीतिक स्वतन्त्रता प्राप्त करने का एक साधन बताया और इस रूप में उनका प्रचार किया। मोटेस्क्यू कुछ समय इंग्लैंड रहा था। वहाँ रहने से उसकी यह पूर्वधारणा दृढ़ हो गई थी कि राजनीतिक स्वतन्त्रता एक उच्चतर मनुष्य के ऊपर आधारित है। यह सद्गुण केवल रोमनों को ही ज्ञात था और इसे केवल नगर-राज्य में ही मिट्टी किया गया था। उसने निरंकुशता के प्रति उसकी घट-मूल अश्वि का सार प्रदान किया और एक ऐसे उपाय का निर्देश किया जिसके द्वारा फ्रांस में निरनुदातावाद के दुष्परिणामों को दूर किया जा सकता है। यह कहना सही नहीं है कि मोटेस्क्यू फ्रांस में इंग्लैंड के शासन का अनुकरण सम्भव मानता था। तथापि, इसमें कोई सन्देह नहीं है कि सिप्रट ब्राफ दि लाज की सुप्रसिद्ध ग्यारहवीं पुस्तक ने उदार सविधान-निर्माण के सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। इन सिद्धान्तों ने आगे चल कर हडियों का रूप धारण किया। इस पुस्तक में शासन की विधायी, कार्यकारी और न्यायिक शक्तियों के पृथक्करण का और एक-दूसरे के विरोध में इन शक्तियों के सन्तुलन का निरूपण किया गया था। इस क्षेत्र में मोटेस्क्यू का प्रभाव अतुलनीय है। अमेरिकी और फ्रांसीसी संविधानों के अधिकार-पत्रों पर उसकी छाप स्पष्ट है।¹

यह विचार राजनीतिक दर्शन में बहुत पुराना था। प्लेटो ने राज में मिश्रित राज्य के विचार का प्रतिपादन किया था। पोलिबियस ने रोमी शासन की कथित स्थिरता का यही कारण अलगया था। मर्यादित अथवा मिश्रित राजतन्त्र मध्ययुग की एक सुपरिचित संकल्पना थी। मध्ययुग का संविधान शक्तियों के विभाजन पर आधारित था। वह उस नए राजतन्त्र से भिन्न था जिसने प्रभुशक्ति का दावा किया था। इंग्लैंड में राजमुकुट तथा सामान्य विधि की अदालतों तथा राजमुकुट और संसद के

1 उदाहरण के लिए वर्जीनिया का अधिकार का घोषणा-पत्र (१७७६), सेवान ५, १७८० का मेसाचुसेट्स का संविधान, प्रस्तावना संकलन ३०, फ्रांस की मानव और नागरिकों के अधिकारों की घोषणा (१७९१), संकलन १६। शक्तियों के पृथक्करण के लिए अमेरिकी केवल मोटेस्क्यू पर ही निर्भर नहीं था।

महत्त्व स्पष्ट है। इसी समय इस व्याख्या का पुष्ट करन के लिए इस युग की सान्त्वना सिद्धिवा सामने आई—न्यूटन का भौतिक शास्त्र और लॉक का मनोविज्ञान। दोनों में यहाँ व्याख्या पुष्ट की। न्यूटन न प्राकृतिक या भौतिक सिद्धान्तों की सरल व्याख्या। न सिद्धान्त समय अथवा आकाश की सीमा से बाधित नहीं थे। उन्होंने इस धारणा का आधार दिया कि राजनैतिक और आधिन घटनाओं पर सामान्य रीति से विचारित जा सकता है। इसी समय लॉक न न्यूटन के भौतिक शास्त्र के ढंग पर ही मन के मनोम प्राकृतिक इतिहास का सिद्धान्त प्रस्तुत किया। इस सिद्धान्त के अनुसार ईश्वर अथवा सत्प्राप्ति के विचारों द्वारा निर्धारित सामाजिक प्रविष्टियों के मन्दन के लिए सामाजिक प्रविष्टियों की मनोवैज्ञानिक व्याख्या की जा सकती थी। न्यूटन और लॉक का ऐसा लक्ष्य था कि जिसका अन्तर्दृष्टिगतता में सब में अधिक महत्त्व था। जब इंग्लैंड १७०९ में इंग्लैंड में फ्रांस का पक्ष लीटा उस समय वह अपने साथ ही योगदान दिया—न्यूटन के भौतिक शास्त्र और लॉक के मनोविज्ञान का प्रसार।¹

बान्टेयर इंग्लैंड का प्रभाव था लेकिन वह उनके प्रतिनिधिक शासन का उतना प्रभावक नहीं था, जितना उसका विचार और प्रकाशन की स्वतन्त्रता का। इस लिए, लॉक के दर्शन का फल में जा पहले फल प्रभाव पड़ा, वह पक्ष रीति से ही राजनैतिक था। लॉक का यह प्रभाव *Letters on Toleration* तथा *Treatises of Government* द्वारा ही ग्रन्थों के माध्यम में पड़ा। न प्रभाव उसी समय पड़ा था जब कि फ्रांस में मविधानवाद की परम्परा का लुई चौदहवें के एडिक्ट ऑफ नान्टीज़ का पुनरुद्धार का उन्मेषन किया था और पिछले बेली ने अन्त सन्देहवादी दर्शन का प्रतिपादन किया था। बेली ने लॉक के विचारों के प्रकाशन के काफी समय पूर्व यह कहा था कि कोई भी धार्मिक सिद्धान्त न तो सन्देहान्वित है और न वह आचारों के लिए अपरिहार्य ही है। फ्रांस में अन्त धार्मिक और राजनैतिक विचार स्वतन्त्रता का दमन किया जाता था, प्रकाशन की स्वतन्त्रता का प्रश्न सब से महत्त्वपूर्ण है गया था। इस क्षेत्र में बान्टेयर ने जितना परिश्रम किया था, उतना अन्य किसी विचारक ने नहीं। उसने ईसाई मन के दमन का तीव्र विरोध किया। उसका यह प्रयत्न इतिहास में भाषण-स्वतन्त्रता के लिए सब से बड़ा योगदान है। लेकिन, उसने अपनी इस विचारों का लोभ-शासन के लक्ष्य से अलग रक्खा था। यह कोई दूरदर्शी भोवि नहीं थी क्योंकि राजनैतिक स्वतन्त्रता के बिना नागरिक स्वतन्त्रता उपलब्ध नहीं हो सकती थी। बान्टेयर की राजनीति में स्वतन्त्र रीति में कोई रूचि नहीं थी। उसकी जनसाधारण में भी कोई रूचि नहीं थी। वह जनसाधारण को क्रूर और मूर्ख समझता था। लेकिन, विद्वानों की स्वतन्त्रता में उसकी बहुत अधिक दिलचस्पी थी। शासकों दण्डविधि को क्रूरता और निर्दयता के वह बहुत खिलाफ था। उसका स्वभाव बड़ा दयालु था। वह वायव्यदग्ध में निपुण था

1 बान्टेयर का ग्रन्थ *Letters on the English* अंग्रेजी में १७२३ में ओथ फ्रेंच में १७२४ में प्रकाशित हुआ था।

और इसके द्वारा अपने शत्रुओं का उपहासास्पद बना देता था। चूँकि ऐसी सस्थाओं का साथ जिनके दिमाग नहीं था, तब करना, असम्भव था, अब वह अपने सबसे शक्तिशाली आजार के द्वारा उनका भोजन उड़ा देता था। उस समय विचार-स्वातन्त्र्य पर अतन्त्र प्रकार के प्रतिबन्ध लगे हुए थे। अतः, घब और राज्य की सुल्लभ सुल्ला आलाचना नहीं की जा सकती थी। उनकी आलाचना पराक्ष रीति से व्यंग के माध्यम से ही की जा सकती थी। दिदरो ने विश्ववास की भूमिका में अपनी योजना का इस प्रकार वर्णन किया था

‘जब हम कोई निबन्ध तैयार कर रहे हैं तो उन समस्त अवस्थाओं में जहाँ राष्ट्रीय पक्षपान सम्मान का पात्र है, निबन्ध में उसका सम्मानजनक विवरण दिया जाना चाहिए। इसमें विषय से सम्बन्धित सभी अच्छी बातों और सम्भावनाओं का उल्लेख करना चाहिए। लेकिन हमें ऐसे निबन्धों के सन्दर्भ द्वारा जिनमें ठास मिथ्यान्त विराधी सत्या के लिए आधार का निर्माण करें, बीचों-बीच अम्बार का हटा देना चाहिए और कूड़े-करबट को भी नष्ट कर देना चाहिए। सवाई के दर्शन कगन की यह पड़नि सही ढंग के आदमियाँ पर तो तुरन्त असर करती हैं। यह अन्य प्रकार के व्यक्तियों के दिमाग पर भी चुपके-चुपके तथा बिना किसी परगामी के कार्य करती है। वह सफल तो होती ही है किसी प्रकार की कठिनाई भी पैदा नहीं करती।’^१

वाल्टेयर के धर्म और सहिष्णुता सम्बन्धी विचारों की नवीनता का अभिप्राय यह नहीं था कि उनमें कोई अन्तर्भूत विरोधता थी। वे लोक से केवल कुछ ही बातों में भिन्न थे। वाल्टेयर ने आत्म साक्षात्कार को विस्तृत अस्वीकार कर दिया था। लेकिन वाल्टेयर के विचारों में फ्रांस में उग्र रूप धारण किया। इंग्लैण्ड में इस उग्रता का अभाव था। लॉक के राजनीतिक दर्शन के साथ भी यही बात हुई थी। लॉक के राजनीतिक दर्शन का प्रभाव इंग्लैण्ड में तो नरम ही रहा था, लेकिन फ्रांस में उसका प्रभाव उग्र रहा। इस अन्तर का कारण विचार नहीं था, प्रत्युत परिस्थितियाँ थी। उस समय फ्रांस के शासन और फ्रांस के चर्च की जो स्थिति थी, उसमें नरम से नरम विचार भी राजद्रोहात्मक लगते थे। इंग्लैण्ड में जिस दर्शन का स्वर अनुदारवादी रहा था, फ्रांस में उसी दर्शन का स्वर उग्र हो गया था। इस सम्बन्ध में जॉन मॉल्ले ने यह ठीक ही कहा है कि अठारहवीं शताब्दी में जिन लोगों ने अग्रणी चिन्तन का प्रेरणा दी थी व सब यथास्थिति का बनाए रखन के पक्ष में थे। इसके विपरीत, फ्रांसीसी लेखकों के ऐसे ही समुदाय में ऐसे अनेक लोग सम्मिलित थे जिनका वाफ़ी सताया गया था।

हेल्वेटियम फास का उपयोगितावाद

(Helvetius - French Utilitarianism)

नास व मादासस इमान का सिद्धान्त (बिनार इयटेन्ट और इन इन म्यानों में एव म इन एव हुआ था। नास के दुरास्र आस सारनेने नामर इनने व्यक्तिगत अधिकारा को स्व-सामाजिकता का और ऐसे नासस इन्ध के बांधे अन्त में ज्ञान के सिद्धान्त का निष्पत्ति किया गया था। लेकिन उसको इन देन का उनमें कृत्रिम के सब में महत्त्वपूर्ण अर्थ म सन्त वम मन्त्रण था। हमारे कृत्रिम का सब में महत्त्वपूर्ण आस यह था कि उसन मानव प्रकृति व बांध का विचारों के सन्दर्भ में इन्धन प्रस्तुत किया था। मानव प्रकृति व बांध मन्त्रणों विचार अन्तर्गतता इतिहास पर आधारित था। उसन अपनी दूसरी पुस्तक में इन सब बातों पर बिनार में विचार किया था। नास के दर्शन व विचारामय विचारों का अर्थ विचारों को एव नती पद्धति का विकास और गणितीय प्रकृति का आ उनमें वैज्ञानिक ज्ञान के सिद्धान्त का मूलगत थी, अन्त था। सम्मेलन जिस कृति न जम का बदन दिया, वह दर्शन का एव छेज था निबन्ध था—*New Theory of Vision*। यह निबन्ध १७०९ में प्रकाशित हुआ था और मानवज्ञान पर आधारित था। इसमें बताया गया था कि साहचर्य के मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त का मानविक क्रिया (पहचान की दृश्य भावना) के विवेक और स्पष्टीकरण में किन प्रकार प्रयोग हो सकता था। यह मानविक क्रिया अथवा पहचान की दृश्य भावना एकात्म और अनन्य प्रतीत होती थी। अतएव, लोक के विचार के विकास की यह पद्धति नास की दृष्टि के अनुकूल ही थी क्योंकि सत्य के मौलिक गान्ध के प्रति नास के मन में सराहना का भाव था। ह्यूम ने अपनी दृष्टि (१७३९) में मनोविज्ञान के क्षेत्र में विचारों के साहचर्य के सिद्धान्त की मौलिक क्षेत्र में गुरुत्वार्थ के सिद्धान्त के साथ तुलना की। अब मानविक प्रक्रियाओं के अध्ययन का यह अर्थ हो गया कि उनकी संवेदना के तत्वों के रूप में व्याख्या की जाए और साहचर्य के सिद्धान्त के सन्दर्भ में उनका विकास प्रदर्शित किया जाए। अठारहवीं शताब्दी के मध्य तक कौटिल्य ने इस प्रकार के मनोविज्ञान का ध्यान में किसी प्रकार कर दिया दिया था।

अस. नास के. मैथिल और मनोवैज्ञानिक विचारों के अध्ययन करते. को. आसस कहा था। इसका कारण यह था कि ये विचार विवेक की इस सहज शक्ति पर निर्भर थे कि वह स्पष्ट सत्यों को स्पष्ट कर सकती है। वह अनन्य विचारों को अन्योपकार कर सकता था, लेकिन वास्तव में व्यक्तियों के स्वतः स्पष्ट अधिकार और बुद्धि में भी नहीं। तथापि, मानवी आचरण के एक ऐसे सिद्धान्त के निर्माण में कोई कठिनाई नहीं थी जिसकी विचारों के साहचर्य के आधार पर व्याख्या न की जा सकती हो। सब में सुगम सिद्धान्त यह था कि समुच्च के समस्त कार्यों के दो अंतरक वर्तन मात्र किए जायें, सुख की

इच्छा और दुःख से विरहित। मनुष्य के विविध कार्यों के और भी प्रेरक उद्देश्य हो सकते हैं। लेकिन मुख्य प्रेरक उद्देश्य यही है। दूर के अन्य प्रेरक उद्देश्यों का भी इन मूल प्रेरक उद्देश्यों से ही सम्बन्ध रहता है। मानवी आचरण का उद्देश्य यही है कि अधिक से अधिक सुख प्राप्त किया जाए और कम से कम दुःख सह्य जाए। इंग्लैण्ड में १७३० और १७४० में इस सिद्धान्त का विकास किया गया।^१ फास में ह्यूवेटिस ने १७५८ में डी ला एस्त्रिट में इस सिद्धान्त का विस्तार से निरूपण किया। पुनः, इंग्लैण्ड में इस उपयोगितावादी नीतिशास्त्र का जो स्वर रहा था और फास में इसका जो स्तर रहा था उसमें आश्चर्यजनक अन्तर था। इंग्लैण्ड में यह मुख्यतः एक धार्मिक सिद्धान्त था। यह पुराने विचारों के लाना का विशेष रूप से प्रिय था क्योंकि व लान भाषी जीवन के सुख और दुःख का काफी महत्त्व देते थे। फास में ह्यूवेटिस ने इसे विधायक का सुधारने के कार्यक्रम का रूप दिया। विधायक मानव प्रेरणाओं के उपयोग द्वारा व्यक्तिगत सुख और सार्वजनिक कल्याण में समरसता उत्पन्न कर सकता है। संक्षेप में उसने महत्तम सुख के सिद्धान्त को सुधार का साधन बना दिया और उसे अपने दो अनुयायियों बेकारिया और बेंथम का सीप दिया। बेंथम ने उपयोगितावादी दर्शन का अध्ययन फास में ह्यूवेटिस से किया था। यह दर्शन मुख्य रूप से अंग्रेजी दर्शन था और जब वह उसे लेकर इंग्लैण्ड वापस आया, तब उसने इसका उच्च सुधार के साधन के रूप में प्रयोग किया। तथापि, प्रायः भाषी सताय्दी तक इसके दार्शनिक सिद्धान्त इंग्लैण्ड के अनुयायितावाद के सरलक रहे थे।

डी ला एस्त्रिट की भूमिका में ह्यूवेटिस ने कहा है कि उसने नीतिशास्त्र का अन्य किसी विज्ञान की भांति निरूपण किया और उसे भौतिक शास्त्र की भांति अनुभव सांपन्न बनाने का प्रयास किया है। नीतिवादियों ने संदेह ही प्रोत्साहन देने की अपवा निन्दा करने की कोशिश की है। ये दोनों ही निष्फल हैं। इसका कारण यह है कि आचारों को उन शक्तियों के बोध से आरम्भ होना चाहिए जो मानवी क्रिया के कारण हैं। आचरण का पहला सिद्धान्त यह तथ्य है कि मनुष्य को आवश्यकतावश अपने स्वार्थों की साधना करनी चाहिए। नीतिविज्ञानों में स्वार्थ का बड़ी स्थान है जो भौतिकशास्त्र में गति का। आदमी जिस चीज को अच्छी समझता है, वह उसके स्वार्थ की साधक होती है। इसी प्रकार, कोई व्यक्ति-समुदाय अथवा राष्ट्र जिस चीज को नैतिक समझना है, वह सामान्य हित की साधक होती है।

१ इस सिद्धान्त की रूपरेखा का सब से पहले स्पष्ट निरूपण जान ने के *Concerning the Fundamental Principle of Virtue of Morality* (१७३१) में मिलता है। एल० ए० मेल्वी विषे के *British Moralists, Vol II* p 267। दक्विये *E. Al hoc : English Utilitarianism* (1902), Ch I IX

"नैतिकवादी मनुष्य को निरुद्धता की सदैव निन्दा करते रहते हैं। इसे पता चलता है कि वे धम्तुस्थिति को बिना काम समझते हैं। मनुष्य निरुद्ध नहीं है। वह केवल अपने हितों को साधना करते हैं। नैतिकवादियों के अधुनात से मानवशास्त्र को यह प्रेरक शक्ति नहीं बदल सकती। शिवायन करने की चीज मनुष्यों को निरुद्ध नहीं है, बल्कि विषादको का अज्ञान है। विषादक व्यक्तियों के हित को सर्वोपरि सामान्य हित के विरोध में रखने हैं।"

कुल मिलाकर आचरण का एकमात्र विवेकसम्मत मानव अधिकतम हित का अधिकतम हित होना चाहिए। किसी विशेष वग अथवा समुदाय का विशेष हित इस विराधी होता है। हो सकता है कि किसी समुदाय का अपन मुख के वाग्वा के बोरे में गहन धारणा हो। इन स्थिति में वह दोषपूर्ण मानव का निर्धारण कर सकता है। एक स्थिति यह भी हो सकती है कि छोटा समुदाय अपनी स्वार्थ-पूर्ण कृति को समुदाय का साधन कर। इसी ही स्थिति में उपस्था यह है कि वास्तविक हित का ठीक-ठीक समझा जाए अथवा मद्भाग का अधिकारधर प्रचार हो। इस प्रकार, नैतिकता विषादक की समस्या हो जाती है। विषादक का चाहिए कि वह विमोह हितों का सामान्य हित के साथ मधुक्न करे और ज्ञान का प्रचार करे जिससे लोग यह देख सकें कि सार्वजनिक बन्धन में उनका अपना कल्याण किस प्रकार सम्मिलित है। यदि नैतिक शिक्षा अधिकतर धार्मिक अर्थविश्वासियों के पास नहीं है, अत्याचारी शक्तों ने सदैव ही सार्वजनिक हित का नहीं समझा है, मनुष्य शालसी, अर्थविश्वासी और अमानवी रह है, इसीलिए नैतिकशास्त्र अन्य विज्ञानों की तुलना में पिछड़ा हुआ रहा है। जब मनुष्या का ऐसी सत्त्वात्मा के अधीन छोड़ दिया जाता है जो अवगुण को प्रोत्साहन देती है, तब फिर सद्गुण का सम्मान करने की बात कहना व्यर्थ है। मनुष्य के प्रेरक तत्त्वा का ठीक ठीक समझना बुद्धिमान् शानका के हाथों में असौम शक्ति दे देना है और मानवी मुख की असौम सभावना के द्वारा उन्मुक्त कर देना है। इस प्रकार का नैतिकशास्त्र सार्वजनिक नीति का नियामक बन जाता है।

"श्रेष्ठ कानून ही मनुष्या का सद्गुणी बनाने के एकमात्र साधन हैं। विधि निर्माण की सम्पूर्ण कला यह है कि मनुष्यों को आत्म-प्रेम की भावना के द्वारा दूसरों के प्रति न्यायमयुक्त होने के लिए विवश किया जाये। इस प्रकार के कानूनों को बनाने के लिए यह आवश्यक है कि मनुष्य के हृदय को जाना जाये और यह समझा जाये कि मनुष्य न तो अच्छे पैदा होते हैं और न बुरे बल्कि वे समान हित के अनुसार ही अच्छे अथवा बुरे बन जाते हैं। जब कोई चीज उन्हें समान हित से चापनी है, तो वे अच्छे होते हैं और जब कोई चीज उन्हें समान हित से अलग करती है, तो वे बुरे होते हैं। मनुष्य की प्रकृति ही कुछ ऐसी है कि वह अपने आपको दूसरों की अपेक्षा अधिक महत्व

देता है। भौतिक संवेदना हमारे मन में सुख के प्रति प्रेम और दुःख के प्रति विरक्ति पैदा करती है। सुख और दुःख ने प्रत्येक मनुष्य के हृदय में आत्मप्रेम के बीज बिखेर दिये हैं। ये बीज आगे चल कर उद्वेगों का रूप धारण करते हैं जिनमें समस्त मद्गुण और दुर्गुण पैदा होते हैं।¹

इस अवतरण में जो मनोवैज्ञानिक तक निहित है हल्बेटीयस ने उसका विकास कर के अपने निष्कर्षों की पुष्टि की। सुख के प्रति आकर्षण और दुःख के प्रति विवर्षण—यही दो सहज वृत्तियाँ हैं। उसका बहना है—उसकी इस भाषा को वाद में वैधर्म्य ने ग्रहण किया था—कि ये दो परिज्ञान ऐसे हैं जो प्रकृति ने मनुष्यों को दिए हैं। बाकी और सारे प्रेरक-तत्त्व तो केवल 'तथ्य' मात्र हैं। वे हमें चायों के माध्यमों से ही उनके कारण हा सुख-दुःख के माहवम द्वारा उत्पन्न होते हैं। हल्बेटीयस ने इसी आधार पर मस्कृति के एक मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त का विकास किया। यह सिद्धान्त मार्टेन्सपू के इस सिद्धान्त से भिन्न है कि मस्कृति पर जनवायु आदि तत्त्वों का असर पड़ता है। यदि सभी मानसिक क्रियाएँ साहचर्य पर आधारित होती हैं, अतः उसका निष्कर्ष था कि बौद्धिक प्रतिभा में किसी प्रकार के अंतरण भेद नहीं होते। साहचर्यों का निर्माण अवधान पर निर्भर होता है और अवधान सुख अथवा दुःख द्वारा प्रदत्त प्रेरक शक्ति पर निर्भर रहता है। विशेष रूप से कोई अंतरण नैतिक क्षमताएँ नहीं होती। मनुष्य अच्छाई और बुराई के बारे में जो विचार बनाते हैं, वे परिस्थितियों पर अथवा स्थूल अर्थ में शिक्षा पर निर्भर करते हैं अर्थात् परिस्थितियाँ और शिक्षा किन्ना चीज को सुखपूर्ण बनाती है और किस का दुःखपूर्ण। राष्ट्र के आचारों की उत्कृष्टता अथवा निकृष्टता मुख्य रूप से आचारों की परिणाम होती है। निरकुशता नागरिकों को बर्बर बना देती है। इसके विपरीत श्रेष्ठ विधियाँ व्यक्तिगत और सार्वजनिक हितों में सामंजस्य पैदा करती हैं। जहाँ विधायक अपनी निपुणता से प्रतिभा और सद्गुणों के लिए पुरस्कारों की व्यवस्था कर देते हैं, वहाँ महान् और श्रेष्ठ व्यक्तियों का आविर्भाव होता है। यद्यपि यह कार्य मुश्किल है, लेकिन असम्भव नहीं है। सिद्धान्त की दृष्टि से राष्ट्र का नैतिक विकास किसी भी ऊँचाई तक सम्भव है। यदि सद्गुणों के बदले में सुख और दुर्गुण के बदले में दुःख मिलने लगे, तो ऐसे वातावरण का निर्माण हो सकता है जिसमें राष्ट्र का नैतिक विकास हो सके।

साहचर्यपरक मनोविज्ञान और उपयोगितावादी नीतिशास्त्र ने लॉक के राजनीतिक दर्शन को बड़ा सरल कर दिया था। इसका कारण यह था कि इन्होंने स्वतः स्पष्ट अधिकारों की अनिर्दिष्ट संख्या के स्थान पर मूल्य का एक अनन्य मानक—अधिकतम सन्ध्या का अधिकतम सुख—प्रतिष्ठित किया। वास्तव में यह सरलीकरण से कुछ अधिक था क्योंकि पूरी तरह से लागू किए जाने पर उसने प्राकृतिक अधिकार, शासन के सविदा सिद्धान्त और प्राकृतिक विधि की सम्पूर्ण व्यवस्था को जो समाज में व्यक्तित्व

उसका देखते इकोनोमीक ग्रन्थ उसी साल छपा था जिस साल बी. ला एम्प्रेन् प्रकाशित हुआ था। हेल्वेटियम की भांति फिजियोक्रेट विचारों में सुख और दुःख को मानव कार्य के दो स्रोत समझते थे। उनके विचार में प्रबुद्ध स्वार्थ सुनिश्चित समाज का सिद्धान्त था। उन्होंने विधायक को कोई कार्य नहीं सौंपा। उसका काम आमजन है। उसे आर्थिक नियमों की स्वाभाविक क्रिया में कोई हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। चूंकि प्रत्येक व्यक्ति अपने हित का सर्वश्रेष्ठ निर्णायक है अतः मनुष्यों को सुखी बनाने का सर्वश्रेष्ठ उपाय यह है कि व्यक्तिगत प्रयत्न और उद्यम पर कम से कम प्रतिबन्ध लगाए जायें। सरकारों को चाहिए कि वे कम से कम कानून बनाए और ऐसे कानून बनाएं जिनमें व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का अतिक्रमण न हो सके। इस तर्क के अनुसार कुछ प्राकृतिक आर्थिक नियम होते हैं। बाइस एडम स्मिथ ने इन्हें प्राकृतिक स्वतन्त्रता की न्याय और सरल व्यवस्था नाम दिया था। जब इन नियमों में हस्तक्षेप नहीं किया जाता तब सब से अधिक समृद्धि और समरसता उत्पन्न होती है। प्राकृतिक विधि के ये दो अर्थ कुछ भ्रम का उत्पन्न कर देते हैं। इसका पुराना अर्थ तो यह है कि न्याय और सद्बिचार का मानक ऊंचा रखा जाए। इसका नया अर्थ यह है कि इसका केवल एक व्यावहारिक और सामान्य सिद्धान्त के रूप में प्रयोग हो। उपयोगिता की दृष्टि से यह मानने का कोई कारण नहीं था कि यदि शासन को व्यापार के क्षेत्र से बाहर रखा जाए, तो इससे अधिकतम सत्य का अधिकतम हित साधन होगा। आर्थिक स्वतन्त्रता में राजनीतिक अधिकार शामिल नहीं थे। यदि निरक्षर राजतन्त्र प्रबुद्ध आर्थिक नीति पर चरला तो फिजियोक्रेट विचारों उसमें सन्तुष्ट थे। सामान्य रूप से इसको छोड़ कर अन्य सभी फ्रेंच दार्शनिक लोक शासन के लिए उतने चिंतित नहीं थे जितने वे विधि के समक्ष समानता और कार्य की स्वतन्त्रता जैसी नागरिक स्वतन्त्रताओं के लिए उत्सुक थे।

हॉल्बास

(Holbach)

फ्रांस में प्राकृतिक अधिकारों के उपयोगितावादी सिद्धान्त की पूरी विवादास्पद गति की अनुभूति १७७० तक नहीं हुई। उस वर्ष हॉल्बास ने *System of Nature* नामक अपना एक प्रसिद्ध ग्रन्थ लिखा। यह ग्रन्थ नास्तिकों की वाइजिल के नाम से विख्यात है। उसने अपने इस ग्रन्थ के साथ साथ अपने राजनीति विषयक ग्रन्थ भी प्रकाशित किए।¹⁾ वॉल्टेयर के अस्पष्ट उन्नीसवीं शताब्दी के स्थान पर उसने पूर्ण नास्तिकता अथवा भौतिकवाद का प्रतिपादन किया। उसका यह भौतिकवाद भौतिक विज्ञान पर आधारित था और उसने इस धर्म की भयंकर आलोचना करने का आधार

बनाया। भिन्न-आफ नेचर उन पुस्तकों में पहली पुस्तक थी जो प्रायः एक-एक देश के अन्तराल में प्रकाशित होती रही है और जिन्होंने धर्म की जनता की असीम मानते वाले लोगों के बीच काफी लोकप्रियता प्राप्त की है। अन्य विचारकों की भांति हॉन्वाग की पुस्तक में भी एक प्रकार का सर्वदेववाद निहित था जो मुक्ति की दृष्टि में विश्वास के ऊपर आधारित नहीं था। उसने अपनी पुस्तक का अन्त प्रकृति की एक प्रगल्भ के साथ किया था। यह प्रगल्भ किसी धार्मिक व्यवस्था के वैदिक विचार का फल नहीं थी।

हॉन्वाग ने बान्टेयर का एक और दृष्टि में पीछे छोड़ दिया था। उसने धर्म की आलोचना के साथ ही शासन की भी प्रत्यक्ष आलोचना की थी। सामान्य रूप में धर्म सरकारों और विरोध रूप में धर्म की सरकार अज्ञानी, अशक्त, अन्यायी और हिंसक रही है। उन्होंने प्रजाजनो के हित की ओर धर्म ध्यान दिया है, शांति की ओर अधिक। वे वाणिज्य कृषि, शिक्षा और कला-बोझन के प्रति उदासीन रहते हैं। उनकी मुख्य रूढ़ि युद्ध और विजय में थी। उन्होंने सामान्य कल्याण का प्रयास नहीं किया, प्रचुर आवासीय कम की और अकाल पैदा किए। इस मन्थना के पीछे वर्ग-चेतना की भावना थी, बहिष्कृत मध्यम वर्ग की भावना थी। यह वर्ग अपने मद्गुनों का पूरी तरह बाधल था। यह वर्ग उस शासन का विरोधी था जो सामाजिक सुधारशीलियों के हित में उसका शोषण करता था। इस वर्ग को यह भी दुःख विच्यवाम था कि उनके अपने हित सामान्य कल्याण के साथ समोद्भूत हैं। हॉन्वाग और अग्नेज उपरोगिनावादियों का विच्यवाम था कि मध्य वर्ग एक विशेष अर्थ में सामाजिक कल्याण का प्रतिनिधि है। इस धारणा के आधार पर इस वर्ग का यह भी विचार था कि राजनीतिक अधिकारों के विस्तार द्वारा वर्ग-अपर्ध को दूर किया जा सकता है। उपरोगिनावाद वर्ग-अपर्ध की इस भावना को और शासन को शोषण का एक शासन समझने की भावना को इंग्लैण्ड में आया। यहाँ में इस भावना को कार्ल मार्क्स ने ग्रहण किया।

यहाँ तक सामान्य मिडान्तों का प्रश्न है, हॉन्वाग के राजनीतिक दर्शन को हेल्वेटियम के राजनीतिक दर्शन में बहुत कम अन्तर था। लेकिन, हॉन्वाग की मनोविज्ञान में धर्म और शासन में अधिक रूचि थी। मनुष्य निरुष्ट उत्पन्न नहीं होते। उन्हें निरुष्ट शासन निरुष्ट बना देने हैं। निरुष्ट शासन वह शासन है जिसने सर्वसाधारण के मुख की अपना मुख्य उद्देश्य नहीं बनाया है। निरुष्ट शासन का कारण यह है कि वह ऐसे अत्याचारी शासकों और पुरोहिता के हाथ में रहता है जिसका उद्देश्य शासन करना नहीं, प्रत्युत शोषण करना है। इस समस्या का समाधान यह है कि 'सामान्य इच्छा'।

1. दिदरो ने विश्वकीय में इस शब्द का प्रयोग प्राकृतिक विधि सम्बन्धी अपने निबन्ध में किया था। उसी ने इसका प्रयोग राजनीतिक अर्थ-व्यवस्था विषयक अपने निबन्ध में किया था (१७५५)। इस शब्द का जन्मदाता कौन था, इस बारे में निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता। लेकिन, हमने इस शब्द को अपना एक विशिष्ट अर्थ प्रदान किया।

का मुक्त क्षेत्र प्रदान दिया जाए। सामान्य इच्छा या अभिप्राय स्वार्थ और प्राकृतिक हित का सामंजस्य है। प्रमुख माध्यम है जो अहितकर आचरण का दमन करने के लिए समाज की सत्ता का प्रयोग करता है। समाज इसीलिए अच्छा होता है क्योंकि वह मनुष्यों को अपने हित की साधना की स्वतन्त्रता प्रदान करता है। स्वतन्त्रता एक अविच्छेद्य अधिकार है क्योंकि उसके बिना समृद्धि असम्भव है। सारे राष्ट्र मिल कर अन्तर्राष्ट्रीय समाज का निर्माण करते हैं। राष्ट्र में जो स्थान होता और डाकेजनी का है, अन्तर्राष्ट्रीय समाज में वही स्थान युद्ध का है। निरकुशता प्रभुसत्ता की विवृति है जिसमें शासक वर्ग के हित सामान्य हित का रूप धारण कर लेते हैं। विभिन्न वर्गों के बीच स्वार्थों का विभाजन दुर्बलता का प्रमाण कारण है। संक्षेप में, इसका उपकार शिक्षा है। हॉल्बास का विचार या बि शिक्षा ही वास्तविक सुधार कर सकती है। इसका कारण यह है कि मनुष्य स्वभाव से ही विवेकवान् है और उसे सिर्फ यह पताने की आवश्यकता है कि उसके वास्तविक हित क्या हैं। लोगों को शिक्षित करिए, अन्वेषण और अन्वेषणों कासन द्वारा प्रस्तुत की गई बाधाओं की हटाइए उन्हें अपने विवेक से अनुसार चलने दीजिए, शासकों को यह विश्वास दिलाइए कि उनके हित उनके प्रजाजनों के हितों के अनुकूल हैं। इन बातों के पूरा होने पर एक सुपी समाज का अपने आप निर्माण हो जाएगा। यदि मनुष्य अपने वास्तविक हितों को समझ लें, तो वे उनका अवश्य पालन करेंगे। यदि वे अपने वास्तविक हित या शलन करेंगे, तो सब की नकार होगी। यह बात सचमुच आवश्यक है कि हॉल्बास एक ओर तो सम्पूर्ण इतिहास की मूर्खता की निन्दा करता है और दूसरी ओर वह यह भी कहता है कि इतिहास को बदला जा सकता है और इसमें मूर्खता कोई क्वाबट न डाल सकेगी।

बहा तो हॉल्बास ने शासन के ऊपर गम्भीर दोषारोप किए हैं, और वहां उसने बांझ सुधारों के लिए बड़े नरम उपायों का सुझाव दिया है। वह किसी भी अर्थ में कम से-कम विचारों में, क्रांतिकारी नहीं था। उसने बार-बार यह कहा है कि विवेक स्वतन्त्रता नहीं करता, प्रबुद्ध व्यक्ति शांतिपूर्ण होने हैं, युद्ध का कार्य धीरे-धीरे होता है ऐतिहासिक निश्चित रूप से होता है। हॉल्बास अज्ञानवादों की नहीं था। सम्पत्तिसिद्धान्त व्यक्तियों को ही जनता के प्रतिनिधि होना चाहिए।

“ये लोग अपनी सम्पत्ति के कारण राज्य से बचे होते हैं और स्वतन्त्रता की रक्षा करने के साथ ही साथ अपनी सम्पत्ति की भी रक्षा करता चाहते हैं।”

“जनता से मेरा अभिप्राय ऐसे भूखंड लोग नहीं हैं जिनमें शिक्षा और समझ-दारी का अभाव होता है और जो किसी भी समय समाज में अशांति उत्पन्न करने की इच्छा रखने वाले उपद्रवी लोच-नेताओं के हाथों में खिलौना बन सकती है। जो व्यक्ति सम्पत्ति की आय से सम्मानपूर्वक गुजर-बसर कर सकता है और परिवार के प्रत्येक प्रधान को जिसकी अपनी जमीन है, नागरिक समझा जाना चाहिए। यदि शिक्षा, व्यापारी और मजदूर अपने-अपने ढंग से राज्य की सेवा करें, तो राज्य की

उनकी रक्षा करनी चाहिए। लेकिन, जब तक वे अपने परिश्रम और उद्यम से नृनिर्भर न बनें, तब तक उन्हें राज्य का सच्चा सदस्य नहीं मानना चाहिए।¹

इसलिए, होल्बार्न के लिए सच्चा सुधारक प्रभु था। उसको सिर्फ यह शिक्षित दिलाने की आवश्यकता है कि "अन्याय करने का मूलतः पूर्ण अधिकार" निरुद्ध नहीं है। शिक्षा की सर्वशक्तिमत्ता का विश्वास कोई लोकतन्त्रात्मक सिद्धान्त नहीं पा सके। सावर्भौम शिक्षा असम्भव भालूम पड़ती थी। उसी अठारहवीं शताब्दी का महान् लोकतन्त्रवादो था। उसके शिक्षा विषयक विचारों में बौद्धिक उन्मेष के लिए बहुत कम स्थान था।

प्रगति : टर्गट और कंडरसेट

(Progress : Turgot and Condorcet)

हैलेटियस से होल्बार्न तक के सम्पूर्ण इतिहास में मानव प्रगति का विचार निहित है। यह विचार प्राकृतिक समाज व्यवस्था में, मानव प्रकृति के सामान्य विज्ञान के दृष्टिकोण में, इस विश्वास में कि सामाजिक कल्याण ज्ञान का परिणाम है और सब से अधिक लोको की इस सचत्पना में कि ज्ञान अनुभव के संचय से उत्पन्न होता है, निहित था। प्रगति का विचार बेकन के समय से ही दार्शनिक अनुभववाद से बन्नी अनुपमिष्य नहीं रहा था। बेकन ने प्राचीन और अर्वाचीन ज्ञान की तुलना करते हुए कहा था, "आधुनिक युग ससार का अधिक उन्नत युग है। इसके गर्भ में अनन्त परीक्षण और अनुभव छिपे हुए हैं।" इसी प्रकार पैस्वल का कहना था कि व्यक्ति की भाति जाति का इतिहास भी सतत अध्ययन की प्रक्रिया है। वाल्टेयर ने भी अपने इतिहासों में इस बात पर जोर देकर कि कला और विज्ञान का विकास सामाजिक विकास का मूलोपाय है, इसी दृष्टिकोण को पुष्ट किया था। टर्गट और कंडरसेट ने प्रगति के विचार को इतिहास के एक दर्शन का रूप दिया। उन्होंने यह भी बताया कि समाज विकास की किन-किन अवस्थाओं से होकर गुजरा है।² इन दोनों में टर्गट का सर्वांगीण निरूपण दार्शनिक दृष्टि से अधिक महत्वपूर्ण है। तथापि, कंडरसेट ने इस बात को बहुत अच्छी तरह समझाया

1. *Système Social* (1773), Vol. II, p. 62.

2. Turgot, *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain* (1750); Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794)। इंग्लैण्ड में गॉडविन के *Political Justice* (1793) ग्रन्थ में भी कंडरसेट के समान ही एक दर्शन प्रस्तुत किया था।

है कि प्रगति के विश्वास ने किन आशाओं और आकांक्षाओं को जन्म दिया था। टगेंट ने अपनी सूक्ष्म अन्तर्दृष्टि से भौतिक शास्त्र और इतिहास जैसे विज्ञानों का आधारभूत भेद प्रकट किया है। भौतिक शास्त्र बार बार होने वाले व्यापार के नियमों की व्याख्या करता है। इससे विपरीत इतिहास अनुभव के सतत वृद्धिशील संघर्षों का जो सम्मेलन का निर्माण करता है, वर्णन करता है। टगेंट ने बौद्धिक के ढंग पर सतत विकासशील और वैविध्यपूर्ण इतिहास के तीन युगों का निरूपण किया था—यशु युग, विचारारम्भ युग और वैज्ञानिक युग। बडरसेट ने तीन प्रागैतिहासिक युगों का वर्णन करने के पश्चात् यूरोप के इतिहास को तीन युगों में विभक्त किया था—दो प्राचीन युग, दो मध्यकालीन युग और दो आधुनिक युग। उसका विचार था कि फ्रांस की जाति ने एक नए और अधिक गौरवपूर्ण युग का उद्गम किया है। जाति ने उसकी पुस्तक के पूरे तरह सशोभित होने के पूर्व ही उसने ऊपर अनेक आपत्तियाँ डाल दी थी और अततोत्तमता उसे नष्ट कर दिया था। ऐकिन, इसके बावजूद मानव नियति में उसका विश्वास नष्ट नहीं हुआ।

बडरसेट ने इतिहास विभाजन के साथ ही आगामी युग का भी संकेत दिया है। उसका आगामी युग का यह विवरण प्रगति विपक्षी विचार का आंध्र स्पष्टीकरण करता है। स्वर्ण-युग ज्ञान के प्रसार और ज्ञान द्वारा प्रभुत्व शक्तियों के अधिकार पर उत्पन्न होगा। ज्ञान की शक्ति युग के मार्ग में आने वाली बाधाओं का—ये बाधाएँ बाह्य मानसिक हैं और बाह्य भौतिक—दूर कर देगी। इसका आधार हेल्वेटियस द्वारा व्याख्यात सर्वोच्च का अनुभववाद है। बडरसेट का विश्वास था कि प्रगति के तीन रूप होंगे—राष्ट्रों के बीच बढ़ती हुई समानता, वर्गों में आने वाली उन्मूलन, और पहले दो कृश के आधार पर होने वाली सामाजिक मानसिक और नैतिक उन्नति। जिस प्रकार जातियों ने फ्रांस और अमेरिका की उन्नति की है, उसी प्रकार वे सभी राष्ट्रों की उन्नति कर सकती हैं। लोकतन्त्र पिछड़ी हुई जातियों के स्थापन को बन्द कर देगा और वह यूरोप के लोगों को बाले आदिमियों का स्वामी नहीं, बल्कि बश मार्द बना देगा। सामाजिक वर्गों की असमानता में कम माध्यमशाली लोगों के ऊपर शिष्टा धन तथा अवसरों के अनेक प्रतिबन्ध लगा दिए हैं। इन प्रतिबन्धों की प्रत्येक राष्ट्र के अन्तर्गत दूर किया जा सकता है। वाणिज्य की स्वतन्त्रता, रोगियों तथा बूढ़ों के लिए बीमा, मुद्रा का उन्मूलन गरीबी और बिलास दोनों का अन्त, स्त्रियों के लिए समान अधिकार और सब से बड़ कर सार्वभौम शिक्षा सब को व्यवहारतः समान अवसर दे सकती हैं। अतः, बडरसेट का विचार था कि प्रगति सर्वप्राप्ती होगी क्योंकि सामाजिक व्यवस्था की पूर्णता से जाति की मानसिक, नैतिक और भौतिक शक्तियों का विकास होगा।

‘एक समय वह आएगा जब मृत्यु केवल ऐसे स्वतन्त्र व्यक्तियों के सत्कार में घमकेगा जो अपने विवेक के अतिरिक्त अन्य किसी की अपना स्वामी नहीं मानते,

जब अत्याचारी शासक और दास, पुजारी और उनके भूखें अथवा दमी मनुष्यों के इतिहास अथवा रंगमंच पर रह जायेंगे।”¹

Bliss was it in that down to be alive,
But to be young was very heaven!

जब हम इस अध्याय में वर्णित दर्शन की समीक्षा करते हैं, तब यह निम्न अपरिहार्य प्रतीत होता है कि यद्यपि इसने किन्हीं नवीन अथवा गहरे विचारों का प्रतिपादन नहीं किया था, तथापि इसने काफी बड़ी जनसंख्या को प्रभावित किया था। इसमें प्रचार का अधिक अंश था, योज-आ-काम। अठारहवीं शताब्दी को विस्मयों का युग कहा गया है। इस शताब्दी में यूरोप ने पूर्ववर्ती शताब्दी में की गई उन्नति को समेकित रूप दिया। यह यात मॉटेस्कु जैसे अधिक प्रेरणादायी व्यक्ति के बारे में भी सही है। उसका राजनीतिक दर्शन मुख्य रूप से प्राकृतिक अधिकारों का दर्शन था। ये अधिकार मनुष्यों के व्यक्तित्व में निहित थे। इन्होंने इस बात के मानव निर्धारित कर दिए थे कि विधि तथा शासन उचित रीति से बना-बना कर सकते हैं और उन्हें विधि सीमाओं से आगे नहीं बढ़ना चाहिए। इन अधिकारों को मूलों के रूप में रचना चाहिए। वे विवेकवानों प्रजा के मूल हैं। उन्हें प्रमाणित तां किया ही नहीं जा सकता। उनका अनुभव के आधार पर औचित्य भी सिद्ध नहीं किया जा सकता। इसका निरुपेक्षित रूप यह कि यह उस सत्ता से बेहतर रुढ़िवाद था जिससे उमने सत्रहवीं शताब्दी को मुक्त कर दिया था। लेकिन, स्वतः राज्य की अपोलफिर भी रुढ़िवाद से परिपूर्ण थी। वह विज्ञान अथवा सामाजिक अध्ययन दोनों में अनुभव मापदंड उपायों के व्यापक अथवा अनवरत प्रयोग के सामने नहीं टिक सकती थी।

सम्पूर्ण अठारहवीं शताब्दी में इस सम्बन्ध में निरन्तर सचेतन परिवर्तन हुआ यद्यपि यह परिवर्तन पूर्ण नहीं था। सामाजिक दर्शन अब उस रूप में अनुभव के आधारित हो गया था जैसा कि न हॉम्स का दर्शन रहा था और न लॉक का। इस सामाजिक इतिहास के अध्ययन पर विशेष बल दिया। सत्रहवीं शताब्दी में सामाजिक इतिहास के अध्ययन पर ऐसा बल नहीं दिया गया था। इसने लॉक के रीति-रिवाजों और आचारा की ऐसी छानबीन की जिसे शायद कोई भी विवेकवादी ठीक नहीं समझता। इसने निर्माण और यांत्रिक कलाओं, वाणिज्य, विज्ञान और बरखापान की प्रक्रियाओं का इस तरह से अनुसरण किया जिससे कि उच्च ज्ञान के पंडितों को आघात पहुंचता था। फिर भी, इस अनुभववाद में विवेकवाद, विज्ञान और सरलता का पुट था। अनुभववाद तथ्य पर जोर देता था, लेकिन उसका आग्रह था कि तथ्यों को पूर्व निर्धारित भाषा का प्रयोग करना चाहिए। उपयोगिता का नया नॉमिनालिज्म और नवीन अर्थशास्त्र, ये दोनों सामाजिक सिद्धान्त के क्षेत्र में गए योग थे। लेकिन, तर्कों की दृष्टि से इनमें भी अनेक असंगतियां थी। वे मानव प्रेरणाओं के एक अनुभव-सापेक्ष सिद्धान्त पर अवलम्बित

वीं सेविन उन्होंने प्रकृति की समरसता की एक ऐसी पूर्वकल्पना कर ली थी जिसके लिए कोई धार्मिक प्रमाण नहीं दिया जा सकता था। इस प्रकार अठारहवीं शताब्दी की शेष विचारधारा ने एक ऐसे दर्शन का प्रवर्तन किया जिसमें उसका आधा विश्वास था, उसमें एक ऐसी पद्धति का निर्देश किया जिसका वह आधा अभ्यास ही कर सारा। इस लोक-दर्शन का ध्यावहारिक महत्त्व बहुत अधिक था। इसने सम्पूर्ण यूरोप में विज्ञान के प्रति विश्वास का प्रसार किया, उसमें इस आशा का प्रचार किया कि विवेक के द्वारा मनुष्य अपने सामाजिक और राजनीतिक भाग्य का निर्माण कर सकता है। उसने स्वतंत्रता, अवसर और मानव कल्याण के आदर्शों की उच्च रूप से रक्षा की यद्यपि उसने यह कार्य केवल एक सामाजिक धर्म के हिता में ही किया था। उसने एक सीमा से आगे बढ़ कर अपने पदापाता पर आग्रह नहीं किया। लेकिन, बौद्धिक दृष्टि से यह सतही था और इसलिए इसी द्वारा प्रभूत भावना के प्रवाह में बह गया। सुदृढ़ इसी में इस दर्शन के दोस गुण का अभाव था।

Selected Bibliography

The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers By Carl L. Becker, New Haven, 1932.

The Idea of Progress By J H Bury, London 1920

Montesquieu By J Dedieu, Paris, 1913

Montesquieu and English Politics (1750-1800), By F T H Fletcher

Condorcet on the Progress of Human Mind By Sir J G Frazer, Oxford 1933

Turgot By G J Gignoux, Paris, 1945

The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason Ed F J C Hearnshaw London, 1930 Chs v, vi, viii

'The Age of Reason "Diderot"' By H J Laski in *Studies in Law and Politics* London 1932

The Rise of European Liberalism By H J Laski London 1930 Ch III

The Political Doctrine of Montesquieu's Esprit des Loix By L L Lovin New York 1936

French Liberal Thought in the Eighteenth Century By Kingsley Martin Boston, 1929

Diderot and Encyclopaedists By John Morley, 2 vols
London, 1878

Voltaire By John Morley Fourth edition London 1882

Turgot's 'Condorcet' By John Morley In *Critical Miscellanies*. London 1898-1903 Vol II

Essays in the History of Materialism By N V Plekhanov
Trans by Ralph Fox London 1934

Natural Rights By David H Ritchie London, 1895

The Pioneers of the French Revolution By Marius Rousta
Trans by Frederic Whyte Boston 1926

Condorcet and the Rise of Liberalism By J S Schapiro
New York 1934

Montesquieu in America 1760-1801 By P M Spurlin Un-
iversity of Louisiana, 1940

Baron d' Holbach By W H Wickwar London, 1835

समुदाय की पुनर्खोज : रूसो

(The Rediscovery of Community : Rousseau)

फ्रेंच नवजागरण के रेतको और जान जवस रूसो के बीच एक महान् खाड़ी है। इस खाड़ी की सत्ता का प्रत्येक सम्बद्ध व्यक्ति को ज्ञान है, लेकिन इसके ठीक-ठीक स्वरूप का अभी तक निर्णय नहीं हो सका है। दिदरो ने इसे 'स्वर्ग और नरक के बीच एक बिनाल व्ययमान' बताया है और कहा है कि रूसो का विचार आते ही मेरे नाम में खलल पड़ता है और भातूम पड़ता है मानो मेरे सभी कोई पतित आत्मा खड़ी है। इससे दिदरीत रूसो ने कहा है कि जो व्यक्ति उसकी सरबनिष्ठा में सन्देह करता है, वह फासी के तस्ते के लायक है। इस विवाद की गूँज सारे यूरोप में सुनाई दी। आज दोनों पक्षों के बीच की बड़ता का अनुमान करना भी मुश्किल है। व्यक्तिगत ईमानदारी का प्राथमिक प्रश्न तक अभी विवादास्पद है। तथापि अब कुछ ही लोग यह मानते होंगे कि दिदरो पूरी तरह से ईमानदार व्यक्ति था भववा रूसो सचमुच में छली था। कार्लोयल ने एक बार कहा था कि स्टलिंग से उसका भेद केवल 'विचारों' के सम्बन्ध में था। रूसो का अपने समसामयिकों से, विचारों के अतिरिक्त और हर चीज में भेद था। जब वह उन्हीं छद्मों का प्रयोग करता था, तब भी उसका अर्थ कुछ भिन्न होता था। चरित्र, जीवन विषयक दृष्टिकोण, मूल्यों का आलोक, सहजवृत्तियाँ, रूसो की ये सारी चीजें नवजागरण काल से विलकुल भिन्न थीं। रूसो ने १७४४ से १७५६ तक के १२ वर्षों के जीवन में व्यतीत किए थे। इस अवधि में उसका विश्वकोश के लेखक-बृन्द से निवृत्त सम्बन्ध स्थापित हुआ। तथापि, इस सम्पर्क के फलस्वरूप दोनों पक्षों में यह विचार दृढ़ हुआ कि रूसो का वास्तविक स्थान वहाँ नहीं था।

यह विरोध और रूसो का दर्शन तथा राजनीति सम्बन्धी समस्त साहित्य उसके अटिल और आनन्द-विहीन व्यक्तित्व का परिणाम था। उसके कर्नैशन् से उसके गहन रूप से विभक्त व्यक्तित्व का स्पष्ट रूप से दर्शन होता है। उसके इस विभक्त व्यक्तित्व में यौवन तथा धर्म-विषयक अनेक असंगतियाँ पाई जाती हैं। उसने कहा है 'मेरी रुचियाँ और विचार सदैव ही उच्च तथा अधम के बीच झूलते हुए भातूम पड़ते थे।' स्त्रियों के साथ उसके वास्तविक और कास्फनिक दोनों प्रकार के सम्बन्ध बड़े कामाध थे। उनमें न तो पार्श्विक सुख का ही भाव था और न मानवी उदात्तीकरण का ही।

इन सम्बन्धों में भावना तथा मनमौजीपन का अद्भुत सम्मिश्रण था। बाल्विनिंग में जिस बौद्धिक अथवा नैतिक अनुशासन को अल्पधिक भट्टक दिया जाता था, स्त्रो को दृष्टि में उसका कोई अस्तित्व नहीं था। लेकिन, फिर भी स्त्रो धर्मनोरु था। उसे पाप से सदैव डर लगा रहता था। उसे आत्म-भयन की भी शका थी। इस मनोवृत्ति का स्त्रो के जितना-जलापा पर बहुत बम असर पड़ा था। लेकिन, इसने स्त्रो के मन में कुछ उच्च नैतिक भावों को जन्म दिया था। उसने एक स्थल पर लिखा है, "मैं अपने दुर्गुणों को बड़ी आसानी से मूल जाता हूँ, लेकिन मैं अपनी गलतियों को और मद्गुणों भावों को नहीं मूल करता।" स्त्रो का दूसरा विद्वान था कि मनुष्य स्वभाव अच्छे है। उसका यह विश्वास उसकी नैतिक रचनाओं का आधारभूत सिद्धान्त है। लेकिन, उसका यह विश्वास बौद्धिक विद्वान नहीं था। उसका यह विश्वास उसके इस आन्तरिक भय का विपर्यय था कि वह खराब है। समाज के ऊपर दोष डाल कर उसने निन्दा की अपनी आवश्यकता को पूरा किया और अपने लिए एक सुविधाजनक गल्प का आश्रय ग्रहण किया।

स्त्रो के व्यक्तित्व में उत्तम और अधम, आदर्श और यथार्थ के बीच निरन्तर ही इस प्रकार का संघर्ष चलता रहता था। इस संघर्ष में स्त्रो के सम्पूर्ण सन्तोष और सम्पूर्ण विश्वास को हर लिया था। उसके लिए किसी विचार की उद्भावना स्वयं के प्रकाश की भाँति थी जो "हमारी सामाजिक व्यवस्था के समस्त अन्तर्विरोधों का समन कर देती है"। इस शब्दावली से कोई बात साफ-साफ समझ में नहीं आती थी, हाँ, एक प्रकार के स्वर्ण-स्वप्न का ही आभास होता था। उसके सामाजिक सम्बन्धों में अनुप-युक्तता, भ्रष्टता और आत्म-वचना का भाव छिपा हुआ था। उसे स्त्रियों की समृद्धि में और ऐसे लोगों की समृद्धि में जिनके पास बुद्धि का अभाव था, विशेष आराम मिलता था। स्वभाव से ही वह परावलम्बी था। उसने अपने जीवन का काफी भाग दूसरों के ऊपर निर्भर रह कर बिताया था। लेकिन, उसने इस निर्भरता को बनी भी प्रमत्तता में स्वीकार नहीं किया। उसने अपने चारों ओर एक ऐसा आवरण तैयार कर रखा था मानो वह आत्म-निर्भर है। इस झूठी भावना के कारण वह उन लोगों को भी सन्देह की दृष्टि से देखता था जो उसे फायदा पहुँचाने की कोशिश करते थे। उसके मन में सदैव ही यह डर समाया रहता था, जो सम्भवतः काल्पनिक ही होता था, कि मार्टि, दुनिया हाथ धोकर उसके पीछे पड़ी है और उसे नष्ट कर देना चाहती है। मृत्यु से पूर्व उसकी इस प्रकार की शकाओं ने बड़ा उग्र रूप धारण कर लिया था। वर्णों की अजायब-गर्दी के बावजूद, वह रुचि तथा आचारों में निम्न मध्यवर्ग की भावना का प्रतिनिधित्व करता था। मूलतः, वह घरेलू चीजों में दिलचस्पी रखता था, उसे विज्ञान और कला से डर लगता था, उसे शिष्ट रीति रिवाजों पर अविश्वास था, वह सामान्य सद्गुणों को भावात्मक रूप देता था और बुद्धि के ऊपर भावना को प्रतिष्ठित करता था।

विवेक को विप्लव विद्रोह

Revolt Against Reason)

रूसो की प्रकृति में सदा ही कुछ अन्तर्विरोध और असंगतिपूर्ण थीं। उसने इन अन्तर्विरोधों और असंगतियों को समाज के ऊपर भी लागू किया और अपनी पीड़ा-जनक संवेदनशीलता के लिए उन्मत्तता प्राप्त करने का प्रयास किया। विवेक को आधार मान कर जो तर्क प्रस्तुत किए जाते थे, उनमें प्राकृतिक और वास्तविक के विरोध पर विशेष ध्यान दिया जाता था। रूसो ने भी इसी प्रकृति का अनुसरण किया। तथापि, उसने विवेक को दुहाई नहीं दी। उसने विवेक पर आरोप किए। उसने बुद्धि, ज्ञान और विज्ञान के विप्लव का विरोध किया और इनके स्थान पर प्रबुद्ध भावा, सद्भावना और श्रद्धा को प्रतिष्ठित किया। रूसो का विश्वास था कि मनुष्य के लिए सब से अधिक महत्व भावनाओं बचका सहज वृत्तियों का है। ये चीजें सभी मनुष्यों में समान रूप से पायी जाती हैं और प्रबुद्ध तथा आध्यात्मपूर्ण व्यक्ति की ओरदा सीधे-सादे मनुष्य में कम बिहृत रूप में मिलती हैं। 'विचारशील मनुष्य वस्तुतः वस्तु है।' रूसो की दृष्टि में मनुष्य के सब से अधिक महत्वपूर्ण-भाव थे पारिवारिक जीवन के गुण, मातृत्व का आनन्द और सौन्दर्य, जमीन की जुलाई जैसी परलेल फलाओं से प्राप्त होने वाली सुप्ति, पवित्र श्रद्धा को सार्वभौम भावना, समान विपत्ति का और समान जीवन में भाग लेने का भाव। रूसो इन चीजों को मनुष्य के ईश्वर जीवन की वास्तविकताएं कहता था। इसके विपरीत विज्ञान निष्क्रिय जिज्ञासा का परिणाम है, दर्शन केवल बौद्धिक प्रदर्शन है सिष्ट जीवन की सुविधाएं केवल अलंकरण हैं।

रूसो के आदिवासी समाज का "हीरो" बुद्धिमान मनुष्य नहीं था। वह तो दुर्बल और शून्य दुर्गुण था। इस दुर्गुण की समाज से नहीं पटती थी क्योंकि समाज उससे घृणा करता था और उसे उन्मत्तता की दृष्टि से देखता था। उसे अपने हृदय की पवित्रता पर और अपनी कठोरता की महत्ता पर नाज था। उसे ऐसे दार्शनिकों की निहायता से घबरा पहुँचता था जिनके लिए दुनिया में कोई भी शीघ्र पवित्र नहीं थी। भावों के एन विभिन्न तर्कों द्वारा, उसने उस समाज व्यवस्था की तो आलोचना की है जिसने उसका दमन किया था, उसने उस दर्शन की भी आलोचना की जिसने इस समाज की बुद्धिवाद पर आरोप किया था। इन दोनों के विरोध में उसने सदा हृदय के सद्गुणों और पवित्रताओं को प्रतिष्ठित किया। राजाई यह है कि रूसो ने एन एन मय को मुक्त किया। मय यह था कि सविनय आकाशना जिसरी चर्च की हदिया और प्रथाओं जैसी अधिक अगुविचारजनक पवित्रताओं का नष्ट कर दिया था वही ऐसी पवित्रताओं के सामने न हरा जाए जिन्हें बायम रखना यह अभी न्यायपूर्ण समझती थी।

विचारों को मूल रूप दिया।¹ उसकी रचना का दूसरा बाल यह है जिसमें उसने सोमन कंट्रेबट को १७६२ में प्रकाशन के लिए अन्तिम रूप से तैयार किया : अनेक आलोचकों को इन दो बालों की रचनाओं में कुछ आपारमून असंगति दिखाई देती है। इन सब में वाचन का कहना है कि "बहुत तो डिस्टेंस ऑन ऐन्सैबल" का पोर व्यक्तिवाद है और कहा सोमल कंट्रेबट का पोर समष्टिवाद है। सामान्य रूप से रूसो का मन ठीक था, लेकिन यह बात भी सही है कि उसकी रचनाओं में एक-दूसरे से विसंगत विचार प्रचुरता से उपलब्ध होते हैं। "पोर व्यक्तिवाद" के दर्शन सोमल कंट्रेबट तक में होते हैं। रूसो की विनी भी रचना में व्यवस्थित दर्शन का प्रतिपादन नहीं किया गया है। रूसो की आरम्भिक रचनाओं में और उसके मोनल कंट्रेबट में भिन्न यह अन्तर है कि अपनी आरम्भिक रचनाओं में तो उसने गहानुमति शून्य सामाजिक दर्शन से स्वतन्त्र होकर अपने विचारों का व्यक्त किया है और सोमल कंट्रेबट में उसने अपने विचारों के विरोधी दर्शन का प्रतिपादन किया है।

रूसो को जिस सामाजिक दर्शन से अपने आपको मुक्त करना था, वह एक प्रकार का व्यक्तिवाद था जो उसके समय में लोक की देन समझा जाता था। इस विचार के अनुसार किसी भी सामाजिक समुदाय का महत्त्व यह समझा जाता था कि वह अपने सदस्यों के लिए सुख अथवा आत्म-नुष्टि की व्यवस्था करे, विरोध रूप से उनके सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकारों की रक्षा करे। मनुष्य एक-दूसरे के साथ सहयोग स्वार्थ की भावना तथा व्यक्तिगत लाभ की भावना से करते हैं। समुदाय अनिवार्य रूप से उपयोगितावादी होता है। यद्यपि वह मूल्यों की रक्षा करता है, लेकिन उसका अपना कोई मूल्य नहीं होता। समुदाय सार्वभौम स्वार्थ के उद्देश्य पर आधारित होता है। वह अपने सदस्यों को मुख्य रूप से सुविधा तथा सुरक्षा प्रदान करता है। इसी इस दर्शन को जितनी लाँच की देन मानता था, उतनी ही हॉम्स की भी। हॉम्स के ऊपर उसका यह उचित आरोप था कि उसने प्राकृतिक अवस्था में व्यक्तिगत मनुष्यों की जिस मुठ स्थिति की चल्पना की है, वह वास्तव में "सार्वजनिक व्यक्तियों" अथवा

1 इस युग में उसकी मुख्य रचनाएँ थीं *Discours sur l'inegalite* (१७५४), एनसाइक्लोपीडिया में "Economie Politique" (१७५५) विषय पर लेख, एवं अप्रकाशित अध्याय "De la societe generale du genre humaine" (I, II), कंट्रेबट सोमल का पहला प्रारूप और अन्य अनेक अप्रकाशित लेखादि। रूसो की रचनाओं का सर्वश्रेष्ठ संस्करण सी० ई० वाचन का है—*Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. 2 vols (Cambridge, 1915) I. रूसो की प्रकाशित रचनाओं का अनुवाद जी० डी० एच० बोल ने किया है। *The Social Contract and Discourses* (Everyman's Library).

“मनु नाम से क्यात नैतिक प्राणिमो” को युद्ध स्थिति है।¹ मनुष्य निरासक्त व्यक्तिमों के रूप में नहीं, प्रकृत् नागरिकों अथवा प्रजाजनो के रूप में लड़ते हैं।

रूसो को व्यक्तिवाद के शिक्षे से मुक्त करने में सत्र से अविन हाथ प्लेटो का था। रूसो के साथ राजनीतिक दर्शन पर यूनान के प्रभाव का एक नया युग आरम्भ होता है। हीगेल के माध्यम से इस प्रभाव का और विस्तार हुआ। अठारहवीं शताब्दी पर यूनानी चिन्तन का वास्तवी प्रभाव था, लेकिन रूसो के माध्यम से त्रिम प्रभाव का श्रीगणेश हुआ, वह अधिक वास्तविक था। रूसो ने प्लेटो से एक सामान्य दृष्टिकोण ग्रहण किया। इस दृष्टिकोण का एक आधारभूत विधान यह था कि राजनीतिक अधीनता अनिवार्य नैतिक होती है। वह शक्ति तथा सत्ता का विषय गौण ही है। दूसरे, उसने प्लेटो से यह धारणा ग्रहण की—यह धारणा नगर-राज्य के समस्त दर्शन में अन्तर्निहित थी—कि समुदाय स्वयं ही नैतिकता प्रदान करने वाला माध्यम है और इसलिए वह उच्चतम नैतिक मूल्य का प्रतिनिधित्व करता है। प्लेटो ने त्रिम दर्शन का विरोध किया था, वह पूर्ण विकसित मनुष्यों का दर्शन था। इस दर्शन के अनुसार मनुष्य सत्र प्रकार के स्वार्थों और शक्तियों से परिपूर्ण थे। उनमें मुख की इच्छा थी, स्वामित्व का भाव था, दूसरे मनुष्यों के साथ विचार-विनिमय करने, सींदा करने, करार करने और करार को कार्यान्वित करने के लिए शासन का निर्माण करने की शक्ति थी। प्लेटो ने रूसो को यह जिज्ञासा करने की प्रेरणा दी—व्यक्तिता का ये सारी क्षमताएँ समाज के अनिवार्य और बहा मिलनी हैं? समाज के अन्तर्गत व्यष्टिना, स्वतन्त्रता, स्वार्थ तथा प्राविदाओं के प्रति सम्मान होना है। उसने बाहर कोई चीज नैतिक नहीं होती। उसने मनुष्य अपनी मानसिक और नैतिक क्षमता ग्रहण करते हैं और तब वही सही अर्थों में मानव बन पाते हैं। आधारभूत नैतिक इकाई मनुष्य नहीं, बल्कि नागरिक है।

रूसो जेनेवा के नगर-राज्य का नागरिक था। इस नागरिकता का भी उसने ऊपर प्रभाव पड़ा था। रूसो के आरम्भिक जीवन पर इस नागरिकता का कोई प्रभाव नहीं मालूम पड़ता। लेकिन, प्रतीत होता है कि आगे चल कर उसने इसका अच्छी तरह विवेक्षण किया और उसे आदर्श रूप प्रदान किया। उसने *Discourses on Inequality* का जो समर्पण किया है, उससे यह बात स्पष्ट हो जाती है। वह समर्पण उसने उस समय लिखा था, जब वह जेनेवा को अपना घर बनाने की योजना बना रहा था। नगर-राज्य का यह आदर्शोत्तरण एक कारण था जिसकी वजह से उसका राजनीतिक दर्शन समसामयिक राजनीति से बनी पतित सम्बन्ध स्थानित नहीं कर सका। मिदान्त का निर्माण करते समय उसने राष्ट्रीय धैर्य पर राज्य की बनी बलपना नहीं की। जब वह व्यावहारिक प्रश्न पर लिखता था, उसके विचारों का उसने मिदान्तों से बहुत कम सम्बन्ध रहता था। रूसो खुद किसी भी तरह राष्ट्रवादी नहीं

¹ The fragment on *L'etat de guerre*, Vaughan, Vol I, p.

या यद्यपि उसने दर्शन ने राष्ट्रवाद का विकास में योग दिया। नगर-राज्य की नागरिकता में राज्य के प्रति एक प्रकार की सम्मत्ता भावना निहित थी। इसी ने इस भावना का पुनरुद्धार किया। यह भावना कम-से-कम भावात्मक पराजित पर राष्ट्रीय राज्य के क्षेत्र में भी लागू हो सकती थी। प्राकृतिक विधि में निहित विश्वव्युत्पत्तिवाद की दृष्टि नागरिक के वस्तुओं में बचने के बहाने के रूप में प्रयुक्त किया।

दो वर्षों की अवधि में, जब इसी के अपने राजनीतिक विचारों का निर्माण हो रहा था, वह 'प्राकृतिक अवस्था' अथवा 'प्राकृतिक मनुष्य' जैसे मूकों पर विचार करता रहा था। उसका अपना विचार यह था कि समुदाय के बाहर मनुष्य के कोई नैतिक गुण नहीं होते। उपर्युक्त सूत्र इसी के इस विचार से बहुत मेल नहीं खाते थे। इस विचार पर इसी का दिदरा के माथ मननेद था और यह मननेद जीवनपर्यन्त कायम रहा। १७५५ में बिम्बकोण की जो जिल्द प्रकाशित हुई थी, उसमें प्राकृतिक विधि पर दिदरा का और राजनीतिक अर्थ-व्यवस्था पर इसी का एक लेख छपा था। इसी समय इसी ने सामाजिक सविदा के लिए दिदरा के लेख की आलोचना लिखी। लेकिन बाद में उसे अन्तिम मसौदे से निबाल दिया।

दिदरा का लेख अन्वयार्थक भाषा में लिखा गया था और उसमें परम्परागत विचारों की मरमार थी। मनुष्य विवेकयुक्त प्राणी है। उसकी विवेक शक्ति उसे प्राकृतिक न्याय की विधि के अधीन कर देती है। आचारों और शासन की बसौटी ज्ञान की सामान्य इच्छा है। यह इच्छा सभी राष्ट्रों की विधि और व्यवहारों के रूप में व्यक्त होती है। इसी इस लेख की गतानुगतिकता के कारण इस पर आक्षेप करने के लिए विशेष रूप से तैयार हो गया था। वह मान्य विचारधारा के प्रत्येक मिडालन में अग्रहण था। सर्वप्रथम, सम्पूर्ण मानवजाति का समाज "एक बल्बना मान" है। जाति समाज नहीं है क्योंकि केवल प्रकार की समानता से वास्तविक एकता का निर्माण नहीं होता इसके विपरीत, समाज एक नैतिक प्राणी है। यह नैतिक प्राणी उस समय उत्पन्न होता है जब समाज के विविध सदस्यों के बीच कोई नैतिक बन्धन होता है। समाज के पा कुछ समान विनूतिता होनी चाहिए जैसे कि समान भाषा और समान हित और बल्बान। ये चीजें व्यक्तिगत हितों का जोड़ नहीं हैं, बल्कि उनका योग हैं। मान जाति में इस प्रकार की कोई समान बातें नहीं पायी जाती। दूसरे, परम्परागत सिद्धान्त के अनुसार अपने ही व्यक्तिगत सुख की चिन्ता करता है। इस दृष्टि से यह मानव बिल्कुल गलत है कि विवेक मनुष्य को एकता के सूत्र में घुसित कर देगा। यह सम्पूर्ण तर्क झूठा है क्योंकि हमारे समस्त विचार, हमारे स्वार्थ-विषयक विचार जो उस समुदाय के आधार पर ही उत्पन्न होते हैं, जिसमें हम निवास करते हैं। स्वार्थ उन सामाजिक आवश्यकताओं से जा मनुष्यों को समुदायों के रूप में समवेत करती हैं, अधिक प्राकृतिक अथवा अधिक अलग नहीं है। अन्त में, यदि सामान्य मानव परिवार का कोई विचार है, तो वह उन छोटे-छोटे समुदायों से उत्पन्न होता है जिनमें मनुष्य सहज भाव से रहते हैं। अन्तर्राष्ट्रीय समुदाय साम्य है, वह आरम्भ नहीं है।

हम अपने विशिष्ट समाजों के अनुसार ही सामान्य समाज की कल्पना करते हैं। छोटे राज्यों की स्थापना हमें बड़े राज्यों के बारे में सोचने के लिए प्रेरित करती है। जब हम नागरिक हो जाते हैं, इसके बाद ही हम समुचित रूप से मनुष्य होना आरम्भ करते हैं। इससे प्रकट हो जाता है कि हम उन बनावटी विद्रोहवादिवादियों के बारे में क्या सोचें जो मानव जाति के प्रति अपने प्रेम के द्वारा अपने देश के प्रति अपने प्रेम को उभिन सिद्ध करने में सम्पूर्ण सत्कार से प्रेम करने का दम्भ करते हैं जिससे कि उन्हें किसी से भी प्रेम न करने का विरोधाधिकार प्राप्त हो जाए।”

प्रकृति और सरल जीवन

(Nature and the Simple Life)

हसो की डिस्कोर्सेज ऑन इनेक्विटी नामक रचना भी इसी समय प्रकाशित हुई थी। इस रचना में व्यक्तिगत सम्पत्ति पर कठोर आक्षेप किया गया था। यह रचना मुख्य रूप से इसी आक्षेप के लिए प्रसिद्ध भी है। स्पष्ट है कि यदि मनुष्य के पास कोई अधिकार नहीं है, तो उसके पास सम्पत्ति का भी अधिकार नहीं हो सकता। हसो ने बोसिवा के सविधान के लिए जो योजना प्रस्तुत की थी, उसमें यही तर्क कहा था कि सम्पूर्ण स्वामित्व राज्य में ही केन्द्रित होना चाहिए। उसने अपने राजनीतिक अर्थ व्याख्या विषयक लेख में कहा था कि सम्पत्ति नागरिकता के पवित्रतम अधिकारों में से है। उसने डिस्कोर्सेज में भी उसे एक अपरिहार्य सामाजिक अधिकार माना है। यह सही है कि फ्रांस में जाति से आधी शताब्दी पूर्व कल्पनावादी साम्यवाद की अनेक योजनाएँ प्रस्तुत की गई थी। इन योजनाओं का मध्यवर्गीय उग्रतावाद से बँसा ही सम्बन्ध है जैसा कि विस्टेन्ले के साम्यवाद का अग्रज लैरलर्स के राजनीतिक सिद्धान्त से है। मैगलिथर ने हमों से पहले और मेक्ली तथा मॉर्ले ने उसके बाद समाज की ऐसी “प्राकृतिक” योजनाएँ प्रस्तुत की थी जिनमें पदार्थों विनाशपर भूमि पर तथा उत्पादन पर सब का समान नियंत्रण रहना। जातिवाद में मारेबल के मनीफेस्टो फ्रांस (काल्स ने और १७९६ में कावेअफ के साम्यवादी विद्रोह ने इस विचार का प्रतिपादन किया था कि आर्थिक समानता के बिना राजनीतिक स्वतन्त्रता व्यर्थ है। हसो ने डिस्कोर्सेज में व्यक्तिगत सम्पत्ति पर जो आक्षेप किया था, वह कुछ इसी तरह का था। जेकिन, हसो का ऐसा कोई गम्भीर विचार नहीं था कि सम्पत्ति को समाप्त कर दिया जाए। समुदाय में सम्पत्ति की वास्तविक स्थिति के बारे में भी उसका कोई निश्चित विचार नहीं था। हसो की कल्पनावादी समाजवाद अथवा अन्य किसी प्रकार के समाजवाद को मुख्य देन यह है कि समस्त अधिकार, जिनमें सम्पत्ति का अधिकार भी शामिल है, समाज के अन्तर्गत ही हैं, उसके विरोध में नहीं हैं।

हिस्कोले में मुख्य रूप से प्रायः उसी प्रश्न पर विचार किया गया है जो स्कोले दिदरो के प्राकृतिक विधि विपक्ष लेख की आलोचना करते समय उठाया था। स्कोले ने पुस्तक की प्रस्तावना में उनकी समस्या को इस रूप में रक्ता था, मानव प्रकृति में क्या स्वानात्मिक है और क्या बनावटी है? सामान्य दृष्टिकोण में उत्तरा उत्तर यह है कि स्वार्थ को छोड़ कर मनुष्यों में दूसरों की पीड़ा से विचरन होता है। सामाजिकता का समान आधार विवेक नहीं, प्रयत्न नाचना है। विद्वत् मनुष्यों को छोड़कर अन्य सभी मनुष्यों को पीडा, चाहे वह कहीं भी हो, बन्धनमय होती है। इस दृष्टि से मनुष्य "स्वनाचना" अच्छे हैं। सिद्धान्तों की चर्चा करने वाला सत्त्वतापूर्ण ब्रह्मन्मन्मन् प्रकृति में नहीं पाया जाता, वह केवल विद्वत् समाज में ही पाया जाता है। दार्शनिक इस बात का अच्छी तरह जानते हैं कि 'लन्दन अथवा पैरिस का नागरिक बना है लेकिन वे यह नहीं जानते कि मनुष्य क्या है।'¹ तब फिर, वास्तव में प्राकृतिक मनुष्य कौन है? इस प्रश्न का उत्तर इतिहास से नहीं प्राप्त किया जा सकता क्योंकि यदि प्राकृतिक मनुष्य कभी पाए जाते थे, तो वे अब नहीं पाए जाते। यदि कोई सामाजिक विषय सोचना चाहे, तो उत्तर स्पष्ट है प्राकृतिक मनुष्य पशु था और उसका व्यवहार सहनकृति पर आधारित था। विचार चाहे कौन भी हो "पशु" होता है। उनके पास सिर्फ प्रयत्न की ही भाषा थी, और कोई भाषा नहीं थी। भाषा के बिना विचार प्रसार के विचार असम्भव हैं। चरतः प्राकृतिक व्यक्ति न तो नीतिवाद ही था और न दुष्ट ही। वह दुखी नहीं था, लेकिन वह सुखी भी नहीं था। स्पष्ट है कि उनके पास सम्पत्ति भी नहीं थी क्योंकि सम्पत्ति विचारों, पूर्ववर्त्तित आवश्यकताओं, ज्ञान और उपयोग से पैदा होती है। लेकिन वे चीजें प्राकृतिक नहीं थी। इनके लिए भाषा विचार और समाज की आवश्यकता थी। स्वार्थ, दबि, दूसरों के विचारों के प्रति आदर, बला मुड, दासता, अचर्य, दाम्पत्य तथा पैतृक स्नेह वे सारी बातें केवल मनुष्यों में ही पाई जाती हैं क्योंकि वे सामाजिक प्राणी हैं जो छोड़-बड़े समुदायों में मिल-जुल कर रहते हैं।

यह तर्क बड़ा सामान्य-ज्ञा था। इसने केवल यह सिद्ध किया कि पूर्णरूप से प्राकृतिक व्यक्ति केवल कल्पना की वस्तु है; किसी न किसी प्रकार का समुदाय अनिवार्य है और कोई भी समाज पूर्ण रूप से सहनकृति पर आधारित नहीं होगा। स्कोले ने इसमें एक तर्क और जोड़ दिया जो युक्ति की दृष्टि से निन्दित असम्बद्ध था। उसने आरम्भिक रचनाओं में सौमल बन्देष्ट की अपेक्षा अग्नि निराशावाद पाना जाता है। इसका कारण सम्भवतः यह है कि जब वह पैरिस में रहा था, तो उनके मन में कुछ रोपभाव पैदा हो गया था। उसका यह विश्वास हो गया था कि तत्कालीन फ्रेंच समाज रोपण का एक साधन मात्र है। एक वर्ग में तो अत्यधिक दरिद्रता है, लेकिन दूसरे वर्ग में अत्यधिक विलास है। बनाए "मनुष्य की जमीनों के ऊपर फूलों की मातंग

सादरी है।" क्याकि यह जनसाधारण की पहुँच के बाहर है जबकि वह टिकी जनसाधारण के परिधि के ऊपर है। आर्थिक शासन का परिणाम अनिवार्य राजनीति निर्णयना होता है। इसी से इस विचार समाज के विरोध में एक आदेश रूप में मरन समाज की स्थापना की। यह समाज आदिवासी निमित्तता और सम्पत्ता का अहंकार के बीच का मार्ग है। फलतः यह निष्कर्ष निश्चयमान समाज विचार है और उस तरफ करना चाहिए इस पूर्व निर्धार में कोई सम्भव नहीं रहता कि समाज, चाहे वह किस भी प्रकार का क्यों हो, मानव जीवन में नैतिकता उत्पन्न करना है। यदि समाज विचार है, तो उसका निष्कर्ष यह निश्चय है कि उस समाज को बदल देना चाहिए। इसी से यह निष्कर्ष नहीं निराशा है और उस पर बाधना का आदेश लगाया गया है। सामाज्य में उता। यह निष्कर्ष नहीं था। उसने जिस तरह समाज की सहायता की है, वह सामाजिक सहजवृत्ति में दूर का धनु है। इसलिए यह बात बिल्कुल साफ नहीं है कि प्राकृतिक अवस्था की उसकी आगेवर्ती के व्यवहारिक निष्कर्ष क्या निकली है। यह सब उस समाज के स्वरूप पर निर्भर है जिसमें व्यक्ति का निर्वाह करना है। मनुष्य जिस प्रकार के समाज में प्रति निष्ठावान रहें, इस सम्बन्ध में अनेक सुझाव हो सकते हैं। राष्ट्रीय राज्य, उग्र शक्ति का वैशालिक समाज, इसी द्वारा प्रतिपादित नगर राज्य—य सभी मनुष्य की निष्ठा का पात्र हो सकते हैं। इस विचार के निष्कर्ष कठिनाई भी हो सकते हैं और उग्र भी।

आरम्भिक रचनाओं में जिहान इसी के राजनीतिक दशन का परिपण किया था, विद्वत्ता के पात्रों में प्रकाशित उसका राजनीतिक अर्थ व्यवस्था विषयक लेख सब से स्पष्ट है। इसी भाग में प्राकृतिक विधि का दिदरो का रूप छपा था। दिदरो का लेख एक प्रकार से इसी के रूप का पूरण है। इसी का सब से प्रमुख राजनीतिक विचार—सामाज्य इच्छा का था। इस मकलान का दाना लेना से इसी के अपने लेख में और निदो के लेख में विवचन है। यह बात निश्चय नहीं है कि इस शब्द का आविष्कार उसी विद्या अध्या दिदरो ने। क्योंकि इस शब्द का अर्थ बना लिया। इसी ने इस लेख में अनेक उन अधिगान विचारों का योग-सा सबत से दिया था जिन्हें बाद में उसने लोशल बन्धु के विनिर्मित किया। उसके इन प्रकार के कुछ प्रमुख विचार थे—समुदाय का अपना एक सामाजिक व्यवस्था होता है सामाजिक समुदाय सावधान सत्ता की भाँति होता है सामूहिक गत्ता अपने सदस्यों का लिए उचित मानका का स्थापना करता है, सासन सामाज्य इच्छा की पूर्ति का अधिकरण मात्र होता है। इस सर्व के पीछे सामाज्य सिद्धान्त यह है जिसकी हम पट्ट ही चचा कर चुके हैं मनुष्य केवल मनुष्य हीन से ही समाज की रचना नहीं कर सत। समाज की स्थापना एक मनोवैज्ञानिक अथवा आध्यात्मिक धन्य के द्वारा होती है। यह धन्य समाज के समस्त भागों की पारस्परिक सहवर्तनीयता और आन्तरिक सम्बन्ध के द्वारा निर्धारित होता है तथा एक जीवित प्राणी के जीवन सिद्धान्त का अनुरूप होता है।

“इसलिए, राजनीति का समाज अपनी इच्छा से सम्पन्न एक नैतिक इकाई होता है और यह सामान्य इच्छा जो सदैव ही सम्पूर्ण तथा प्रत्येक भाग की रक्षा तथा कल्याण के लिए प्रेरित होती है और विधियों का स्रोत होती है, राज्य के समस्त सदस्यों के लिए, उनके पारस्परिक सम्बन्धों में और अपने सम्बन्धों में, क्या न्याय है और का अन्याय है। इस नियम का निर्माण करती है।”¹

समाजों का निर्माण करने की प्रवृत्ति सार्वभौमिक है। जहाँ वहाँ व्यक्तियों का कुछ सामान हित होता है, वे समाज की स्थापना कर बैठते हैं। यह समाज स्थायी भी हो सकता है और अस्थायी भी। प्रत्येक समाज की एक सामान्य इच्छा होती है जो उनके सदस्यों के आचरण का नियमन करती है। बड़े समाज व्यक्तियों से मिल कर नहीं बनें प्रत्युत् छोटे समाजों से मिल कर बनते हैं। बड़ा समाज छोटे समाजों के लिए कर्तव्य का निर्धारण कर देता है। सब से बड़ा समाज मानव जाति है। इसी ने इसे छोड़ दिया उससे विचार से यह समाज नहीं, प्रत्युत् जाति है। इसने बन्पन बड़े शिथिल है। इस ने देशभक्ति को सब से बड़ा गुण और अन्य ममस्त गुणा का स्रोत बताया।

‘यह निश्चित है कि देशभक्ति के गुण ने बड़े-बड़े फलदायक किए हैं। यह धर्म और सजीव भावना आत्म-प्रेम की शक्ति को अद्भुत सौन्दर्य प्रदान करती है। वह उन्हें विह्वल नहीं करती, प्रत्युत् समस्त आवेगों में सब से कीरतापूर्ण बना देती है।’²

मानव प्राणी पहले नागरिक बनें, इससे बाद ही वे मनुष्य बन सकते हैं लेकिन, वे नागरिक बनें, इससे लिए यह आवश्यक है कि वे विधि के अधीन स्वतंत्रता प्राप्त करें, भौतिक कल्याण की व्यवस्था करें, धन के वितरण की उन्नत विधियों को समाप्त करें और सार्वजनिक शिक्षा की एक ऐसी व्यवस्था चालू करें जिससे हा “बच्चे अपने व्यक्तित्व को समाज के सन्दर्भ में समझने के आदी हो जाए”। इसी सोशल कन्ट्रैक्ट का आरम्भ निम्नलिखित विरोधाभासपूर्ण वाक्य से किया था। इस वाक्य में उसके राजनीतिक दर्शन की सामान्य समस्या का निरूपण कर दिया गया था। ‘कि अकल्पनीय बला के द्वारा मनुष्यों को अधीन बना कर स्वतंत्र बनाने का साधन हस्तागत कर लिया गया है।’³

सामान्य इच्छा (General Will)

सोशल कन्ट्रैक्ट १७६२ में प्रकाशित हुआ था। इसी के विवरण के अनुसार यह वही अधिक बड़ी पुस्तक का एक भाग था। इसी ने इस बड़ी पुस्तक को केवल राजनीति बनाई

¹ Vaughan Vol I, pp 241f. Eng trans by G D H Cole, p 253

² Vaughan, Vol I, p 251, Eng trans by G D H Cole, p 263

³ Ibid, Vol 1, p 245, Eng trans by G. D H Cole, p 256.

की और वह उसे पूरा नहीं कर सका था। इस बड़ी पुस्तक की योजना अज्ञात है, लेकिन उसने सोशल कन्ट्रैक्ट में विषय-वस्तु का जिस ढंग से निरूपण किया है, उसके अनुसार उसने सब से पहले सामान्य इच्छा के सम्बन्ध में अपने सिद्धान्त का सूक्ष्मता से विवरण दिया था और इसके बाद इतिहास तथा राजनीति के बारे में अपने विचार प्रकट किए थे। इस पुस्तक के बाद के भाग पर मोटेस्स्यू की छाप है। हसो की कोमिका के सविधान विषयक योजना तथा *Considerations sur le gouvernement de Pologne* पुस्तकों पर भी मोटेस्स्यू का प्रभाव है। सोशल कन्ट्रैक्ट का सैद्धान्तिक भाग बहुत अधिक भावपरक है। जब हसो सामयिक प्रश्नों पर लिखता है, तब साधारणतः यह सभ्यता में नहीं आता कि सिद्धान्त का सुझावों से और सुझावों का सिद्धान्त में क्या सम्बन्ध है। इसलिए, यह आसानी से कहा जा सकता है कि यदि हसो ने जो पुस्तक को लिखने की योजना रचाई थी, तो इससे कुछ नुकसान नहीं हुआ। हसो के कितने में सब से महत्वपूर्ण बातें दो थी—सामान्य इच्छा का सिद्धान्त और प्राकृतिक अधिकारों की आलोचना। सिद्धान्त का व्यावहारिक प्रयोग क्या हो सकता है, हसो को न तो इसकी कोई जानकारी थी और न उसने इनका ध्यान ही था कि वह इसका पता लगाने की कोशिश करता। हसो का विश्वास था कि नगर-राज्य जैसा एक छोटा सा समुदाय सामान्य इच्छा का सर्वश्रेष्ठ उदाहरण है। अपने इस विश्वास के कारण वह सम-सामयिक समस्याओं पर उचित ढंग से विचार नहीं कर सका।

हसो ने सोशल कन्ट्रैक्ट में सामान्य इच्छा के सिद्धान्त का जिस ढंग से बिकास किया है, उसमें अनेक अन्तर्विरोध हैं। इसका कारण कुछ तो यह है कि हसो के अपने विचार अस्पष्ट थे और कुछ यह है कि उसे एक अलनारसास्थी का भाति अन्तर्विरोध अच्छे लगते थे। हसो ने प्राकृतिक मानव की जिस ढंग से आलोचना की थी, उसका ध्यान में रखते हुए, उसे सविदा का विचार बिल्कुल छोड़ देना चाहिए था, निरर्थक और भ्रामक मान कर। सम्भवतः, उसने इस अन्तर्विरोध को इसकी लोचप्रियता के कारण कायम रखा था। उसके विवेचन में कोई असंगति न रहे, इसके लिए उसने प्राकृतिक अवस्था की वह आलोचना हटा दी जो दिदरो के खिलाफ लिखी थी। वह इस जटिलता से ही मन्तुष्ट नहीं हुआ। पहले तो उसने सविदा की धर्मा की और फिर उसके किसी स्पष्ट अर्थ का निरूपण किए बिना ही विषयान्तर कर दिया। सर्वप्रथम, उसके सविदा का शासन के अधिकारों और शक्तियों से कोई सम्बन्ध नहीं है। शासन जनता का एजेंट मात्र है और इसलिए उसके पास कोई स्वतन्त्र शक्ति नहीं है। फिर वह किसी सविदा के अधीन नहीं रह सकता। दूसरे, जिस वास्तविक कृत्य के द्वारा समाज की स्थापना होती है, वह किसी भी हालत में सविदा नहीं है। इसका कारण यह है कि व्यक्ति के अधिकारों और स्वतन्त्रताओं का समाज से पृथक् कोई महत्व नहीं है। हसो का सम्पूर्ण तर्क इस तथ्य पर आधारित था कि नागरिकों का समुदाय अनुपम होता है और वह नागरिकों का सम-सामयिक होता है। सदस्य न तो उसका निर्माण करते हैं और न उनके पास उसके विरोध में कोई अधिकार होते हैं। वह एक "समुच्चय" नहीं, प्रत्युत एक सभ्य है। उसका

ए व नैतिक और सामूहिक व्यक्तित्व होता है। इस प्रकार के विचार को व्यक्त करने के लिए सविदा शब्द बड़ा भूमक था।

“सामाजिक व्यवस्था एक पवित्र व्यवस्था है जो अन्य समस्त प्रक्रियाओं का आधार है।”¹

“मनुष्य एक इस प्रकार के सभ को प्राप्त करने की है जो सम्पूर्ण सामूहिक रूप के साथ मिल कर प्रत्येक व्यक्ति तथा उसके हितों की रक्षा करे और जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अपने को सब के साथ मिला दे, बड़ा बड़ा पहलू की तरह स्वतन्त्र नौ बना रहे।”

“हम में से प्रत्येक व्यक्ति अपनी समस्त शक्ति का सामान्य इच्छा के निर्देशन में व्यय करता है और हम अपनी सामूहिक क्षमता में प्रत्येक सदस्य को सम्पूर्ण केन्द्र अविवर्धन भाग के रूप में प्राप्त करने हैं।”²

रूसो के विचार का एक अन्तर्द्वंद्व यह है कि वह यह प्रमाणित करने को कोशिश नहीं कर रहा कि व्यक्ति समाज के सदस्य बन जाने पर एकाकी रहने की अपेक्षा अधिक लाभ में रहने हैं। संश्लेष करने पर प्रसिद्ध आरम्भिक वाक्य का यही अर्थ है इसमें रूसो ने यह सिद्ध करने को चेष्टा की कि समाज के दायित्व को “जिम्मे” कि प्रसारित होना जा सकता है। प्रश्न को इस प्रकार उठाने से यह माहूम पता चलता है कि वह हालांति अपेक्षा ह्यूमैनिज्म की भांति यह सिद्ध करना चाहता था कि समाज के सदस्य होना अच्छा होता है। यदि प्राकृतिक अवस्था एक बलवत्ता थी और वे सम्पूर्ण मूल्य जिनके आधार पर यह मांदा होना, समाज में पुष्पों को नहीं रखते, वास्तव में रूसो का ऐसा करने का कोई विचार नहीं था। इसी प्रकार, “मनुष्य सर्व दायित्वों में अग्रणी हुआ है,” इस वाक्य का यह अन्विष्ट होना था कि समाज एक है जिसके लिए व्यक्तियों को मुद्रावत्ता देने की जरूरत है। इसने विरोध स्वीकार करने का रखा था कि मनुष्य केवल समुदाय का सदस्य होने पर ही मनुष्य बनता है। निश्चित समुदाय अपने सदस्यों के ऊपर दायित्व आरोपित कर सकता है। लेकिन तब की दृष्टि में रूसो यह मानने के लिए बाध्य था कि यह ऐसा इसलिए करता है क्योंकि यह निश्चित है, इसलिए नहीं कि वह समुदाय है। समुदायों के अस्तित्व की आवश्यकता बन गई, रूसो इस प्रश्न को विस्तृत मूर्खतापूर्ण मानता है। यह प्रश्न कि एक समुदाय दूसरे समुदाय से किस प्रकार बेहतर हो जाता है, निश्चित रूप से ठीक है। इन प्रश्नों के अन्तर्गत विभिन्न समुदायों की तुलना हो सकती है कि वे सामाजिक और व्यक्तिगत हितों की रक्षा तक रक्षा करने हैं, इसमें समाज द्वारा उनके अस्तित्व की तुलना नहीं होगी। पुनः, व्यक्ति एक समुदाय में दूसरे समुदाय की अपेक्षा ज्यादा अच्छे रूप से रह सकता है। लेकिन, यह प्रश्न कि वह समुदाय की अनुसंस्थिति में ज्यादा अच्छा रहेगा या ज्यादा बुरा, विस्तृत निरर्थक है। रूसो के शब्दों में समाज ने महजवृत्ति के स्थान पर त्याग का

1. *Social Contract*, 1, 1

2. *Ibid* 1, VI

प्रतिष्ठित विद्या और मनुष्य के कार्यों को एक ऐसी नैतिकता प्रदान की जो उनके पास पहले नहीं थी। समाज ने मनुष्य को "मूर्ख और वन्दनाहीन प्राणी बनाने के स्थान पर उसे एक बुद्धिमान प्राणी और मनुष्य बना दिया।" समाज को छोड़ कर मनुष्यों का कोई ऐसा पैमाना नहीं होता जिनके आधार पर हम अच्छाई बुराई को परख सकें।

इसलिए, सामान्य इच्छा समुदाय के एक अनुपम तथ्य को प्रकट करती है। यह तथ्य यह है कि उसका एक सामूहिक हित होता है जो उसके सदस्यों के व्यक्तिगत हितों से अलग नहीं होता। एक दृष्टि से समुदाय खुद अपना जीवन जीता है, अपनी नियति को सिद्ध करता है और अपनी गति का प्राप्ति करता है। एक मनुष्य व्यक्ति के प्रति उसकी भी अपनी इच्छा होती है जो 'सामान्य इच्छा' (general will) या फ्रेंच में *Volonte generale* होती है। यह वही विचार है जिसे रूसों ने राजनीतिक अर्थ-व्यवस्था विषयक अपने लेख में विवक्षित किया था।

"यदि राज्य एक नैतिक प्राणी है जिसका जीवन उसके सदस्यों के साथ मिल जुल कर चलता है और यदि राज्य का मन से अधिक चिन्ता अपनी रक्षा की चिन्ता है, तो उसने पास सार्वभौम और विनाशकारी शक्ति होने चाहिए जिससे कि वह प्रत्येक भाग को इस तरह से धका सके कि वह सम्पूर्ण के लिए मन से अधिक लाभजनक हो।"¹

स्वतन्त्रता, सामान्य और सम्पत्ति जैसे व्यक्ति के अधिकार जिन्हें प्राकृतिक विधि ने मनुष्यों का प्रदान किया था, वास्तव में नागरिकों के अधिकार हैं। रूसों के अनुसार मनुष्य 'एडि और वैधिव अधिकार के द्वारा' सामान्य बनते हैं इसलिए नहीं जैसा कि हॉब्स ने कहा था कि उनकी भीतिव शक्ति प्रायः उमान होती है।

"प्रत्येक व्यक्ति का अपनी सम्पदा के ऊपर जो अधिकार होता है वह उस अधिकार के बराबर अधिक होता है जो समुदाय का मन के ऊपर रहता है।"²

समुदाय में मनुष्य का तब से पहले नागरिक स्वातन्त्रता प्राप्त होती चाहिए। यह नागरिक स्वतन्त्रता केवल नैतिक अधिकार है। यह केवल 'प्राकृतिक स्वतन्त्रता' नहीं है। प्राकृतिक स्वतन्त्रता केवल एक ही पक्ष का ही प्राप्ति हो सकती है।

स्वतन्त्रता का विरोधाभास

(The Paradox of Freedom)

अब तब का विवेचन बिल्कुल नहीं है। रूसों के समय में प्राकृतिक अवस्था के बारे में जो बाल्यात्मिक चिन्तन चल रहा था वह उसका अच्छा नमूना है। लेकिन,

1 *Social Contract*, II, VI

2 *Ibid* I, IX

हस्तों के विवेचन के सन्दर्भ में मनुष्य को समाज में क्या अधिकार प्राप्त होते हैं, रा-
 बात बिस्तृत स्पष्ट नहीं होती। इस प्रश्न को लेकर हस्तों ने कभी-कभी एक पृष्ठ पर
 ही परस्पर-विरोधी विचार प्रकट किए हैं। उदाहरण के लिए

“सामाजिक समझौता राजनीतिक नमाज को अपने समस्त सन्तों के ऊपर
 निरपेक्ष शक्ति प्रदान करता है।

मैं स्वीकार करता हूँ कि सामाजिक समझौते के द्वारा प्रत्येक व्यक्ति अपने
 शक्तियों, हितों और स्वतन्त्रता का केवल इतना भाग ही छोड़ता है जिस पर निश्चय
 रखना समाज के लिए महत्वपूर्ण होता है। लेकिन, यह भी मान लेना चाहिए कि क्या
 महत्वपूर्ण है, इसका एकमात्र निर्णायक प्रश्न है।

लेकिन प्रश्न अपनी मरजी से प्रजाइनों के ऊपर ऐसे दण्डन लागू नहीं कर
 सकता जो समुदाय के लिए व्यर्थ हो।

इससे हम यह सफ़्त सबते हैं कि प्रभुशक्ति जो निरुद्ध, पवित्र और
 अनुत्प्रेषणीय होती है, सामान्य रुझानों की सीमाओं का उत्प्रेषण न करती है और न
 कर सकती है, और प्रत्येक व्यक्ति अपनी इच्छानुसार ऐसे हितों और स्वतन्त्रताओं को
 छोड़ सकता है जो रुझान इसे प्रदान करती हैं।”

सचार्थ यह है कि हस्तों सामान्य इच्छा के अपने सिद्धान्त तथा अविच्छेद
 व्यक्तिगत अधिकारों के सिद्धान्त के बीच जिसे उमने दिखावे के लिए त्याग दिया था,
 झूले झूलता रहा। यह तथ्य कि किसी भी तरह के अधिकारों के लिए सामाजिक स्वीकृति
 की जरूरत होती है और इन अधिकारों की रक्षा एक समान हित के सन्दर्भ में ही की जा
 सकती है, इस बारे में कोई ध्यान नहीं बताता कि मुख्यवस्थित समुदाय अपने सदस्यों को
 क्या व्यक्तिगत अधिकार प्रदान करेगा। हस्तों का विश्वास था कि समाज के बन्धन
 के लिए भी व्यक्तिगत हित और कर्म की स्वतन्त्रता आवश्यक होती है। जहाँ वहाँ ऐसा
 सवाल उठता है, हस्तों उसे व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के ऊपर प्रतिबन्ध मान लेता है।
 यदि स्वतन्त्रता को सामान्य हित के लिए आवश्यक चीज माना जाता है, तो तर्क की
 दृष्टि से वह ऐसी चीज नहीं है। दूसरी ओर, हमें यह भी तर्क कर सकता था कि चूंकि
 सामान्य हित के विरोध में कोई अविच्छेद अधिकार नहीं होने, अतः कोई व्यक्तिगत
 अधिकार भी नहीं होते। यह भी तर्क का भ्रम था। हाँ, उस समय की कानूनी दृष्टि से
 जब यह युक्ति दी जाती कि समस्त स्वतन्त्रता सामाजिक हित के प्रतिकूल है। सचार्थ
 यह है कि सामान्य इच्छा बड़ी भावपरक है। उसमें केवल यह कहा गया है कि समस्त
 स्वतन्त्रता सामाजिक हित के प्रतिकूल होती है। उसमें यह नहीं बताया गया है कि समस्त
 के अन्दर व्यक्तियों को अपने कार्य-व्यापार में कहा तक स्वतन्त्र छोड़ा जा सकता है
 फिर भी हस्तों का सिद्धान्त प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त के विरोध में किसी हद तक

ठीक था। इसका कारण यह है कि प्राकृतिक अपवारों के सिद्धान्त में सामाजिक बलप्राण की विलुप्त ही अछता छोट दिया गया था।

हमारे तर्क के इस विघ्न ने एक विरोधामास को और जन्म दिया था। यह विरोधामास जो बड़ा महत्वपूर्ण और उत्तेजक है, स्वतन्त्रता का विरोधामास है। उसने यह गिट्ट करने का प्रयत्न किया कि समाज में ऐसी स्थिति भी हो सकती है जबकि 'मनुष्य स्वयं अपनी आज्ञा पर ही पालन करे। यह बोझ वास्तव में अहंवादी मिथ्यानों का था। लेकिन उसने इसे व्यर्थ ही अपने ऊपर ले लिया। उसने बताया कि समाज में वास्तव में कभी बलप्रयोग नहीं होता। जिस चीज को बल प्रयोग समझा जाता है, वह वास्तव में बल-प्रयोग नहीं होती। यह कितना निहृष्ट विरोधामास है? स्वयं अपना भी अपने बल की ही शानना करता है।

'सामाजिक' सचिदा केवल क्षुब्धपात्र न रह जाए, इसके लिए यह प्रतिज्ञा आवश्यक है कि 'जो व्यक्ति सामान्य इच्छा को मानने में इनकार करता है, उसे सम्पूर्ण समुदाय द्वारा सामान्य इच्छा को स्वीकार करने के लिए बाध्य कर दिया जाएगा। इसका अतिशय यह है कि वह स्वतन्त्र होने के लिए बाध्य कर दिया जाएगा। इसकी वजह से ही नागरिक व्यवस्था में रूप धारण करती हैं। इसके बिना वे 'मूर्खतापूर्ण, अत्याचारी और दुःस्थानों से परिपूर्ण हामी।'¹

दूसरे शब्दों में बल-प्रयोग वास्तव में बल-प्रयोग नहीं है क्योंकि जब कोई व्यक्ति व्यक्तिगत रूप से उस चीज से निम्न बाई चीज चाहता है जो सामाजिक व्यवस्था उसे दे सकती है तब वह केवल लामी होता है और इन चीज को ठीक से नहीं जानता कि उसका अपना वास्तविक हित अपना इच्छाएँ क्या हैं।

इस तरह का तर्क, हस्तों के चिंतन में और उसके बाद हीगेल के चिंतन में अस्पष्टताओं के निरूपण का एक बयान बन परीक्षण था। कार्टर के बेल्लिन के शब्दों में स्वतन्त्रता एक सम्मानजनक शब्द बन गया था और वह एक ऐसे भाव के लिए प्रयुक्त होने लगा था जिसके नाम पर स्वयं स्वतन्त्रता पर ही आरोप किए जा सकते थे। यह बताता विलुप्त ठीक था कि कुछ स्वतन्त्रताएँ ठीक नहीं हैं, एक दिशा की स्वतन्त्रता दूसरी दिशा की स्वतन्त्रता का श्लेष कर सकती है अथवा कुछ ऐसे अन्य राजनीतिक मूल्य भी हैं जो कुछ परिस्थितियों में स्वतन्त्रता से बड़ी अधिक सम्मानजनक हैं। भाषा के चमत्कार से यह प्रकट करना कि स्वतन्त्रता को सीमित करना वास्तव में उसको विवक्षित करता है, और बलप्रयोग वास्तव में बल प्रयोग नहीं है राजनीति की भाषा को और भी अस्पष्ट बनाता था। लेकिन, यही इसका निहृष्टतम रूप नहीं था। इसका अर्थ यह था कि यह व्यक्ति जिसके नीतिक विश्वास समाज के सामान्य नीतिक विश्वासा के प्रतिकूल होते हैं, लामी होता है और उसका दमन किया जाना चाहिए। सम्मान वह सामान्य इच्छा के भावधारक सिद्धान्त का उचित निष्कर्ष नहीं था क्योंकि वास्तव में अन्तरात्मा

की स्वतन्त्रता एवं व्यक्तिगत हित नहीं प्रत्युत् सामाजिक हित है। लेकिन, प्रत्येक मनुष्य परिस्थिति में सामान्य इच्छा को वास्तविक मन के किसी न किसी भाग के साथ संतुष्ट करना पड़ता है और नैतिक सत्स्थावाद का सामान्य अनिश्चय यह होता है कि नैतिकता को उन मानकों के साथ समीकृत कर दिया जाना है जो सामान्य रूप से स्वीकृत होते हैं। किसी व्यक्ति को स्वतन्त्र होने के लिए विवश करना उसे जनता अथवा उसके सशक्त दल का आपस में मूढ़ वर आज़ादारी बनाना है। जब रोबेस्पीयर ने यह कहा कि "हमारी इच्छा सामान्य इच्छा है," तब हमने यही किया था।

"वे कहते हैं कि आत्मवाद निरपेक्ष ज्ञान का साधन है। तब क्या हमारा शासन निरपेक्ष ज्ञान है? हाँ यह उम्मीद प्रकाश है जैसे कि वह तलवार का स्वतन्त्रता के दार के हाथ में चमकाने का उम्र तलवार के समान है जिसमें अत्याचारी शासन के घमड़े सज्जित हैं।" 1) ज्ञान का ज्ञान अत्याचारी शासन के विरोध में स्वतन्त्रता की निरपेक्षता है।"

हमने यह बार बार कहा है कि सामान्य इच्छा सदैव सही होती है। यह सही है क्योंकि सामान्य इच्छा स्वयं सामाजिक हित को व्यक्त करती है जो मूढ़ सत्ता का मानक है। जो चीज सही नहीं है, वह सामान्य इच्छा नहीं है। लेकिन, सामान्य इच्छा की अनन्त व्याख्याएँ हैं और ये व्याख्याएँ सभी चीजों को दूसरे की विरोधी होती हैं। सामान्य इच्छा के इस निरपेक्ष अधिकार का इन विरोधी व्याख्याओं से क्या सम्बन्ध है? उन बातों का निर्णय करने का किसे अधिकार है कि क्या सही सही है? हमने इस प्रश्न का उत्तर देने में अनेक अन्तर्विवादों और भ्रान्तियों को जन्म दिया। सभी हमने कहा कि सामान्य इच्छा केवल सामान्य व्यक्तिगत अथवा कार्यों का ही विवेचन करती है, किन्हीं विशिष्ट व्यक्तिगत अथवा कार्यों का नहीं। इस दृष्टि से सामान्य इच्छा का प्रयोग व्यक्तिगत निर्णय के उपर्युक्त निर्भर है। लेकिन, यह मिथ्या इच्छा के विरुद्ध जाता था कि सामान्य इच्छा व्यक्तिगत निर्णय के क्षेत्र को निर्धारित करती है। सभी-कमो उसने सामान्य इच्छा को बहुमत के निर्णय के समानार्थक बनाया। लेकिन, इसका यह अर्थ होगा कि बहुमत सदैव सही होता है, तथापि, हमें इस बात को नहीं मानना था। सभी-सभी वह कहता था कि सामान्य इच्छा मतभेदों को आपस में सदा कर रद्द कर देती थी और इस प्रकार स्वयं प्रतिष्ठित हो जाती थी। इस मत को अस्वीकार नहीं किया जा सकता और न इसे प्रमाणित हो किया जा सकता है। इस मत को मानने का अनिश्चय यह हो जाता है कि समुदायों में राज्यों और राष्ट्रों में अपना मत और अपनी सही निर्णय को समझने की अपूर्व क्षमता होती है। हमने समुदाय की 'स्वच्छंद पूजा' को जन्म दिया था और उसके सामाजिक दर्शन तथा व्यक्तिवाद में जिससे उसने विद्रोह किया था, मूल अन्तर था। विवेकवादी व्यक्ति के परिष्कार, धार्मिक नव-

1. To the National Convention, February 5, 1794, *Moniteur universel*, 19, pluviose l'an 2, p 562

आगरा, तथा निर्णय और उत्पत्ति की स्वतन्त्रता को अपनी मुख्य योजना का केन्द्र बनाता था। स्वतंत्रता के दर्शन में समुदाय की उत्पत्ति योगदान की तुष्टि तथा विवेकपूर्ण तत्त्वों के विचार पर जोर दिया गया था।

स्वतंत्रता के विचार से सामान्य इच्छा के सिद्धान्त ने शासन के महत्त्व का बहुत कम कर दिया था। प्रभुसत्ता पर सामूहिक रूप से केवल जनता का अधिकार है। शासन केवल एक अभिव्यक्ति है और उसके पास प्रत्यापित शक्तिवा है। जनता अपनी इच्छा अनुसार इन शक्तियों को वापस ले सकती है अथवा इनमें संशोधन कर सकती है। लोक के सविदा सिद्धान्त ने शासन का कुछ निहित अधिकार प्रदान किए थे। स्वतंत्रता के विचार से शासन के पास ऐसे कोई निहित अधिकार नहीं हैं। स्वतंत्रता के सिद्धान्त में शासन को केवल एक समिति का स्तर दिया था। स्वतंत्रता का मत था कि धूमिल प्रभुसत्ता का प्रतिनिधित्व नहीं किया जा सकता, अतः कोई भी शासन प्रणाली क्या भी हो, वह प्रतिनिधिक नहीं हो सकती। एकमात्र स्वतंत्र शासन प्रत्यक्ष लोकतंत्र है जिसके अन्तर्गत लोग तत्परता से उपस्थित हो सकते हैं। हममें कोई संदेह नहीं कि स्वतंत्रता के लिए नगर राज्य का प्रशासन था। लेकिन, सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति पर ही प्रभुसत्ता तक क्यों सीमित रह, यह बात स्पष्ट नहीं है। स्वतंत्रता की निर्दिष्ट रूप से यह विश्वास था कि लोक-प्रभुसत्ता के सिद्धान्त ने कार्यपालिका की शक्ति को कम कर दिया है, लेकिन यह केवल एक भ्रम था। यद्यपि, जनता के पास सम्पूर्ण शक्ति और सम्पूर्ण नीति अधिकार तथा ज्ञान निहित है लेकिन सामूहिक शक्ति इसे न व्ययक्त कर सकती है और न कार्यपालिका ही। व्याख्या समुदाय को अधिक गौरव दिया जाता है, क्योंकि उससे प्रत्यक्षताओं के पास अधिक शक्ति आ जाती है। इन प्रत्यक्षताओं को चाहे प्रतिनिधि कहा जाए और चाहे नहीं। स्वतंत्रता के लिए और धर्म से पूरी तरह मुक्त करना था। लेकिन समुदाय की प्रभुसत्ता के विचार से वे भी दुर्लभ नहीं माने, यन्त्र और मशीन वाले हैं। एक मुनिवर्तिन अल्पसंख्यक वर्ग ने जिसके नेता अपनी प्रेरणा के प्रति आदर्श होते हैं और जिन्होंने सदस्य अपने स्वतंत्रता से माचने हैं अपने आगम। सामान्य इच्छा का पूर्ण अभिव्यक्ति प्रमाणित किया है।

स्वतंत्रता और राष्ट्रवाद

(Rousseau and Nationalism)

स्वतंत्रता का राष्ट्रनैतिक-दर्शन बनना अस्पष्ट था कि वह किसी विशेष दिशा की ओर संकेत नहीं करता। नाति के युग में सम्प्रजन राष्ट्रनैतिक और जैव-विज्ञान उससे प्रतिस्पर्ध से अधिक प्रभावी थे। विषय का मत है कि स्वतंत्रता का लोक-प्रभुसत्ता के सिद्धान्त और शासन में कोई निहित अधिकार न माना न सिद्धान्त न एक प्रकार की "स्थायी शक्ति के सिद्धान्त" की स्थापना की थी। यह सिद्धान्त एक उच्च लोक-प्रभुसत्ता के लिए बहुत उपयुक्त था। पुनः, सामान्य इच्छा की सक्रियता में किसी कोई बात न थी जिसमें कि

उसमें सम्पूर्ण जनता का योगदान आवश्यक होता अथवा जो केवल एक लोक-सभा में ही व्यक्त हो सकती। रूसो का लोकतन्त्रात्मक नगर-राज्य के प्रति उत्साह एवं प्रशंसा की असंगति था। सम्भवतः एवं छोटा सा समुदाय, जिसकी अर्थ-व्यवस्था मुख्य रूप से ग्रामीण होती और जिसका इसी प्रकार के अन्य समुदायों के साथ छोटा-सा रिश्ता बन जाता, रूसो के आदर्शों का सबसे अच्छी तरह से प्रतिनिधित्व करता। तथापि, इस प्रकार के विचारों का यूरोप में तो कोई महत्त्व था ही नहीं, अमेरिका में भी बहुत मामूली महत्त्व था। यद्यपि रूसो का यह विश्वास था कि किसी बड़े राज्य में नागरिकता असम्भव है, तथापि यह आवश्यक था कि उसके द्वारा जाग्रत भावना राष्ट्रीय ऐश्वर्य को प्रोत्साहन दे। उदाहरण के लिए उन्होंने पोलैण्ड विषयक अपने निबन्ध में विकेन्द्रीकरण की नीति का परामर्श दिया है, तथापि उसका मत है कि वास्तविक कार्य पोलैण्ड में राष्ट्रवाद के भाव को उभार कर ही सम्भव है। दूसरी ओर, उसने बौद्धिक जागरण के मानववादी और मानवमौलिक आदर्शों को नैतिक सिद्धान्तों का अभाव माना है।

“आज फ्रेंच, जर्मन, स्पेनी अथवा अंग्रेज नहीं हैं। आज केवल यूरोपीय लोग हैं। जहाँ कहीं चुराने के लिए धन और लुभाने के लिए औरत हो, वही उन्हें चक मिलता है।”¹

इस विचारधारा का परिणाम यह हुआ कि रूसो ने नगर-राज्य की नागरिकता के आदर्श को आधुनिक राष्ट्रीय राज्य के ऊपर, जो उससे बिल्कुल भिन्न सामाजिक और राजनीतिक इबाई है, लागू किया। फलतः, रूसो के दर्शन में राज्य में राष्ट्रीय सम्बन्ध के समस्त मूल्यों का समावेश हो जाना है, प्रायः उसी प्रकार जैसे कि यूनानी नगर राज्य में यूनानी जीवन के समस्त पक्ष आ जाते थे। तथापि, यूनानी नगर-राज्य का क्षेत्र जितना व्यापक था, आज के नगर-राज्य का क्षेत्र उतना व्यापक तो नहीं है। इस प्रकार यद्यपि रूसो स्वयं तो राष्ट्रवादी नहीं था, तथापि उसने नागरिकता के प्राचीन आदर्शों को कुछ इस रूप में उपस्थित किया जिससे कि राष्ट्रवाद के विकास में मदद मिली।

तथापि, राष्ट्रवाद कोई ऐसी शक्ति नहीं था जो एक ही दिशा में अथवा एक ही उद्देश्य के साथ आगे बढ़ता। इसका एक अर्थ लोकतन्त्र तथा मनुष्य के अधिकार हो सकता था। भ्राति के युग में सामान्य रूप से यही हुआ था। इसका एक अर्थ यह भी हो सकता था कि जमींदार वर्ग तथा नए सम्पत्तिशाली मध्यवर्गीय कुलीनों के बीच समझौता हो जाता। वह सामन्ती सत्ताओं के अवशेषों को समाप्त कर सकता था और उनके स्थान पर ऐसी नयी सत्ताओं को खड़ा कर सकता था जो परम्परागत निष्ठाओं तथा वर्गों की अधीनता पर उसी भ्राति आधारित हो। फ्रांस और इंग्लैण्ड में राजनीतिक एकरता थी। इसके विपरीत जर्मनी में राजनीतिक एकरता नहीं थी। वहाँ राष्ट्रीय शासन

और जर्मन संस्कृति की एकता का प्रश्न सब से महत्वपूर्ण था। इस स्थिति में इंग्लैंड और फ्रांस का राष्ट्रवाद जर्मनी के राष्ट्रवाद से बिल्कुल भिन्न होता। रूसो ने सरल मनुष्य की नैतिक भावनाओं का गुणगान किया है। वाट के नीतिशास्त्र में उसकी तात्कालिक प्रतिध्वनि प्राप्त होती है। रूसो के दर्शन का वास्तविक महत्त्व—सामुदायिक इच्छा और समान जीवन में योगदान के बारे में उसका आग्रह—जर्मन दर्शन में विशेषकर हीगेल के आदर्शवाद में प्रबल हुआ। तथापि, रूसो के समुदायवाद ने प्रथा, परम्परा और राष्ट्रीय संस्कृति की सच्ची विरासत का पुनर्मूल्यांकन किया। इस पुनर्मूल्यांकन के बिना सामान्य इच्छा केवल धुन्य मात्र रहती। इसने दार्शनिक मूल्यों में आमूल क्रांति कर दी। डिस्कार्टीज के समय से समान सहमति द्वारा प्रथा और विवेक का एक दूसरे के विरोध में प्रतिष्ठित किया जाता था। विवेक का मुख्य कार्य यह था कि वह मनुष्य को सत्ता और परम्परा के बन्धन से मुक्त कर दे जिससे कि वह स्वतन्त्रतापूर्वक प्रकृति के आलोक का अनुसरण कर सके। प्राकृतिक विधि की सम्पूर्ण गौरवशाली व्यवस्था का यही अर्थ था। रूसो की भाव-व्यवस्था ने इसको बड़ी बुद्धिमानों से अलग हटा दिया। हीगेल के आदर्शवाद ने विवेक और परम्परा को एक इकाई के रूप में प्रथित करने का प्रयास किया था। यह इकाई थी एक राष्ट्रीय अन्तरात्मा अथवा चेतना की विकासशील संस्कृति। वास्तव में विवेक को प्रथा, परम्परा और सत्ता की सेवा करनी थी और इसके अनुसार ही स्थिरता, राष्ट्रीय एकता तथा विकास की निरन्तरता के मूल्यों पर जोर देना था।

हीगेल के दर्शन ने सामान्य इच्छा का राष्ट्र की अन्तरात्मा के रूप में ग्रहण किया था। राष्ट्र की अन्तरात्मा निरन्तर विकास करती है और राष्ट्रीय संस्कृति के रूप में व्यक्त होती है। अपनी ऐतिहासिक रचना के दौरान वह अपनी समस्याओं का निर्माण करती है। रूसो ने सामान्य इच्छा के सिद्धान्त को बड़े असम्बद्ध रूप में तो व्यक्त किया ही है, उसका एक अन्य दोष यह है कि वह बहुत ही सूक्ष्म है। वह समुदाय का एक रूप अथवा विचारमात्र था जिस प्रकार कि वाट का निरपेक्ष आदेश अथवा कैटेगोरिकल इम्पेरैटिव नैतिक इच्छा का एक रूपमान था। यह केवल एक ऐतिहासिक संयोग ही था कि इस विचार का राष्ट्र की सदस्यता से सम्बन्ध स्थापित हो गया और उसने राष्ट्रीय नागरिकता का गौरवगान किया। रूसो फ्रांस के राष्ट्रीय जीवन से बिल्कुल दूर था, वह अपने को किसी सामाजिक उद्देश्य के साथ न जोड़ सका, और जिस समय उसने लिखा था, उस समय फ्रांस की राजनीतिक अवस्था भी बड़ी हावाहल थी। इन सब बातों के कारण रूसो सामान्य इच्छा के सिद्धान्त को कोई व्यावहारिक रूप नहीं दे सका। इस आवश्यकता को एडमंड बर्क ने पूरा किया। बर्क के लिए संविधान की रूढ़ियाँ, अंग्रेजों के परम्परागत अधिकार और बसंत्य, एक ऐसी सजीव राष्ट्रीय संस्कृति जो पीढ़ी-दर-पीढ़ी विकास करती है, केवल कल्पना की चीजें नहीं थी, बल्कि वास्तविक चीजें थी। इन चीजों में कट्टर देश भक्ति की गरिमा और नैतिक भावना की महिमा निहित थी। बर्क को उसकी वृद्धावस्था में फ्रांसीसी क्रांति की विभीषिका ने जीवनव्यापी आदर्श

को छोड़ने के लिए और अपने दर्शन या जिस पर उसने जीवनभर आचरण बिना प, सामान्य विवेचन करने के लिए बाध्य कर दिया था। इसका परिणाम हस्तों का विरोध भी था और उसका पूरक तत्त्व भी। बर्क के चिन्तन में इंग्लैण्ड का सामूहिक जीवन एक सविवेक वास्तविकता बन गया। बर्क ने सामान्य इच्छा को जैकोबिनो के बलवात बन्धन से मुक्त किया और उसे रुडिवादी राष्ट्रवाद में एक तत्त्व बना दिया।

अठारहवीं शताब्दी दार्शनिक विवेकवाद और प्राकृतिक विधि की व्यवस्था— यह व्यवस्था दार्शनिक विवेकवाद की सब से प्रष्टन मूर्ति थी—के अन्तिम पक्ष की शताब्दी है। हस्तों ने इसको अस्वीकार किया, इसका बहुत कुछ कारण उसकी अपनी भावना ही थी। उसमें न तो इतनी बौद्धिक पक्वता थी और न इतना धैर्य ही था कि वह दार्शनिक विवेकवाद अपना प्राकृतिक विधि की व्यवस्था की जम कर आलोचना कर पाता। यह आलोचना डेविड ह्यूम के चिन्तन में पहले से ही विद्यमान थी। लॉक के बाद से अनुभवपरक दर्शन और सामाजिक अध्ययन के अनुभवपरक व्यवहार ने प्राकृतिक विधि की व्यवस्था में अनेक असंगत विचारों को समाविष्ट कर दिया था। सम्भवतः यह कहना ज्यादा सही होगा कि खुद प्राकृतिक विधि की व्यवस्था में विवेक के नाम पर ऐसे अनेक तत्त्व आ गए थे जिनकी ठीक से छानबीन करनी जरूरी थी और जो सामाजिक अध्ययन की प्रगति के साथ-साथ असंगत होते गए। पुरानी व्यवस्था ने सम्बन्ध विच्छेद का मुख्य श्रेय ह्यूम की बिग्लेपपातनक प्रतिभा की है। ह्यूम ने विवेक के ऊपर कुछ प्रतिपेक्षात्मक सीमाएं आरोपित की थी। उनका यह प्रयत्न हस्तों द्वारा प्रतिपादित नैतिक भाव तथा बर्क द्वारा प्रतिपादित राष्ट्रीय परम्परा के मूल्य की तर्कसम्पन्न पूर्ण शर्त था।

Selected Bibliography

Rousseau and Romanticism. By Irving Babbitt. Boston, 1919

The Philosophical Theory of the State. By Bernard Bosanquet
London, 1899. Chs. IV-V.

La Politique Comparee de Montesquieu, Rousseau, et Voltaire By
Emile Faguet Paris, 1902.

Jean Jacques Rousseau Discours sur les Sciences et les arts
Ed. by G. R. Havens. New York, 1946. Introduction

The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers
of the Age of Reason, Ed. F. J. C. Heermans. London, 1930. Ch. VII.

Jean Jacques Rousseau, Moraliste. By Charles W. Hendel, 2
Vols London, 1934

Du Contrat social precede d'un essai la politique de Rousseau,
By Bertrand de Jouvenal Geneva 1947.

The Idea of Nationalism By Hans Kohn New York, 1944

6

Rousseau By John Morley Second edition 2 Vols London

1883

Rousseau and Burke By Annie M Osborn New York 1910

La Pensée de Jean Jacques Rousseau By Albert Schinz Paris

1920

The Political Writings of Jean Jacques Rousseau Ed O L

Vaughan 2 Vols Cambridge 1915 Introduction

The Political Tradition of the West By F M Watkins Cam

bridge Mass 1948 Ch 4

The Meaning of Rousseau. By Ernest H Wright Oxford, 1929

Ch III



रूढ़ि तथा परम्परा : ह्यूम तथा बर्क

(Convention and Tradition : Hume and Burke)

रूसो के दर्शन ने प्राकृतिक विधि के केवल एक मर्यादित क्षेत्र पर ही आशेष रखा था। यह क्षेत्र था समाज का व्यक्तिगत हित का एक साधन मानने की और मानव प्रकृति को लामो की गणना करने वाली सत्ता समझने की प्रवृत्ति। रूसो ने इस प्रवृत्ति के विरोध में अपने दर्शन की प्रतिष्ठा की। इस दर्शन के अनुसार स्वस्थ व्यक्ति प्रबल भावनाओं का पुत्र होता है। इन भावनाओं का बौद्धिक शक्ति से कोई सम्बन्ध नहीं होता। लेकिन, फिर भी ये भावनाएँ मनुष्यों को समुदायों में बांधे रखती हैं जिसके परिणामस्वरूप समाज के कल्याण के साथ व्यक्ति का कल्याण भी होता है। उसने इस सिद्धान्त का पूरा तरह से प्रतिपादन नहीं किया था। उसने इसका केवल एक नैतिक सिद्धान्त के रूप में आख्यान किया था। यह सिद्धान्त शुद्ध प्रकृति की अन्तर्दृष्टि का परिणाम था। यूरोपीय समाज में जो स्वाधेयता दिखाई देती है और सार्वजनिक भावना का अभाव दिखाई देता है, रूसो ने इसका दोषी दार्शनिकों को और उनकी अन्यायपूर्ण आलोचना को ठहराया था। यदि रूसो अवेला होता, तो प्राकृतिक विधि की इमारत इतनी आसानी से नहीं ढह सकती थी। रूसो की अपनी आलोचना बड़ी अव्यवस्थित थी और उसका व्यावहारिक परिणाम सामान्य इच्छा जैसी अनिश्चित चीज थी। लेकिन, रूसो अवेला नहीं था। उसके विचारों का जो न तो पूरी तरह पके हुए और न बहुत अधिक थे, और जिन्हें रूसो ने बड़ी भावना के साथ व्यक्त किया था, अपूर्व स्वागत हुआ था। इसने जात होता था कि जनता एक नए प्रकार की बौद्धिक अंगुली का जवाब देने के लिए पूरी तरह से तैयार थी। बौद्धिक दृष्टि से भी प्राकृतिक विधि की व्यवस्था बिल्कुल अनुपयुक्त थी। वह ऐसी किसी तर्कमय प्रणाली को प्रदान नहीं कर सकती थी जो उस समय के सामाजिक अव्ययनों के लिए उपयुक्त होनी। स्वतः प्रामाणिकता के विषय में उसका दावा केवल एक गर्व माना था। प्राकृतिक विधि का सिद्धान्त फ्रांस में जरूर जीवित था। वहाँ उसकी उपयोगिता यह थी कि वह पुरानी राजनीतिक और सामाजिक व्यवस्था का औचित्य सिद्ध कर सकती थी।

इंग्लैंड में इस प्रकार का कोई स्थिर तत्त्व नहीं था। वहाँ नानि का समर्थन लोक के साथ समाप्त हो गया। वाद में फाम की नानि के समय बड़ा प्राकृतिक अधिकारी

की गूज अवश्य सुनाई दी। अठारहवीं शताब्दी में इंग्लैण्ड के लेखकों की मनोवृत्ति क्रांति और धर्म दोनों के विषय में निश्चित रूप से रुढ़िवादी थी। एक ऐसे देश में जहाँ चर्च और शासन अनेक बुरादियों के बावजूद राजनीतिक दृष्टि से सुखर तरकी की रखा करता हो, प्राकृतिक विधि की व्यवस्था थी तात्कालिक उपयोगिता नहीं रही थी। पुनः, लॉक का ऐसे छपने के प्रायः आधी शताब्दी बाद तक, इंग्लैण्ड के दर्शन में पूरी तरह अनुभववाद की प्रधानता रही थी। इसके अन्तर्गत मुख्य रूप से विचारों के इतिहास का प्रतिपादन किया गया था और बताया गया था कि ये विचार मुख्य रूप से इन्द्रिय सापेक्ष होते हैं। इसका संकेत लॉक ने भी दिया था। इंग्लैण्ड के नैतिक साहित्य में भी यही पद्धति कार्य करती रही थी।

निगमनात्मक नीतिशास्त्र का विचार जो स्वतः स्पष्ट नैतिक नियमों से आरम्भ होता है और जिसे लॉक ने कायम रक्खा था, शीघ्र ही पुराना पड़ गया। बेंथम के समय तक इंग्लैण्ड के उपयोगितावाद में क्रांतिकारी और सुधारनात्मक प्रयोजनों का यह स्वरूप नहीं था जो हेल्वेटियस ने इस सिद्धान्त को फास में प्रदान किया था। लेविन, फिर भी वह ज्यादा स्पष्ट था क्योंकि उसने प्राकृतिक न्याय और प्राकृतिक अधिकार जैसे असंगत विचारों को दूर करने की कोशिश की थी। उन्नीसवीं शताब्दी में अर्थशास्त्र प्राकृतिक विधि का गढ़ रहा था। उसने भी एडम स्मिथ निगमनात्मक पद्धति को अपने बाद के परम्परागत अर्थशास्त्रियों की अपेक्षा कम ही मानता था। इसका कारण सम्भवतः यह था कि बाद के अर्थशास्त्रियों पर फ्रांस के फिजियोक्रैटों का स्मिथ की अपेक्षा अधिक प्रभाव पड़ा था। यदि एडम स्मिथ अपने मित्र ह्यूम के अर्थशास्त्र विषयक निबन्धों का अधिक महारस से अध्ययन करता तो सम्भवतः उसका अर्थशास्त्र अधिक अनुभव-परक होता।

ह्यूम विवेक, तथ्य और मूल्य

(Hume : Reason, Fact and Value)

प्राकृतिक विधि की आलोचना और त्रुटि पतन की परिणति ह्यूम की प्रिंसाइप ऑफ ह्यूमेन नचर नामक ग्रन्थ में दृष्टिगत होती है। यह ग्रन्थ १७३९-४० में प्रकाशित हुआ था। आधुनिक दर्शन में इस ग्रन्थ का अत्यधिक महत्त्व है। इसका महत्त्व केवल राजनीतिक दर्शन के क्षेत्र में ही नहीं है, प्रत्युत् उससे कुछ अधिक है। इसके साथ ही ह्यूम के दर्शन का सामाजिक सिद्धान्त की सभी शाखाओं पर प्रभाव पड़ा। ह्यूम के दर्शन का एक विशेष लक्षण प्रखर दार्शनिक विश्लेषण था। यदि इस विश्लेषण को स्वीकार किया जाए तो वह प्राकृतिक विधि की वैज्ञानिकता के समस्त दावों का खण्डन कर देता है। नीतिशास्त्र, धर्म और राजनीति में प्राकृतिक विधि का जिस ढंग से प्रयोग होता था, ह्यूम ने उसको भी आलोचना की। ह्यूम के विश्लेषण के सामान्य सिद्धान्तों का तो

विवेचन किया ही जाना चाहिए क्योंकि उन्होंने सामाजिक सिद्धान्त के सम्पूर्ण नर्तक को प्रभावित किया। हम उसीी कुछ उन तबनीकी बारीकियों को जिनके आधार पर उसने अपने तर्कों का निर्माण किया था और जो अब पुरानी पट्ट गई हैं, छोड़ सकते हैं।

ह्यूमन विवेक की सरलपना का विस्मय करने का प्रयत्न किया। यह स्थ परम्परागत रूप से प्राचिन विधि की व्यवस्थाओं में प्रयुक्त होता रहा था। ह्यूमन का उद्देश्य यह सिद्ध करना था कि इस सन्दर्भ के अन्तर्गत तीन तत्व या प्रक्रियाएँ मिलकर अर्थ निम्न हैं, बिना समझे-बूझे एका दूसरे से मिल गए हैं। इस भ्रम का परिणाम यह हुआ कि कुछ प्रस्थापनाओं का प्रवृत्ति और नैतिकता के आवश्यक सत्य अथवा अपरिवर्तनशील नियम कह कर वर्णित किया गया। ये प्रस्थापनाएँ ऐसी थीं जिनमें निरपेक्ष निश्चितता जैसी कोई बात नहीं थी। सर्वप्रथम, ह्यूमन ने यह बताया कि इस आवश्यक और अर्थात् हार्म अथवा ठोस ढाँचा से विवेक चिन्तन को चलाया जा सकता है। उसने यह स्वीकार किया कि कुछ विचारों की तुलनाएँ हाथी हैं जो इस प्रकार के सत्य मामलों लाती हैं। उनका विचार था कि ये चीजें गणित के केवल कुछ सीमित अंशों में ही पायी जाती हैं और उनकी कुछ निश्चित विशेषताएँ होती हैं। ये ऐसी चीजें हैं जिन्हें अब औपचारिक निष्कर्ष कहा जाता है और उनके अनुसार यदि किसी प्रतिज्ञा को स्वीकार कर लिया जाता है, तो फिर एक विशेष प्रकार का निष्कर्ष निकलता है। प्रतिज्ञा की सत्यता के बारे में कुछ ज्ञान की आवश्यकता नहीं है क्योंकि यह ममता जाता है कि यदि एक प्रस्थापना सच है, तो दूसरी प्रस्थापना भी सच होनी चाहिए। इस सम्बन्ध में ह्यूमन का कहना है यद्यपि उम्मा यह कहना बहुत सट्टा नहीं है कि सम्बन्ध केवल विचारों के बीच है, वास्तविक तथ्यों का कोई महत्व नहीं है। ह्यूमन की रचित कुछ अन्य दिशाओं में थी, अर्थात् उसने इस गणितीय अथवा औपचारिक सत्य को जितना महत्त्व देना चाहिए था, उतना महत्त्व नहीं दिया। ह्यूमन का उद्देश्य विवेक की सच्चाई को उन अन्य तात्त्विक त्रियाओं से अलग करना था, जिनके साथ वह मिल गई थी। उसका उद्देश्य यह सिद्ध करना भी था कि सविवेक अथवा आवश्यक सत्य का यह ठोस और वास्तविक अर्थ है।

उपसृक्त विवेचन का स्पष्ट निष्कर्ष यह निकलता है कि “विचारों की तुलना” तथ्य के किसी मामले को सिद्ध नहीं कर सकती और किसी दृष्टि अथवा सविवेक अर्थ में तथ्य के मामले कभी आवश्यक नहीं होते। ह्यूमन काय और कारण की जो व्याख्या की है, उसकी मुख्य बात यही है। तथ्य के किसी मामले की विराधी बात को स्वीकार कर लेना सर्व सम्भव है, और जब दो तथ्य या घटनाएँ कार्य कारण के रूप में एक दूसरे में सम्बद्ध होती हैं, तो उनके बारे में केवल यही जाना जा सकता है कि वे कुछ नियमितता के साथ वास्तव में घटित होती हैं। यह ठोस है कि हम उन्हें एक साथ देख सकते हैं, लेकिन एक के आधार पर दूसरे का अनुमान करना असम्भव होगा। इसलिए, यदि हम आवश्यक सन्दर्भ का ठोस में प्रयोग करें, इस तरह प्रयोग करें जैसे कि वह गणित में प्रयुक्त होता है, तो फिर यह प्रतीत होगा कि कार्य-कारण का तथ्यावयवित

आवरण सम्बन्ध केवल एव वास्तविक विचार है। कार्य तथा कारण में केवल अनुभव-परव सह-सम्बन्ध है। कारणभन सम्बन्धों तथा तत्त्व के मामलों के उपर्युक्त विरलेपण । यह ज्ञात होगा कि अनुभवपरव विज्ञान—ये विज्ञान उन घटनाओं का जो वास्तव में घटित होती हैं और उनके अन्त सम्बन्धों का जो उनके बीच वास्तव में घटित होते हैं, विवेचन करते हैं—गणित से अथवा निगमनात्मक तर्कशास्त्र से विलुप्त मिश्र होते हैं इससे सिर्फ यही प्रमाणित होता है कि एक प्रस्थापना दूसरी प्रस्थापना में निकलती है।

तीसरे, गम्भ विवेक अथवा विवेकोचिन मात्वी आचरण के ऊपर लागू होता है। विशेष रूप से प्रकृति की विधि सदैव ही यह प्रमाणित करने का प्रयास करती थी कि सत्य अथवा न्याय अथवा स्वतन्त्रता के कुछ सम्बन्ध सिद्धान्त हैं जो आवश्यक अथवा अटल सिद्ध किए जा सकते हैं। ह्यूम ने निष्कर्ष निकाला था कि यह गण और धर्म था। जहाँ ऐसे मामलों में कोई कार्य अच्छा या सही कहा जाता है, वहाँ निश्चित विवेक के प्रति नहीं होता प्रत्युत किसी मानवी अभिरुचि या इच्छा या 'प्रवृत्ति' के प्रति होता है। विवेक स्वयं कार्य की किसी प्रकृति का आदेश नहीं देता। यह कार्य-कारण के ज्ञान के आधार पर यह कह सकता है कि अमर कार्य करने का परिणाम अच्छा होगा और अमर का दुरा। विवेक का दायर सम्मान होने पर भी यह प्रश्न तो बना ही रहता है कि परिणाम मानवी अभिरुचि के अनुरूप है या नहीं। विवेक आचरण का इसी अर्थ में पथ प्रदर्शक है कि वह यह बता देता है कि नौन से तत्त्व वांछित उद्देश्य तक पहुँचेंगे अथवा किसी अनुचित परिणाम का कैसे निवारण किया जा सकता है। परिणाम की प्रसन्नता अपने आप में न तो विवेकपूर्ण ही होती है और न विवेकहीन ही। इस सम्बन्ध में ह्यूम ने कहा था, "विवेक आविर्गो का दास होता है और उसे ऐसा होना भी चाहिए। उसका काम केवल इनकी सेवा करना और आज्ञा का पालन करना है। वह और कोई काम नहीं कर सकता।" इस विरलेपण के आधार पर कहा जा सकता है कि नीतिशास्त्र अथवा राजनीतिशास्त्र अथवा अन्य कोई सामाजिक विज्ञान जहाँ मूल्य निर्णयों पर ध्यान देना पड़ता है, निगम-नात्मक अथवा विगुष्ट रूप से कार्य-कारण सम्बन्धी विज्ञानों से भिन्न होते हैं।

इसलिए तीन भूत मिश्र प्रस्थापनाएँ हैं जिन्हें विवेक के नाम पर गलती से एव मान लिया गया है। ह्यूम ने इन तीनों में भेद स्थापित करने की वांछित की। सर्व-प्रथम, निश्चित अर्थ में निगमन अथवा विवेक है। दूसरे, अनुभव त्रिषयक अथवा कार्य-कारण सम्बन्ध है। तीसरे, जब सभी कोई सत्य, ज्ञान अथवा उपयोगिता के बारे में चर्चा करता है, तब मूल्यों का प्रश्न उठ खड़ा होता है। यदि इन तीनों प्रस्थापनाओं में सावधानी से भेद स्थापित किया जाए, तो प्राकृतिक विधि की सम्पूर्ण कथित विवेकवत्ता टुकड़े-टुकड़े हो जाती है। चूँकि बाद के दोनों तत्त्व पूरी तरह से विवेकपूर्ण नहीं हैं, अतः उन दोनों में कुछ ऐसे तत्त्व हैं जिन्हें पूरी तरह से प्रमाणित नहीं किया जा सकता। ह्यूम ने इन तत्त्वों को "कृष्टि" कहा है। ह्यूम के दर्शन का अधिकांश भाग यह प्रमाणित करने में लग गया है कि आनुभविक अथवा सामाजिक विज्ञानों में ये तत्त्व उपस्थित रहते

हैं। ये शक्तियाँ उस अर्थ में अटल हैं कि अनुभवपरक निष्कर्ष और व्यावहारिक बुद्धि—दोनों के लिए इस धीरे की जरूरत है। वे इसलिए उचित मालूम पड़ती हैं क्योंकि न्यून अभ्यासवश उनका प्रयोग करते हैं और वे इस अर्थ में उपयोगी हैं क्योंकि उनके द्वारा परकार्य के न्यूनार्थक स्थायी नियमों का निर्माण किया जा सकता है। लेकिन, जहाँ आवश्यक नहीं कहा जा सकता। एक तरह से उन्हें अनावश्यक ही समझा जा सकता है। वे विवेक पर कम बलना पर अधिक निर्भर होते हैं। इनका अभिप्राय यह है कि कला और प्रकृति में जितनी नियमितता पाई जाती है, वे उसमें उससे अधिक को बल बन लेते हैं। अनुभवपरक विज्ञानों में कार्य-कारण का नियम एक उदाहरण है। उसे समस्त क्षणिक प्रमाण सदिग्ध हैं। उनके समस्त प्रयोग केवल ऐसे निष्कर्षों को और से जाते हैं जो न्यूनार्थक रूप से सम्भाव्य होते हैं। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से ह्यूम का विचार है कि यह केवल एक आदत है। उसे इन बात का कोई कारण नहीं दिखाई देता कि प्रकृति मानवी आदतों के अनुकूल क्यों बने। इसी प्रकार न्याय और स्वतन्त्रता जैसे सामाजिक मूल्य हैं। इनके अन्तर्गत भी कुछ रुझान शामिल हैं। इन रुझानों का महत्त्व यह है कि वे उपयोगी होती हैं अथवा उनका मानवी कार्य के उद्देश्यों अथवा प्रवृत्तियों से सम्बन्ध होता है।

प्राकृतिक विधि का विनाश

(The Destruction of Natural Law)

ह्यूम की सामान्य दार्शनिक पुच्छमूर्ति का हम ऊपर विवेचन कर चुके हैं। ह्यूम ने अपनी आलोचना को प्राकृतिक विधि की विविध शाखाओं के ऊपर लागू किया। उसने प्रतिपाद्य विषय का पूर्ण तरह से विवेचन नहीं किया। उसके तर्क के पूरे निष्कर्ष बाद में सामने आए। लेकिन, उसने इस प्रणाली की कम-से-कम तीन शाखाओं पर आक्षेप किया, प्राकृतिक अथवा विवेकपूर्ण धर्म, विवेकपूर्ण नीतिसाम्प्र और राजनीति का मविदापन अथवा संवर्धित मिदालन। उसका तर्क था कि विवेकपूर्ण धर्म का विचार ही मूर्खता होता है क्योंकि तथ्य के किसी मामले का नियमनात्मक प्रमाण असम्भव होता है। इसी आशय पर उनका कथन था कि ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध नहीं किया जा सकता। वस्तुतः इसका निष्कर्ष अधिक सामान्य है। किसी भी वस्तु के आवश्यक अस्तित्व को सिद्ध करने वाली मविवेक नस्त्वमीमाया सम्भव है। धर्म के तथ्यावयव सत्त्वों में वैज्ञानिक सामान्यीकरण की व्यावहारिक निर्भरता भी नहीं होती। वे सुदृढ़ रूप से मानवता के क्षेत्र में सम्बन्ध रखते हैं। इसलिए, धर्म का एक प्राकृतिक इतिहास हो सकता है। इन चर्चन का आशय यह है कि धर्म के बहुत से विश्वासों और प्रथाओं की मनोवैज्ञानिक अथवा मानवशास्त्रीय व्याख्या की जा सकती है। लेकिन, उसकी सचाई का कोई प्रश्न ही नहीं उठता। इसे प्रकार आधारों और राजनीति के क्षेत्र में मूल्य मनुष्य की नार्द-विषयक प्रवृत्तियों पर

निर्मर रहते हैं। अतः, यह असम्भव है कि विवेक मूढ़ ही किसी दायित्व का निर्माण करे। फलतः, सद्गुण केवल मस्तिष्क की एक विशेषता अथवा कार्य है और वह भी ऐसा जो कि सामान्य रूप से अनुमोदित हो। धर्म की भांति ही उसका भी एक प्राकृतिक इतिहास हो सकता है। लेकिन, नैतिक दायित्व का बल प्रवृत्तियों, आवश्यकताओं तथा कार्य की प्रेरणाओं की स्वीकृति पर निर्भर है। इसका सिर्फ यही औचित्य है और कुछ नहीं।

ह्यूम की नैतिक आलोचना का बहुत सा अंग तत्कालीन उपयोगितावाद के विरुद्ध था। उपयोगितावाद ने अनुसार मनुष्य के सम्पूर्ण कार्यों का प्रेरक तत्त्व सुख का प्राप्ति करने और दुःख के निवारण की चेष्टा थी। ह्यूम ने उपयोगितावाद का व्यावहारिक आधार पर विरोध किया है। ह्यूम का कहना है कि उपयोगितावाद मानवी प्रेरणाओं की बहुत सरल व्याख्या करता है इनकी सरल कि वह व्याख्या झुठी मान्यताओं से लगती है। ह्यूम के विचार से मानव प्रकृति इनकी सरल नहीं है कि वह केवल एक प्रवृत्ति से ही अनुशासित हो। मनुष्य की बहुत सी आदिम प्रवृत्तियाँ ऐसी हैं जो सुख से सीधा सम्बन्ध नहीं रखती। हो सकता है कि वे उदार हो। उदाहरण के लिए हम एक सीमित क्षेत्र में माता-पिता का प्रेम ले सकते हैं। यह भी सम्भव है कि ये प्रवृत्तियाँ न स्वार्थपूर्ण हों और न उदार। मनुष्य की प्रकृति ऐसी है हमें वह उसी ही रूप में ग्रहण करनी चाहिए। यह प्रचलित धारणा कि स्वार्थपूर्ण प्रेरणाएँ कुछ विवेकपूर्ण होती हैं, इस कल्पना का ही एक भाग है जिसके आधार पर विवेकवादी यह सोचने लगे थे कि न्याय विवेकपूर्ण होता है। उस समय के सभी श्रेणियों के नीतिवादी मनुष्य की प्रकृति को अन्तर्दृष्टि और बुद्धिमत्ता से परिपूर्ण मानते थे लेकिन ह्यूम का ऐसा कोई विचार नहीं था। उसने कहा है कि मनुष्य अपने स्वार्थ की सिद्धि में या अन्य किसी कार्य में बहुत अधिक सोच विचार नहीं करते। वे उसी समय दूरदृष्टि से काम लेते हैं जबकि उनकी भावनाएँ और प्रेरणाएँ सीधे प्रभावित नहीं होती। लेकिन, मनुष्य की प्रवृत्ति स्वार्थ में भी उनका ही हस्तक्षेप करती है जिसका कि उदाहरण में। ह्यूम के उपयोगितावाद ने अहंकारिता को विशेष महत्त्व नहीं दिया था। उसने मानवी बुद्धि को भी बहुत ऊँचा दर्जा नहीं दिया। इस दृष्टि में वह वैद्यक की अपेक्षा जान स्टुअर्ट मिल के अधिक नज़दीक था। जान स्टुअर्ट मिल ने मानव प्रकृति को अधिक सरल माना था। बाद के उपयोगितावादियों का भी बहुत कुछ ऐसा ही विचार था।

ह्यूम ने सहमति के सिद्धान्त की भी बड़ी आलोचना की है। उसका कहना है कि राजनीतिक दायित्व केवल इसलिए बन्धनकारी होता है कि वह ऐच्छिक रूप से स्वीकृत हो जाता है। लेकिन, उसकी इस आलोचना में एक उल्लेख यह था कि उसने ऐतिहासिक आधार पर इससे ऊपर कोई आपत्ति नहीं की है। ह्यूम ने इस सिद्धान्त को सिर्फ काल्पनिक सिद्धान्त माना और इस तरह उसे कमजोर कर दिया। अपने बाद के विचारक वर्ग की भांति वह यह स्वीकार करने के लिए तैयार था कि सम्भवतः सुदूर भूतकाल में पहला आदिमकालीन समाज गणशासित के द्वारा बना हो। यदि यह बात सच भी हो तो उसका वर्तमान समाजों से कोई सम्बन्ध न होता। यदि कारखाने आदेश पालन का दायित्व गणशासित को बाधक रखने के दायित्व से पैदा होता है तो यह प्रश्न करना स्वाभाविक

है कि समझौता किस प्रकार बन्धनकारी हो जाता है। अनुभव की दृष्टि से दोनों चीजें मिश्र हैं। कोई भी सरकार अपने प्रजाजनो से यह नहीं कहती कि वे सहमति दें। उसका राजनीतिक अधीनता और सविदा की अधीनता में भी कोई भेद स्थापित नहीं करती। मनुष्य की प्रेरणाओं में शासन के प्रति निष्ठा अथवा भक्ति मावना उनकी ही पाई जाती है जितनी कि यह प्रवृत्ति कि समझौतों का पालन होना चाहिए। सम्पूर्ण राजनीतिक संसार में वे निरवुग सरकारें जो सहमति के सिद्धान्त को रच मात्र भी नहीं मानती, स्वतन्त्र सरकारों की अपेक्षा अधिक पाई जाती हैं। उनके प्रजाजन अपने सरकारों के अधिकार की आलोचना भी नहीं करते। यदि वे आलोचना करते हैं तो केवल उन्हीं वक्तों जबकि अत्याचारों शासन बहुत दमन करने लगता है। अन्तर्गत, इन दोनों चीजों का उद्देश्य मिश्र-मिश्र है। राजनीतिक निष्ठा व्यवस्था कायम रखनी है और शान्ति तथा सुरक्षा को धनाए रखती है। सविदाओं की पवित्रता प्राइवेट व्यक्तियों के बीच पारस्परिक विश्वास को जन्म देती है। ह्यूम का निष्कर्ष था कि नागरिक आदेश पालन का कर्तव्य और समझौते को कायम रखने का कर्तव्य यह दो भिन्न चीजें हैं। एक को दूसरे पर आधारित नहीं किया जा सकता। यदि ऐसा किया भी जाए, तो एक-दूसरे की अपेक्षा अधिक बन्धनकारी नहीं है। तब, फिर कोई भी क्यों बन्धनकारी हो ? यह इसलिए बन्धनकारी होनी चाहिए क्योंकि उसके बिना एक ऐसे शान्तिपूर्ण तथा व्यवस्थापूर्ण समाज का निर्माण नहीं हो सकता जिसमें अमन चैन रहे, सम्पत्ति की रक्षा हो और पदार्थों का विनिमय किया जा सके। दोनों प्रकार के दायित्व इस एक मूल से आगे बढ़ते हैं। यदि प्रश्न पूछा जाए कि मनुष्य व्यवस्था कायम रखने और सम्पत्ति की रक्षा करने के लिए क्यों तैयार होते हैं तो इसके दो उत्तर हैं—कुछ तो वे इसलिए तैयार होते हैं क्योंकि उन्हें मनुष्य की स्वार्थ पूर्ति में सहायता मिलती है और कुछ इसलिए कि निष्ठा एक ऐसी आदत है जो शिक्षा के द्वारा लागू की जाती है और इसलिए वह अन्य किसी प्रकार के दर्शन की भांति ही मनुष्य की प्रकृति का एक अंग बन जाती है। समाज के सदस्य समान हित की भावना से प्रेरित होते हैं और वे इसके दायित्वों को भी स्वीकार करते हैं।

जहां तक प्रकृति का सम्बन्ध है, ह्यूम का यह तर्क था कि यह समान हित वक्त अथवा सविवेक सत्य की अपेक्षा माया से अधिक साम्य रखता है। वह कुछ ऐसी स्थितियों अथवा सामान्य स्थूल नियमों का समूह है जिन्हें अनुभव ने सामान्य रूप से माननीय आवश्यकताओं की पूर्ति का साधन बताया है। हा, यह बात दूसरी है कि उनके प्रयोग में कभी-कभी कुछ दिक्कतें आ जाती हैं। स्थिरता के विचार से मनुष्यों को यह जानना पड़ता है कि वे किन चीजों पर निर्भर रह सकते हैं। इसलिए, कुछ नियम जरूरी हैं। यदि यह नियम बहुत अनुविधाजनक हो जाते हैं तो मनुष्य उन्हें बदल सकते हैं। यदि नियम और किसी प्रकार से न बदले जा सकें, तो मनुष्य उन्हें हिंसा से बदल लेंगे। अधिक-से-अधिक यही आशा की जा सकती है कि वे नियम अच्छी तरह काम करेंगे। नियम मनुष्य प्रकृति के शाश्वत तत्त्व नहीं हैं, वे व्यवहार के कुछ मानक उपाय हैं। अनुभव उनका औचित्य

सिद्ध करता है तथा वे स्वभाव द्वारा स्थिर हो जाते हैं। वे एक स्थायी सामाजिक जीवन को बाधते रहते हैं। यह सामाजिक जीवन मनुष्य की प्रवृत्तियों और हितों के अनुसार होता है। ह्यूम ने इस तरह की रुढ़ियों के दो भेद माने थे। इनमें से एक यह है जो सम्पत्ति का विनियमन करते हैं। ह्यूम ने उन्हें न्याय के नियम कहा है। दूसरे नियम यह हैं जो राजनैतिक सत्ता की वैधता से सम्बन्ध रखते हैं। न्याय का सामान्य अभिप्राय यह है कि सम्पत्ति का स्वामित्व स्थायी होगा, सम्पत्ति को सहमति के आधार पर स्थानान्तरित किया जा सकेगा और बराबर व्यवहार होवे। इन नियमों का औचित्य तर्क यही है कि वे सम्पत्ति को एक स्थायी सत्ता बना देते हैं। वे उन सब व्यवस्थापकों का भी पूरा करते हैं जो सम्पत्ति के हितों को जन्म देती हैं। वैध शासन जो अनविग्रह सन्निहित होता है ऐसे ही रुढ़िगत नियमों पर आधारित होता है जो वैधिक सत्ता का बल से पुष्ट करते हैं। इन नियमों में फिर भोषाधिकार और बोधचारिक अधिनियमन सब से अधिक महत्वपूर्ण हैं। ह्यूम ने इन नियमों की कुछ अवस्थितियों की ओर निर्देश करते हुए कहा था कि कभी कभी वे समय की दृष्टि से पीछे में होते हैं। १६८८ में विलियम वा राजगुड़ी पर बैठना वैध नहीं था। उसका यह कार्य उस समय के किसी भी सिद्धान्त के अनुसार अनुचित था। लेकिन आजकल यह इसलिए वैध माना जाता है क्योंकि उसके उत्तराधिकारियों को वैध मान लिया गया है।

भाषना का तर्क

(The Logic of Sentiment)

यदि ह्यूम ने तर्क की बुनियादों को स्वीकार किया जाए तो इस बात को मुश्किल से ही अस्वीकार किया जा सकता है कि उसने प्राकृतिक अधिकार, स्वतः स्पष्ट शक्तियों, और शास्त्र तथा अधिनाती नैतिकता के सम्पूर्ण विवेकवादी दर्शन को नाष्ट कर दिया। अधिकार अधिकार अथवा प्राकृतिक न्याय और स्वतन्त्रता के स्थान पर अब बल उपयोगिता रह जाती है। यह उपयोगिता या तो स्वार्थ के रूप में अथवा सामाजिक नियमों के रूप में ग्रहण की जा सकती है और आचरण के कुछ ऐसे रुढ़ित मानकों के रूप में व्यक्त होती है जो मानवी प्रयोजनों को सिद्ध करते हैं। हो सकता है कि ये रुढ़ियाँ मनुष्यों में व्यापक रूप से प्रचलित हो और अपेक्षिक रूप से स्थायी भी हो क्योंकि मानवा प्रेरणा यात्री हृद तक एकरूप होती है और वे धीरे धीरे बदलती हैं। मैं प्रेरणा इसी रूप में सार्वभौम कहती जा सकती है और किसी रूप में नहीं। वे तथ्यों पर, तथ्यों के मानकों प्रवृत्तियों के साथ सम्बन्ध पर और इन प्रवृत्तियों को शोध देने के लिए निर्मित नियमों पर आधारित होती हैं। समाज की रुढ़ियाँ इतिहास या मनोवैज्ञान या मानव-शास्त्र के द्वारा समझाई जा सकती हैं। लेकिन उनकी वैधता तर्क यही है कि वे सुविधानमय होती हैं और मनुष्य के लिए उपयोगी होती हैं। यह कहना कि वे हमेशा

हो ठीक या उपयुक्त होती है, सही नहीं है। यदि हम उपयोगिता के सिद्धान्त को स्वीकार कर लेते हैं, तो प्राकृतिक अधिकार के सिद्धान्त के बिना हमारा काम चल सकता है।

इस विध्वंसकारक विरुद्धता का तात्कालिक परिणाम यह नहीं हुआ कि ह्यूम का उन्माद थी। यदि ह्यूम की आलोचना सही है तो इसका एकमात्र निष्कर्ष एक प्रकार का अनुभवपरक भाववाद है। यह भाववाद तत्त्वमीमांसा अथवा दर्शन, धर्म, अथवा नीतिशास्त्र से परे है। यह समाज की परिस्थितियों और उसकी आवश्यकताओं से भी निरपेक्ष है। जो कुछ हुआ, उसने यह सिद्ध कर दिया कि तत्त्वमीमांसा, धर्म और नीतिशास्त्र जो बहुत कुछ परम्परागत उरें पर चलते थे, ह्यूम की आलोचना से अविश्वसनीय हो गई। धर्म्य दार्शनिक न्यूटन को तो अस्वीकार नहीं करते थे कि यदि हम उन की प्रतिज्ञा का स्वीकार कर लिया जाता तो उसके निष्कर्ष अवांछ्य थे। प्राकृतिक विधि की व्यवस्था को तथा उसमें विवेक की स्वतन्त्र शक्तियों को फिर से जीवित करने का कोई प्रयत्न नहीं हुआ। इसके विपरीत भास की क्रांति के बाद और उसके विचार में उठने वाली रुढ़िवादी प्रतिज्ञा के बाद दार्शनिक यह सोचने लगे थे कि व्यक्तिगत अधिकारों के सिद्धान्त की जो नियति हुई वह ठीक ही थी। यह सिद्धान्त बौद्धिक रूप से ग़ोबल्स था और सामाजिक रूप से मर्यादित। लेकिन उनमें से किसी की यह इच्छा नहीं थी कि वे ह्यूम के परिणामों के साथ एक जाएं। उस समय का फैसला यह हो गया कि ह्यूम के परिणामों को नकारात्मक कहने लगे थे। फलतः, उनके लिए एकमात्र रास्ता यह था कि वे ह्यूम की मूल प्रतिज्ञा के पीछे जायें और यह कहें कि विवेक, तथ्य तथा मूल में ह्यूम ने जो भेद स्थापित किया था, वह गलत था। यदि इन सब को एक क्रिया में रखा जाता और यदि उन सब को विवेक के अन्दर सामिल कर लिया जाता तो एक नए तत्त्वशास्त्र, एक नए तत्त्वमीमांसा और निरपेक्ष मूल्यों का एक नया समर्थन तैयार हो सकता था। काट के निर्देशन में और हीगेल के आदर्शवाद में दर्शन ने यही रूप धारण किया। इसने एक नया मरुस्थल प्राप्त किया अथवा एक नए भ्रम को जन्म दिया, यह विवादालोचन है। फिर भी ह्यूम के भाववाद का एक विरोधाभासपूर्ण परिणाम यह हुआ कि उसने एक विस्तृत तत्त्वमीमांसा, धार्मिक पुनरुत्थान और निरपेक्ष नैतिक मूल्यों में दृढ़ आस्था को जन्म दिया।

यद्यपि हीगेल ने इस नए दर्शन का बहुत व्यवस्थित रूप से व्यक्त किया, तथापि उसके दर्शन में ऐसे विचार अन्तर्निहित थे जो अठारहवीं शताब्दी के अन्त में प्रचलित थे। हीगेल ने भावना या मार्शियल और स्वच्छन्दतावादी मध्ययुगीन शैली में व्यक्त किया। उसने लक्ष-लाघ्य का पुनर्स्थान किया। उसने इस बात पर जोर दिया कि राष्ट्रीय सम्पत्ति की एक गतिशीलता है और विधि तथा सम्पत्ति राष्ट्र की आन्तरिक भावना का प्रगट रश्मी है। अर्थात् सामाजिक दर्शन का सम्बन्ध है, हम महातीन बाना का उल्लेख कर सकते हैं। उस समय उन्माद की जा सकती थी कि इन तीनों बानों का मिश्रण एक नए सम्बन्धित मिश्रण का रूप दिया जा सकता है। सर्वप्रथम, भावना की तुलना में तर्क अथवा मूर्धन्य विवेक का निन्द्य वर्णन की प्रवृत्ति थी। यह माना जाता

था कि इनको मिलाकर एक उच्चतर और गहनतर संकलात्मक का निर्माण किया जा सकता है। बाल्जियस ने ह्यूम के दर्शन के सम्बन्ध में कहा था कि वह अविश्रान्त रूप से नकं पर हो और देता है। इसमें किराए से लेकर धर्म के प्राकृतिक इतिहास के सभी यत्न एक ही धार्मिक निष्पत्तियों के साथ निकटाए जा सकते हैं। हमें न धार्मिक निष्ठा और समुदाय के प्रति भक्ति की जिन नैतिक और व्यापक भावनाओं का जाग्रत किया था उन्हें तात्त्विक निष्पत्तियों की अपेक्षा अधिक बुद्धिमत्तापूर्ण समझा जाता था। दूसरे, मानना तथा समुदाय के प्रति यह वास्तविक इतिहास परम्परा के नए मूल्यांकन की अपने गर्भ में छिपाए हुए थी। नए दर्शन ने इन चीजों को विवेक का विरोधी नहीं माना बल्कि यह कहा कि वे जाति अथवा राष्ट्र की बनना में निहित विवेक का उद्घाटन करती हैं। इसलिए, ये ऐसी चीजें नहीं हैं जिन्हें व्यर्थ समझा जाए और निश्चित व्यक्ति अहंलक्षणा की दृष्टि से देखें। इसके विपरीत वे तो मूल्यवान् विरासत हैं जिनकी रक्षा करनी चाहिए और जिनका प्रत्येक व्यक्ति को जानना चाहिए। बर्क ने इस परम्परागत राष्ट्रीय संस्कृति के नए मूल्यांकन को सबसे स्पष्टता से व्यक्त किया। अन्त में, इस परिवर्तन में इतिहास का एक नया अर्थ भी निहित था। अब लोग सम्मत्ता व इतिहास में यह देखने लगे कि ईश्वर अस्तित्व अथवा ईश्वर प्रयोजन का धीरे-धीरे उद्घाटन होता है। फलतः, सामाजिक जीवन के मूल्य उसके आधार, कला, धर्म और सांस्कृतिक सिद्धियाँ वे सब निरपेक्ष भी हैं और सापेक्ष भी। ये निरपेक्ष तो अपने परम महत्त्व में हैं और सापेक्ष किसी विशिष्ट ऐतिहासिक सदर्भ में। मनुष्य में विवेक एक अन्तर्भूत विरासत की अभिव्यक्ति है जो अपने को धीरे-धीरे राष्ट्रीय के इतिहास में व्यक्त करती है।

बर्क विहित संविधान

(Burke, The Prescriptive Constitution)

दर्शन की भारी परकम लवित मध्य अट्टालिका का, जो हंगेल् के आदेशवाद में अपनी परिणति को गहुरी, और जिसने अठारहवीं शताब्दी में प्राकृतिक विधि का स्थान ग्रहण किया बर्क की महत्त्वपूर्ण देन है। अठारहवीं शताब्दी का बहो एकमात्र ऐसा विचारक था जिसने राजनीतिक परम्परा का धर्म की आस्था से ग्रहण किया। उसने राजनीतिक परम्परा को एक ऐसी देववाणी माना जिससे राजमर्मज्ञों का अवश्य ही पगमन करना चाहिए। पुनः, राजनीतिक परम्परा में जाति की कुछ सिद्धियाँ निहित होती हैं। अब, राजनीतिक परम्परा को उसी समय बदला जाना चाहिए जबकि उनके आन्तरिक अर्थ का कोई क्षति न पहुँचे। ह्यूम और बर्क का एक ही अध्ययन के अन्तर्गत कुछ असंगत है। ह्यूम बड़ा ठंडा और व्यंग्यपूर्ण दार्शनिक था। इसके विपरीत बर्क बड़ा कल्पना-श्रवण तथा धर्मप्राण राजनता था। फिर भी, एक अर्थ में बर्क न विवेक तथा

प्राकृतिक विधि के उस निपेध को जो ह्यूम ने प्रतिपादित किया था स्वीकार कर लिया था। वरुं यह मानता है कि समाज प्राकृतिक नहीं प्रचुम्बित है। वह वेदल दिलों की सृष्टि नहीं है। उसको मानक रखा है और वह अस्पष्ट भावनाओं तथा प्रवृत्तियों पर महा तक कि पक्षपातों पर भी निर्भर रहता है। लेकिन "बला मनुष्य की प्रकृति में मूलबद्ध है।" ये प्रवृत्तियाँ और इनके आधार पर उत्पन्न होने वाला समाज नया प्रकृति के अविनाश्य बना है। इनके बिना और इनके आधार पर निर्मित नैतिक संहिताओं और सत्पात्रों के बिना मनुष्य या तो पशु है या देवता। वह मनुष्य नहीं है। इसलिए, राष्ट्रीय जीवन को परम्पराओं को ऐसी उपयोगिता होती है जिसे व्यक्तिगत सुविधा अथवा व्यक्तिगत अधिकारों के आधार पर नहीं मापा जा सकता। राष्ट्रीय जीवन की परम्पराओं में सम्पूर्ण सम्पत्ति नैतिकता, धर्म और विवेक निहित रहता है। ह्यूम ने विवेक तथा प्राकृतिक विधि की शाश्वत वास्तविकताओं को नष्ट कर दिया था। वरुं ने यह प्रगट किया है कि इसका क्या परिणाम हुआ। स्वतंत्र स्पष्ट अधिकारों के हटने के बाद जो स्थान रिक्त रह गया था, वह भावना, परम्परा और आदर्शों का इतिहास न ग्रहण कर लिया। इसके साथ ही व्यक्ति की पूजा के स्थान पर अनुशासन की पूजा आ गई।

वरुं के राजनीतिक दर्शन की सुनम्बद्धता के बारे में बारी बारी विवाद हुआ है। वरुं ह्यूम सिद्धान्तों को मानने वाला था लेकिन इसने साथ ही उसने फ्रांस की क्रांति का विरोध किया था। उसको इन दो प्रवृत्तियों में क्या संगति थी इस प्रश्न को लेकर भी काफी विवाद हुआ है। वरुं की फ्रांसीसी क्रांति के सम्बन्ध में इस प्रतिश्रुति ने उसके जिन्दगी भर के सम्बन्धों और मिश्रणाओं को समाप्त कर दिया। उसके समसामयिक यह नहीं समझ सके कि जिस व्यक्ति ने अमेरिकी स्वतन्त्रता का समर्थन किया था, समर्थ के ऊपर राजा के नियन्त्रण की आलोचना की थी, और ईस्ट इन्डिजम्पनी के विहित अधिकारों को समाप्त करने की कोशिश की थी वही व्यक्ति जो फ्रांसीसी क्रांति के कैंसे विरुद्ध हो गया। वास्तव में यह गलत धारणा है। वरुं का दर्शन कोई कमबद्ध दर्शन नहीं था। उसके कुछ रुझानों में सिद्धान्त थे। उसने जिन सिद्धान्तों से प्रेरित होकर क्रांति पर आक्षेप किया था, उन्हीं सिद्धान्तों से प्रेरित होकर उसने फ्रांस की क्रांति से पहले सारे कार्य किए थे। यह सही है कि फ्रांस की घटनाओं ने उसे डर दिया था, उसकी बुद्धि की अस्तित्वलिन कर दिया था, ऐसी घृणा की प्रगट किया था कि अब तक बड़ी सुन्दरता से छिपी हुई थी और इसके कारण उसकी लेखनी में एक अनावश्यक अलंकार आ गया था जिसने उसको निष्पक्षता, इतिहास बोध और तथ्यों पर अधिकार को नष्टप्राय कर दिया था। लेकिन क्रांति ने उसे न तो कुछ नए विचार दिए और न उसके पुराने विचारों को बदला। उसके मुख्य राजनीतिक विचार हमेशा एक ही रहे थे। राजनीतिक मर्यादा विहित अधिकारों और रुझान प्रथाओं की एक जटिल व्यवस्था है। ये प्रथाएँ मूलरूप से उत्पन्न होती हैं और अपनी निरन्तरता को नोछे बिना हैं

अपने को वर्तमान के अनुकूल बना लेती है। सविधान तथा समाज का परम्परा को धर्म की भावना से देखना चाहिए क्योंकि उसमें सामुदायिक बुद्धि और सम्यक्ता निहित है। बर्क प्राकृतिक अधिकारों का विरोधी तो था ही, क्रांति न उसके इस विरोध की ओर भी उग्र कर दिया। लेकिन अब भी प्राकृतिक अधिकारों का विचार पूरी तरह से नष्ट नहीं हो सका। सुविधा की दृष्टि से हमें बर्क की विचारधारा को दा माग में बाढ़ लेना चाहिए। एक भाग में तो कुछ सस्याओं विशेषकर श्रिटिश सस्याओं के सम्बन्ध में बर्क के विचार आते हैं। सविधान के स्वरूप, संसदीय प्रतिनिधित्व तथा राजनीतिक दलों के महत्त्व के बारे में बर्क ने अपने विचार प्रगट किए हैं। इसके साथ ही बर्क ने फ्रांसीसी क्रांति से सम्बन्धित राजनीतिक सिद्धान्त के बारे में कुछ सामान्य विचार प्रगट किए हैं।

बर्क ह्विंग सिद्धान्तों के प्रति निष्ठावान था। अपनी इस निष्ठा के आधार पर वह लॉक के इस सिद्धान्त को स्वीकार करता था कि सविधान राजमुकुट, लार्ड्स तथा कामन्स का सन्तुलन है। अङ्कुरण की दृष्टि से वह मांटेस्क्यू का प्रमाण दे देता था। लेकिन, वास्तव में सावधानिक सन्तुलन के बारे में उसका विचार सवित्तियों के पृथक्करण से कोई सम्बन्ध नहीं रखता था। उदारवादी दार्शनिकों के पृथक्करण को व्यक्तिगत स्वतन्त्रताओं का दृष्टान्त समझने थे। बर्क के लिए सन्तुलन राज्य के महत्त्वपूर्ण निहित म्पार्थों के बीच की चीज है। उसकी बुनियाद व्यक्तिगत अधिकारों की अलप्यता नहीं, बल्कि प्रयोग-सिद्धि है। वह ह्यूम के इस मत को स्वीकार करता था कि राजनीतिक समाज अभ्यास तथा प्रयोग से सिद्ध रूढ़ियों पर आधारित होता है।

‘हमारा सविधान प्रयोग-सिद्ध सविधान है। यह एक ऐसा सविधान है जिसका एकमात्र प्रमाण यह है कि यह अनन्तकाल से हमारे दिमागों में रहा है। आपके नरेश, लार्ड्स, व्यापारी, जूरी—छोटे और बड़े—ये सब परम्परा पर आधारित हैं। किरमोगाधिकार समस्त अधिकारों में महत्त्वपूर्ण है। यह बात केवल सम्पत्ति के सम्बन्ध में ही नहीं है बल्कि शासन के सम्बन्ध में भी सही है। यदि कोई शासन-प्रणाली स्थिर है तो उसके सम्बन्ध में यह धारणा की जा सकती है कि उसके अधीन राष्ट्र काफी दीर्घकाल से रहा है और उसने उन्नति की है। यह बात उस शासन-प्रणाली के विरास में विशेष रूप से लागू होती है जिसकी आजमाईश न की गई हो। आक्स्मिन् निर्वाचनों द्वारा केवल अस्थायी शासकों का निर्माण होता है। अतः राष्ट्र भी प्रयोगसिद्ध सविधान को ही पसन्द करता है। इसका कारण यह है कि राष्ट्र केवल स्थानीय महत्त्व का ही विचार नहीं है। उसमें व्यक्तियों के अल्पकालिक समुच्चय का भी भाव नहीं है। राष्ट्र में निरन्तरता का भाव होता है। राष्ट्र समय, सन्ध्या और स्यान् इन तीनों में फैला होता है। वह एक दिन अथवा एक तरह के लोगों की पसन्द नहीं है। वह किसी अनुशासनहीन और चंचल पसन्द के परिणामस्वरूप नहीं बनता। सविधान ऐसी चीज से मिलकर बनता है जो पसन्द से दस हजार गुणों बेहतर होता है। वह कुछ विशिष्ट परिस्थितियों, अवसरों, स्वभावों, प्रवृत्तियों और जनता की नैतिक नागरिक तथा सामाजिक आदतों के फल-स्वरूप बनता है। ये भाग्य चीज दीर्घकालावधि में जो अपने का व्यञ्जन कर पाती हैं।

जब व्यक्ति और समुदाय दोनों ही बिना मोच-विचार के कार्य करते हैं तो वे मूर्ख होते हैं। लेकिन ज्ञानि सदैव बुद्धिमान होते हैं। जब उन्हें समय मिल जाता है और वह ज्ञान के रूप में कार्य करती है तो वह सदैव ही सही होती है।”¹

हमें सविधान सम्बन्धी इस विचार का कुछ आधार लाव में प्राप्त हो सकता है लेकिन लाव के विचारों के उस अंश में नहीं जिनमें व्यक्ति के अधिकारों को अलग हो बताया और जो नागरिकों को विशेष रूप में प्रिय थे। वर्क के सविधान सम्बन्धी विचार उस परम्परा में थे जो लॉक ने हुवर से ग्रहण की थी और जो ज्ञानि से पूर्व की थी। इस विचार के अनुसार सविधान के विविध अंग एक-दूसरे के अधिकारों का महर्प स्वीकार करते हैं। सभी अंगों की मता मौलिक ज्ञान है। उनमें से कोई भी वैधानिक रूप में सर्वोच्च नहीं जाना। वह का सविधान सम्बन्धी विचार और समदीय शासन सम्बन्धी विचार १६८८ की वास्तविक व्यवस्था के ऊपर आधारित था। लॉक ने इस व्यवस्था का जो दार्शनिक निरूपण किया था वह का सिद्धान्त उसमें कुछ भिन्न था। १६८८ की व्यवस्था के परस्परव्यवस्थापन राजनीतिक नियन्त्रण द्विगुलीता के द्वारा म आ गया था। वर्क ने द्विगुलीता में पुनर्जीवन लाने की कोशिश की थी। लेकिन, १७७० में इसका परिणाम प्रतिनिधियोग ही रहा था। कारण यह था कि ज्ञानि के पश्चात् द्विगुलीता की जो निन्दित नृत्त प्राप्त हुई गया था, अब वह नहीं रहा था। ब्रिटिश शासन की इस गवर्नरों के कारण ही वर्क ने मसद् के सुपारा का और ससद् में जार्ज तृतीय के प्रभाव की दृष्टि का विशेष किया था। उसे यह डर था, और उसने अपने इस डर को याफ-साफ बना दिया था कि राजमुकुट की सरक्षयता तथा ईस्ट इंडिया कम्पनी के नवाबा के धन से एक ऐसा दल उत्पन्न हो सकता है जिसका प्रभाव द्विगुलीता से ज्यादा हो। वह का ससदीय शासन सम्बन्धी सिद्धान्त यह था कि मन्त्रालय न्यायपालिका स स्वतन्त्र रह और उसे मसद् में नेतृत्व प्राप्त हो। लेकिन वर्क यह नहीं चाहता था कि लाव-भ्रमा में जनता के चुन हुए प्रतिनिधि आयें।

ससदीय प्रतिनिधि-व और राजनीतिक दल (Parliamentary Representation and Political Parties)

वर्क का प्रतिनिधित्व सम्बन्धी सिद्धान्त मन्त्रालय गताज्जी की ओर देखता था। वर्क ने इस विचार को अस्वीकार किया कि निर्वाचन-क्षेत्र कोई सत्याग्रह या प्रादेशिक उपाई होता है। उसने यह भी नहीं माना कि प्रतिनिधित्व का अर्थ यह है कि जनता के

1. *Reform of Representation in the House of Commons* (1782) Works, Vol. VI. pp 146 f ये उद्धरण बोहिन व मन्त्रालय (लन्दन), (१८६१) में लिये गये हैं।

अधिकतर भाग को समझाने का अधिकार प्राप्त हो। जिससे कि वह प्रतिनिधियों का निर्वाचन कर सके। उसने कहा है कि व्यक्तिगत कारिर्वा का प्रतिनिधित्व नहीं हो सकता और देश के परिपक्व लोकमत से मेल्या मान्यताओं बहुमतों का कोई स्थान नहीं होगा। उसका कहना था कि साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व वह है जिसमें हिन्दों की एकता हो और भावनाओं तथा इच्छाओं की सहानुभूति हो। उन्हें वा विचार था कि इस तरह के प्रतिनिधित्व से अनेक लाभ हैं और इसमें वे बुराईया नहीं होतीं। जो लाभ निर्वाचन के प्रतिनिधित्व से पाई जाते हैं। सभ्य में वर्क में एक ऐसे ससदीय शासन की कल्पना की जो जो एक सुमगलित गृहिन सावजनिक भावना से अनुशासित अल्पसंख्यक वर्ग के कल्याण में संकल्पित हो। नवगति यह अल्पसंख्यक वर्ग ऐसा होता चाहिए जिसका इस अनुमरण कर सके। मनु म इस अल्पसंख्यक वर्ग के नेतृत्वा की सम्पूर्ण दृष्टि के हित में उसके दल द्वारा आलोचना की जा सके और उसमें अवांछितों को जा सके। वर्क का समय में प्रतिनिधित्व प्राप्त की जो अक्षय्य की, उनमें उसकी कुछ आलोचना की है। उसने यह धनना है कि जब मनु म बहुत अधिक बानुन उनका जल है तो क्या बहिलाइया देता होता है। वर्क ने ब्रिटेन के अपने निवाचकों के सामने जो भाषण दिया था उसमें उसने बताया कि निर्वाचन सदस्य अपने निर्णय तथा कार्य में आजाद होता है। जब प्रतिनिधि एक बार निर्वाचित हो जाता है वह सम्पूर्ण राष्ट्र और साम्राज्य के हितों में प्रति उत्तरदायी होता है। उसका यह अधिकार होता है कि वह अपनी बुद्धि का स्वतन्त्रतापूर्ण प्रयोग करे, चाहे वह उसके निर्वाचकों की इच्छा के अनुकूल हो या न हो। सदस्य अपने निर्वाचकों के नाम विधि तथा शासन के सिद्धान्तों का भीषण के लिए नहीं आता। सदस्य का निर्वाचन-क्षेत्र उसके लिए वांछनीय नहीं है।

वर्क ने द्विज पार्टी का नया जीवन देने की कोशिश की। उसने इंग्लैण्ड के अन्य किसी राजनता की अपेक्षा यह ज्यादा अच्छी तरह समझा कि ससदीय शासन में राजनीतिक दल का क्या महत्त्व होता है।¹ द्विज दल की इस स्वतन्त्रता में कि मजिस्ट्रेट लाज-ममा का पैना होता है, राजनीतिक दल के इस महत्त्व की स्वीकृति थी। उन्हें तृतीय त्रेण दसमवन राजा का यह विचार था कि राष्ट्र के अन्दर राजनीति प्रयोग को लेकर या भी गूढ़ पैकार होता है, वह गिराह होता है। यह देशभक्ति की भावना से होत होता है और केवल दलगत भावना में कार्य करना है। वर्क का तब इस प्रकार की प्रवृत्ति का विरोध म था। उसने राजनीतिक दल की सुप्रसिद्ध परिभाषा यह है

इस उन व्यक्तिवा का एक समुदाय है जो अपने समुक्त प्रयत्न से विभिन्न विधित्व मिदाल पर एकमत हावर राष्ट्रीय हित की भावबुद्धि का प्रयास करत है।

जब वा नव था जो उसका इस तर्क का काट जवाब नहीं था कि सम्मारा राजनता के इस बारे में कुछ विचार होत चाहिए कि स्वस्थ माधननिक नीति के लिए

1 *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770), Works Vol I, especially pp. 372 ff

इस प्रकार का सामूहिक सगठन गणना, अथवा स्वार्थ अथवा सचेतन इच्छा के ऊपर बहुत कम निर्भर होता है। प्रातिवादियों ने विवेक को बहुत गौरवपूर्ण माना। बर्क इसके विरुद्ध था। इस विरोध में वह यहां तक कहने को तैयार था कि सनार 'पक्षपात' पर अर्थात् प्रेम और निष्ठा की गहन भावनाओं पर निर्भर होता है। उन्ना यह प्रेम और निष्ठा भाव परिवार तथा पटोम से आरम्भ होकर देश तथा राष्ट्र तक विस्तृत हो जाता है। मूलतः, ये भावनाएँ बनी सहज और स्वाभाविक होती हैं। वे मानवी व्यक्तित्व की आधारभूमि का निर्माण करती हैं। इसकी तुलना में विवेक तथा स्वार्थ बिल्कुल सनही मालूम पड़ते हैं। सम्राज तथा आचारों के मूल में एक बुनियादी विचार है। प्रत्येक मनुष्य स्वभाव से ही अपने से किसी बड़ी चीज और अपने से किसी अधिक स्थायी चीज का एक भाग होना चाहता है। समुदाय स्वार्थ की भावना से एकता के सूत्र में प्रथित नहीं रहते। वे मदस्वना और स्वार्थ की भावना में एकता के सूत्र में बने रहते हैं। उनमें यह भावना होती है कि समुदाय में उनका एक स्थान है, चाहे यह स्थान कितना ही नीचा क्यों न हो। वह नैतिक दृष्टि से अपने को इस बात के लिए बाध्य अनुभव करता है कि अपनी स्थिति के दायित्वों का पालन करे। इस प्रकार की भावना के बिना मनुष्यों का कोई स्थायी सगठन नहीं बन सकता। यदि व्यक्ति की बुद्धि के पीछे प्रयागन मय्याओं और उनके स्वार्थों का भाव न हो, तो बुद्धि बहुत कमजोर चीज है।

"मनुष्यों को उनके व्यक्तिगत विवेक के आधार पर कार्य करने और व्यापार करने की अनुमति देते हुए हमें मय लगना है। इसका कारण यह है कि प्रत्येक व्यक्ति में विवेक का यह मादा बहुत कम होता है। यदि व्यक्ति राष्ट्रीय और युगों के सामान्य बंध तथा पूँजी का लाभ उठाये, तो बेहतरी है।"¹

सामुदायिक जीवन की विद्यालता और व्यक्तिगत विवेक की दुर्बलता के इस भाव ने बर्क को राजनीति में भाग्यवत् विचारों का विरोधी बना दिया था। इस प्रकार के विचार मद्व ही इतने सरल होने हैं कि वे तथ्यों के साथ मद्व मेल नहीं खाते। इन विचारों में ऐसी नवीनता होती है जिसमें बुद्धिमान में बुद्धिमान राजनेता भी सम्मेलन नहीं होता। उनके अनुयायी इतने अधिक होने हैं जिनमें सय्याओं के भी नहीं होते। सय्याओं का प्राविष्कार अथवा निर्माण नहीं होता। वे नो सर्वाव होनी हैं और बढ़ती हैं। इसलिए हमें सय्याओं के सम्बन्ध में धृष्टा और सावधानी से विचार करना चाहिए। चतुर राजनीतिज्ञ जिसके दिमाग में नयी-नयी योजनाएँ मरी रहती हैं, अक्सर पुरानी सय्याओं को नष्ट कर देना है। राजनीतिज्ञ में इन पुरानी सय्याओं के पुनर्निर्माण की क्षमता नहीं होती। पुरानी सय्याएँ इसी तरह अच्छी तरह काम करती हैं क्योंकि लोगों को उनका युग-युग से अस्याम होता है, लोग उनसे अच्छी तरह परिचित होते हैं।

और उनका आदर करने हैं। कोई नयी गस्था, वह चाहे किनी नर्वसम्मत क्यों न हो उस समय तक ठीक से काम नहीं करेगी जब तक कि लोगों को उसका अच्छी तरह अन्वय न हो जाए और उनसे उसके प्रति श्रद्धामय आपन न हा उठे। इसीलिए, वाणिजारियों का यह कथन कि वे एक नया सविधान और नया शासन बनायेंगे, बर्क को महज वागद-पन लगता था। शासन को बदला जा सकता है और उसमें सुधार किया जा सकता है लेकिन एक समय में थोड़ा-सा ही किया जा सकता है। यह भी जनता की आदनों और देश के इतिहास की मावना के अनुसार ही किया जा सकता है। जब बर्क ने सविधान की प्रकृति को समझने के बारे में कुछ कहा, तब उसका यही मन्त्र था। जनता के प्रतिमत्त विवेक के प्रति उसके मन में गृहस्थात्मक श्रद्धा का भाव था। बर्क का मन था कि महान् राजनीतिक परम्परा में अपने विकास का बीज छिपा रहना है। कोई सम्पा अपने पूर्व दुष्टात का आल मुद कर ही अनुसरण करने विवाम नहीं कर सकती। उसके लिए यह आवश्यक है कि वह अपने प्रचामन व्यवहार को नई परिस्थिति के अनुसार ढाले। उसके लिए राजनेता की कला यही है—जह आवश्यकतानुसार बदल कर पुराने की रक्षा करता है। यह विवेक के साथ ही अन्तर्दृष्टि की भी बात है और इसलिए इसकी कोई परिभाषा नहीं की जा सकती।

इतिहास की दैवी योजना

(The Divine Tactics of History)

बर्क ने ह्यूम की भांति वैधल इस भ्रम का निवारण ही नहीं किया कि सामाजिक सम्पाए विवेक अथवा प्रकृति पर निर्मर गृहीत हैं। उसने जो प्राकृतिक विधि की व्यवस्था में निहित मूल्यों की योजना की ही ह्यूम की अपेक्षा कहीं अधिक बदल दिया। बर्क का कहना था कि प्रथा, परम्परा और समाज की मदम्यता मानव प्रकृति की व्यक्ति की अपेक्षा कहीं अधिक गरिमा प्रदान करती है। ह्यूम ने इसी बात को यो कहा था कि व्यक्ति नागरिक बन कर ही मनुष्य बनता है। मनुष्य की सामाजिकता ही उसके जीवन में विवेक का सधार करती है। 'बरा मनुष्य की प्रकृति है।' विरोध मूर्धनापूर्ण, दमनशील सत्ता तथा ध्वनग्न और सविवेक व्यक्ति के बीच नहीं, बल्कि 'उम सुन्दर व्यवस्था, सचाई और प्रकृति की, आदत और पशुपान की उम व्यक्ति' तथा 'विश्वासघातियों और शत्रुताभा की एक उच्छृंखल जाति' के बीच है। मर्यादा व्यक्तियों की सम्पत्ति नहीं है, बल्कि समुदायों की सम्पत्ति है। मनुष्य की मयस्त आध्यात्मिक सम्पदाएँ सगठित समाज की मदम्यता से प्राप्त होती हैं। जॉनि ने अब तक जा कुछ अर्जन किया है—नैतिक आदर्श कला, ज्ञान और विज्ञान—समाज और सामाजिक परम्परा उस सबकी रक्षक हैं। समाज की सदस्यता का अमिप्राप यह है कि मनुष्य संस्कृति के समस्त कोशों तक पहुँच जाए। यही बर्बरता और मर्यादा के बीच का अन्तर है। यह कोई बार नहीं, बल्कि मानवी मुक्ति का मुला हार है।

“समाज वास्तव में एक समझौता है। सामयिक स्वार्थ की पूर्ति के लिए किए जाने वाले छोटे-मोटे समझौतों को इच्छानुसार भग्न किया जा सकता है। लेकिन, राज्य को काली मिर्च और बहवा, वस्त्र या तम्बाकू अथवा ऐसे ही अन्य घटिया कारोबार के हिस्सेदारी के समझौते के समान नहीं समझना चाहिए जिसे लोग अस्वास्थ्य के लिए बर लेते हैं और जब दोनों पक्षों में से कोई चाहता है तो भग्न कर देते हैं। इसे पवित्रता की दृष्टि से देखना चाहिए। इसका कारण यह है कि यह अस्वास्थ्य और अस्थिर पशु जीवन के अधीन रहने वाली वस्तुओं में हिस्सेदारी नहीं है। यह हिस्सेदारी पूर्ण वैज्ञानिक है। यह हिस्सेदारी पूर्ण बलात्मक है। यह हर प्रकार से और हर उपाय से पूर्ण हिस्सेदारी है। चूंकि इस प्रकार की हिस्सेदारी का लक्ष्य कई पीढ़ियों में भी प्राप्त नहीं किया जा सकता, इसलिए यह हिस्सेदारी न केवल उन लोगों में की जाती है जो जी रहे हों बल्कि उनमें भी की जाती है जो मर चुके हैं अथवा जिन्हें जन्म लेना है। प्रत्येक विशिष्ट राज्य का प्रत्येक समझौता शाश्वत समाज के महान् आदिवासीन समझौते में एक धारा मात्र है। एवं स्थिर समझौते के अनुसार वह निम्न प्रकृति के उच्च प्रकृति से, दृश्यमान् जगत् को अदृश्यमान् जगत् से जोड़ देता है। यह स्थिर समझौता एक ऐसी अलघ्य शक्ति द्वारा स्वीकृत होता है जो समस्त भौतिक तथा समस्त नैतिक प्रकृति को अपने-अपने नियत स्थान पर स्थिर रखती है।”

बर्क द्वारा लिखित अवतरणों में यह समस्त सब से ओजस्वी अवतरण है। इसमें उसने राज्य शब्द का हीगेल के अर्थ में प्रयोग किया है, जिसकी ओर हमें ध्यान देना चाहिए। उसने राज्य और समाज के बीच कोई विभाजन रखा नहीं खींचा है। उसने राज्य को एक विशिष्ट अर्थ में सम्यता के समस्त उच्चतर हितों का संरक्षक माना है। तथापि, इस बात से इनकार नहीं किया जा सकता कि राज्य अपनी निम्नतर क्षमताओं में वह शासन भी है जो “काली मिर्च और कहुवा के वाणिज्य” को प्रोत्साहन देता है। यह शब्दों का बहुत गलत प्रयोग था क्योंकि नमाज, राज्य और शासन इन सब का अलग अलग अर्थ है। पुनः, इस अन्तर्विनिमय में बर्क के तर्कों में अलंकार की आवश्यकता को पूरा किया। इसके द्वारा वह यह कहना चाहता था कि फ्रांस का नातिवारी शासन राजतन्त्र को नष्ट करने के कारण फ्रेंच समाज का शत्रु हो गया था और वह फ्रेंच सम्यता को नष्ट कर रहा था। यह सही है कि बर्क इस बात को साग्रह सिद्ध करना चाहता था लेकिन उसे तर्कों को इस रूप में प्रस्तुत करने की आवश्यकता नहीं थी जिससे कि प्रश्न का उत्तर ही प्राप्त न हो पाता। शासन को पलटना और समाज को नष्ट करना ये दो भिन्न चीजें हैं। सम्यता के अनेक पक्ष ऐसे हैं जो राज्य के ऊपर निर्भर नहीं होते। बर्क के अनुसरण पर ही हीगेल तथा इमर्लैण्ड के आदर्शवादी राज्य को सम्यता के उच्चतम मूल्यों का वाहक बताने लगे और उसका आदर्श रूप में चित्रण करने लगे।

बर्क राज्य के प्रति श्रद्धापूर्ण दृष्टिकोण के कारण ह्यूम तथा उपयोगितावादियों से बिल्कुल अलग श्रेणी में था। उसके होठों पर कार्यमात्रता शब्द अवश्य रहता था लेकिन इसका अर्थ उपयोगिता नहीं था। बर्क ने व्यवहारगत राजनीति का धर्म के साथ समन्वय कर दिया था। यह बात केवल इसी अर्थ में सही नहीं थी कि वह खुद एक धार्मिक व्यक्ति था, उसका विश्वास था कि श्रेष्ठ नागरिकता धार्मिक पवित्रता से अभिन्न है। उसने अंग्रेजी चर्च की स्थापना को राष्ट्र के लिए अत्यन्त हितकारी माना था। यह बात इस अर्थ में ज्यादा सही थी कि वह सामाजिक संगठन, उसके इतिहास, उसकी समस्याओं, उसके गृहयुद्धों वस्तुओं और निष्ठाओं को धार्मिक श्रद्धा के भाव से देखता था। उसने यह भावना केवल इंग्लैंड के प्रति ही नहीं की, प्रत्युत किसी भी प्राचीन सभ्यता के प्रति की। अपने इसी विश्वास के कारण उसने ईस्ट इंडिया कम्पनी और फ़ोरेन हेस्टिअज की बढोर आलोचना की थी। बर्क के मन में भारत की प्राचीन सभ्यता के प्रति आदर का भाव था और वह चाहता था कि भारतीयों का शासन उनके अपने सिद्धान्तों के अनुसार होना चाहिए, अंग्रेजों के सिद्धान्तों के अनुसार नहीं। बर्क का यह भी विश्वास था कि ईस्ट इंडिया कम्पनी ने केवल घोषण किया है और प्राचीन सभ्यताओं को नष्ट किया है। फ्रांस की संसृति के प्रति भी बर्क में यही आस्था भाव था। यद्यपि फ्रांस कैथोलिक धर्मब्रह्मन्त्री था और उर्क ग्रेटेस्टेंट था, लेकिन इससे कारण बर्क के श्रद्धाभाव में कोई कमी नहीं आने पाती थी। बर्क ने यह कमी नहीं माना कि कोई भी समाज अथवा शासन केवल मानवी चिन्ता का ही विषय है। वह उसे एक ऐसी दिव्य नैतिक व्यवस्था का भाग मानता था जिसका अधिष्ठान ईश्वर है। वह यह भी नहीं समझता था कि प्रत्येक राष्ट्र पूर्ण तरह से स्वतन्त्र है। जिस प्रकार प्रत्येक मनुष्य का अपने राष्ट्र की स्थायी और अनवरत व्यवस्था में स्थान होना चाहिए, उसी प्रकार प्रत्येक राष्ट्र का उस विश्व-व्यापी सभ्यता में एक स्थान होना चाहिए जो "देवी योजना" के अनुसार अपना उद्घाटन करती है। इतिहास की इस देवी योजना में बर्क की यह आस्था बड़ी गहरी थी। जब वह फ्रांसीसी क्रांति की आलोचना करते करते थक गया, तब एक स्थल पर इतिहास की देवी योजना में उसकी यह आस्था जानि के प्रति उसके अदम्य घुना भाव से भी आगे बढ़ गई और उसने बड़ी विरक्ति के भाव लिखा, यदि कोई महान् परिवर्तन आने को ही है, तो जो लोग मानव कार्य-व्यापारों की इस शक्तिशाली धारा को रोकने की चेष्टा करते हैं, वे केवल मनुष्य की योजनाओं का ही नहीं, प्रत्युत भाग्य की आज्ञाप्तियों का भी विरोध करते हैं।" सामाजिक व्यवस्था और उसके विकास में देवी भूमिका के बारे में बर्क के विचार हीगेल के विचारों से बहुत मिलते-जुलते थे।

‘मैं उस जाने बानी पीढ़ी की शपथ खाता हूँ, मैं उस आने वाली पीढ़ी की शपथ खाता हूँ जिसके बीच मैं हम खड़े हूँ—समस्त व्यवस्था की महान् धृ खला में एक कड़ी के रूप में।’

बर्क, रूसो और हीगेल

(Burke, Rousseau and Hegel)

बर्क को आत्म-चेतन राजनैतिक अनुदारवाद का प्रवर्तक समझा जाय है। यह ठीक भी है। बर्क के समस्त सिद्धान्त उसके भाषणों और पैम्फलेटों में निहित हैं। सामाजिक व्यवस्था की जटिलता और प्रथाओं के छाने-बाने की विज्ञान की सराहना, पुरानी सत्ताओं, विशेषकर धर्म और सम्पत्ति के विवेक के प्रति बर्क, सामाजिक सत्ताओं की ऐतिहासिक निरन्तरता का विश्वास और यह धारणा कि व्यक्ति की इच्छा और विवेक अनेकावृत्त शक्तिहीन होने हैं तथा व्यक्तियों के निरंकुश पक्षों के प्रति निष्ठा का भाव। यह बात नहीं है कि बर्क के पहले अनुदारवाद नहीं था। लेकिन यह बात जरूर है कि बर्क के पहले अनुदारवादी दर्शन नहीं था। बर्क का जर्मन द्विग दल के राजनैतिक विरोधाधिकार की रक्षा करना था। उस समय इंग्लैंड के राज्य पर द्विग दल का नियंत्रण कम होता जा रहा था। लेकिन, बर्क के विचार वहाँ अंधेरे व्याप्त थे। बर्क ने फ्रांस की क्रांति के विरोध का नेतृत्व किया। इनके कारण सार्वजनिक दर्शन में एक नया मोड़ आया। उसने स्थायित्व के और उस प्रथा की शक्ति के विरुद्ध स्थायित्व निर्भर होता है, जोर दिया। यह कहना सच नहीं है कि नया उदारवाद दर्शन की स्थायित्व को कायम रखना चाहता था। हीगेल ने दर्शन में बर्क के समस्त बिखरे हुए निहित निहित थे। इस दर्शन ने जर्मनी में एक नई राजनैतिक व्यवस्था का प्रतिपादन किया। इस दर्शन के उद्देश्य ने एक नए युग का संदेश दिया जिसमें परिवर्तन की शक्ति का स्थायित्व की शक्तियों के साथ हाथ मिलाने के लिए तैयार हो जायें। इस दर्शन ने पीछे सामाजिक वर्गों की वह सरचना थी जो उस समय अनेकावृत्त स्थायी थी और जिसमें उदारवादी की क्रांति के द्वारा नहीं प्रत्युन् विकास के द्वारा अपने उद्देश्य प्राप्त करने की आशा रख सकते थे।

यूरोप की विचारधारा में यह परिवर्तन कितना व्याप्त था, यह बात बर्क और रूसो के बुनियादी विचारों की आस्चर्यजनक समता से स्पष्ट हो जाती है। जर्मनी और ये दोनों आदमियों में कोई चीज समान न थी। बर्क का रूसो से थोड़े समय के लिए परिचय हुआ था और इस परिचय के फलस्वरूप बर्क रूसो के चरित्र से प्रभावित हुए थे। फिर भी, रूसो का नगर राज्य के प्रति आदरभाव और बर्क का राष्ट्रीय परम्परा के प्रति सम्मान भाव एक ही चीज थी। ये दोनों समाज के नए सम्प्रदाय के दो पहलू थे। समाज का यह नया सम्प्रदाय व्यक्ति के पुराने सम्प्रदाय का स्थान ग्रहण कर रहा था। बर्क और ह्यूम दोनों ही स्वभाव से अनुदार थे और वे प्राकृतिक विधि की व्यवस्था की अस्वीकार करते थे, फिर भी इन दोनों विचारका म नेद था। ह्यूम अनादिकारी उद्देश्यों का कायम था। इस दृष्टि से उसका शुभाव उपयोगितावाद की तरफ था। वह "उत्साह" की अविश्वास की दृष्टि से देखता था। उसने प्राकृतिक विधि के प्रति आस्था की नष्ट

किया लेकिन इसने स्थान पर उसे कोई नई आस्था प्रतिष्ठित करने की जरूरत नहीं मालूम हुई। ह्यूम के लिए समाज की पूजा अन्य पूजाओं की अपेक्षा कोई खास बेहतर चीज नहीं मालूम पड़ती थी। इसके विपरीत बर्क ने प्राकृतिक विधि की अर्ध-वैज्ञानिक सान्ध्यता को गल्ट करके बाट की भांति विवेकयुक्त विश्वास को प्रतिष्ठित किया।

वस्तुतः, बर्क का अपना कोई राजनीतिक दर्शन नहीं था। उसने अपने विचार बेमिस्र आपणों और पैम्फलेटों में बिखरे मिलते हैं। इन विचारों को उसने कुछ विशिष्ट घटनाओं के प्रसंग में व्यक्त किया था। तथापि, इन विचारों में एक संगति है। यह भांति इस बात का परिचय देती है कि बर्क की निष्ठा बड़ी प्रबल थी और उसके कुछ निश्चित नैतिक विश्वास थे। बर्क के दर्शन का आधार सिर्फ यह था कि उसने अपने समय की कुछ प्रमुख घटनाओं में भाग लिया था और इनके बारे में उसने अपने कुछ विचार थे। साथ ही उसे दर्शन के इतिहास की भी कुछ जानकारी थी। इसलिए बर्क को यह नहीं मालूम था कि उसने अपने विचारों का और प्राकृतिक विधि की व्यवस्था का जिसका इतना विरोध किया था आपुनिक यूरोप के सम्पूर्ण बौद्धिक इतिहास के क्या सम्बन्ध हैं। यह सामाजिक और राजनीतिक नैतिकता सम्बन्धी अपने विचारों तक को व्यपदिष्ट रूप नहीं दे सका। यह यह बात भी नहीं बता सका कि इन विचारों का धर्म सत्ता विज्ञान के व्यापक प्रश्नों से क्या सम्बन्ध होगा। बर्क के इस अधूरे काम को आगे चल कर हीगेल ने पूरा किया। दावद बर्क ने हीगेल के ऊपर सोचा असर नहीं डाला। हीगेल ने बर्क की प्रती चर्चा भी नहीं की लेकिन हीगेल के ऊपर रूसो का काफी असर है। बर्क ने जिस चीज की स्वयंसिद्ध मान लिया था हीगेल ने उसे प्रमाणित करने की चेष्टा की। भांशिक सामाजिक परम्परा को सामाजिक विकास की सामान्य व्यवस्था में रक्खा जा सकता है। हीगेल ने बर्क के चिंतन को एक दृष्टि से आगे बढ़ाया। उसने यह बताया कि इस विकास की विवेकयुक्त प्रणाली के आधार पर एक ऐसी पद्धति का निर्माण किया जा सकता है जो दर्शन तथा सामाजिक अध्ययन के क्षेत्र में सामान्य रूप से लागू की जा सके।

Selected Bibliography

A History of English Utilitarianism By Ernest Albee
London, 1902 Ch V

'Burke and his Bristol Constituency' 'Burke and the French Revolution' By Ernest Barker In *Essays in Government* Oxford, 1945

Morals and Politics By Edgar F. Carnitt Oxford, 1935

Hume's Theory of the Understanding By Ralph W. Church.
London, 1935

Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century By Alfred Cobban London, 1929

"*Europe and the French Revolution.*" By G. P. Gooch In *The Cambridge Modern History*, Vol VIII (1908), Ch. XXV.

David Hume By J. Y. T. Goreig London, 1931.

David Hume. By B. M. Laing London, 1932.

Hume's Philosophy of Human Nature By John Laird London, 1932.

Political Thought in England from Locke to Bentham. By H. J. Laski London, 1920

The Political Philosophy of Burke. By John MacCuan London, 1913

Edmund Burke, a Life. By Sir Philip Magnus London, 1939

Burke By John Morley, London, 1879.

Edmund Burke, a Biography By Robert H. Murray London, 1931

Edmund Burke By Bertram Newman, London 1927.

"*Burke's Social Philosophy*" By A. K. Rogers In *American Journal of Sociology* Vol XVIII (1912-13), p. 51.

The Philosophy of David Hume By N. K. Smith. London. 1941

English Thought in the Eighteenth Century By Leslie Stephen. Second edition 2 Vols London, 1881. Chs. VI, X, XI.

Studies in the History of Political Philosophy. By G. E. Vaughan 2 Vols Manchester, 1925 Vol I, Ch. VI Vol II, Ch. I.

Hume and Present day Problems. The Symposia read at the Joint Session of the Aristotelian Society, the Scots Philosophical Club, and the Mind Association at Edinburgh, July 7-10, 1939 London, 1939

हीगेल : द्वन्द्वात्मक पद्धति और राष्ट्रवाद

(Hegel : Dialectic and Nationalism)

हीगेल के दर्शन का उद्देश्य आधुनिक चिन्तन का पूरी तरह से पुनर्निर्माण करना था। उसके दर्शन में राजनीतिक प्रश्न और विचार महत्वपूर्ण अवश्य थे, लेकिन धर्म और तत्त्वमीमासा भी गणना में उनका स्थान गौण था। व्यापक अर्थ में हीगेल की समस्या यह थी जो आधुनिक चिन्तन में दुरु से ही रहती है तथा जो आधुनिक विज्ञान के विचार के साथ ही साथ निरन्तर जटिल होती गई है। यह समस्या है वैज्ञानिक प्रयोजना के लिए प्रकृति की जाने वाली प्रकृति की व्यवस्था और ईसाई धर्म की नैतिक तथा धार्मिक परम्परा में निहित उसकी सफलता के बीच विरोध। जब हीगेल ने अपनी दार्शनिक शिक्षा शुरू की थी, उसके आधी सताब्दी पहले हीन महत्त्वपूर्ण विचारका ने इस विरोध को तीव्र कर दिया था। ह्यूम ने 'विवेक' शब्द की अस्पष्टताओं को प्रगट कर दिया था और इस प्रकार उसने प्राकृतिक विधि की व्यवस्था का मूल सिद्धान्त के बारे में ही सन्देह उत्पन्न कर दिया था। ह्यूम ने हृदय के विवेक को 'मस्तिष्क' के विवेक के विरोध में प्रतिष्ठित किया था और धर्म तथा सदाचार का केवल भावना की वस्तु माना था। कांट ने विज्ञान तथा सदाचार दोनों को उनके अपने क्षेत्र में रखा कर दोनों की स्वतन्त्रता को बनाए रखा था। उसने सैद्धांतिक तथा व्यावहारिक विवेक के विरोध का भी स्पष्ट रूप से चिह्नित किया था। ये तीनों दार्शनिक ज्ञान युग के प्रतिनिधि विचारक हैं। उनके दर्शन विश्लेषणात्मक सिद्धान्त—विभाजित करो और विजय करो—पर आश्रित हैं। इन विचारकों के विरोध में हीगेल ने संश्लेषण का एक कल्पनापरक सिद्धान्त प्रस्तुत किया। हीगेल का विश्वास था कि यदि विज्ञान के विश्लेषणात्मक तर्क से परे किसी नए और अधिक शक्तिशाली संश्लेषणपरक तर्क की खोज की जाए तो सदाचार और धर्म का तात्त्विक औचित्य सिद्ध किया जा सकेगा। ह्यूम और कांट के विश्लेषण ने जिस चीज को अलग-अलग कर दिया था, हीगेल का दर्शन विवेक की एक बहुद्द मकलना के द्वारा उसे फिर से मिलाना चाहता था। हीगेल के दर्शन का अर्थ है एक नए तर्क का और उसके एक ही वैज्ञानिक पद्धति को प्रतिष्ठित किया। हीगेल ने इस पद्धति को द्वन्द्वात्मक पद्धति कहा। हीगेल का कहना था कि यह पद्धति तथ्य के क्षेत्र और मूल्य के क्षेत्र के बीच आवश्यक सार्थक सम्बन्ध स्पष्ट कर देती है। फलतः, वह समाज, सदाचार और धर्म की समस्याओं को समझने के लिए एक

अपरिहार्य साधन प्रस्तुत करती है। यह पद्धति मूल्य का पूरे तरह से विवेकपूर्ण मानक प्रदान कर सकती थी और प्राकृतिक विधि का स्थान ग्रहण कर सकती थी। प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त को दार्शनिक दुर्वलता को ह्यूम ने प्रमाणित कर दिया था और इससे व्यावहारिक दुर्वलता प्राप्त की जाति ने स्पष्ट कर दी थी। हा, यह अवश्य है कि हीगेल का विवेक नई परिभाषा का विवेक था।

उपर्युक्त विवेचन से यह आभास हो सकता है कि हीगेल का दर्शन बहुत ही अधिक कल्पनापरक था। प्राप्त की राज्य जाति ने यूरोप के राजनीतिक इतिहास के साथ ही साथ बौद्धिक इतिहास में भी एक नए युग का श्रोगणेश किया। इन जाति में हिला हुई थी और आनन्दवाद का गुला वृत्त हुआ था। नैपोलियन के शासन-काल में फ्रांस ने छोटी-छोटी गण्ट्रोयनाजा पर हमला किया और उन्हें नष्ट किया। इसके कारण वे सैन्य जो दुर्ग में मनुष्य के अधिकारों के समर्थक थे, जाति ने विरोधी हो गए थे। उसके विचारधर्मों में बर्क का नाम उल्लेखनीय है। ऐसे विचारकों का विश्वास था कि जाति को अतिरजनाण उसके उच्च दर्शन की स्वामाविक परिणाम थी। इस प्रतिक्रिया का फल यह हुआ कि जातिवारियों ने जिन राष्ट्रीय परम्पराओं और प्रयागत निष्ठाओं को अवहेलना की थी उन्हें अब फिर से नया महत्त्व मिलने लगा। अतएव, नैपोलियन के युद्धों ने यूरोपीय देशों की साविधानिक व्यवस्थाओं को बिल्कुल छिन्न भिन्न कर दिया था। उनका पुनर्निर्माण एक बहुत बड़ी समस्या थी। मनुष्य के अधिकारों जैसी नावानात्मक बातों से इस समस्या का समाधान नहीं हो सकता था। आगे की घटनाओं ने इस बात को सिद्ध भी कर दिया। लोग यह समझने लगे थे कि जाति विध्वसात्मक ही रही है। समाज तथा मानव प्रकृति के पुनर्गठन के बारे में उसके दावे बिल्कुल धोखे हैं। प्राप्त की जाति और उनके राजनीतिक दर्शन के व्यक्तिवाद के बारे में हीगेल का यही विचार था। हीगेल तथा उसके जैसे अन्य अनेक विचारकों का विश्वास था कि राष्ट्र का पुनर्निर्माण उसी समय हो सकता है जबकि राष्ट्रीय समस्याओं की निरन्तरता को वायम रखता जाए, राष्ट्रीय साधन के भूतकाशन समायनों का प्रयोग किया जाए और व्यक्ति को राष्ट्रीय मरुति की परम्परा पर आधारित बताया जाए। हीगेल के दर्शन में यह प्रवृत्ति केवल प्रतिक्रियावादी ही नहीं थी। हा, यह जरूर है कि जाति के बाद जो मध्ययुगीन स्वच्छन्दतावाद की लहर उठी थी उसमें इस प्रवृत्ति का स्वरूप ऐसा ही था। हीगेल के दर्शन का प्रयाजन रचनात्मक था। वह पूरी तरह से अनुदार था। उसे एक प्रकार से जातिविरोधी भी कहा जा सकता है। हीगेल की दृष्टात्मक पद्धति जाति और पुनरुद्धार की प्रतीक है। इस पद्धति के अनुसार समाज की जीवन्त शक्तियां पुरानों समस्याओं का नष्ट कर देती हैं। लेकिन, राष्ट्र की सृजनात्मक शक्तियां स्थिरता बनाए रखती हैं। हीगेल ने पुगने के विनाश और नए के निर्माण में व्यक्तिगत मनुष्यों का कोई महत्त्व नहीं दिया। उनका विश्वास था कि समाज में निहित निर्व्यक्तिगत तत्त्व अपनी नियति का स्वयं ही निर्माण करते हैं।

हीगेल के राजनीतिक दर्शन की मुख्य विशेषता यह है कि उसने राष्ट्रीय राज्य को बहुत महत्त्व दिया है। हीगेल ने इतिहास को जा व्याख्या की है, उसमें मुख्य उपाई

व्यक्ति अथवा व्यक्तियों का कोई समुदाय नहीं, प्रत्युत् राज्य है। हीगेल के दर्शन का उद्देश्य यह था कि वह द्वन्द्वात्मक पद्धति के माध्यम से विश्व-सम्पत्ता के विकास में प्रत्येक राज्य की देन का मूल्यांकन प्रस्तुत करे। हीगेल का मत था कि प्रत्येक राज्य की प्रवृत्ति भयवा अन्तरात्मा व्यक्तियों के माध्यम से अथवा अधिकतर स्वतन्त्र रूप से ही कार्य करती है और वह चला, सदाचार तथा धर्म की वास्तविक निर्माता होती है। इस प्रकार, सम्पत्ता का इतिहास एक के बाद दूसरी राष्ट्रीय ससृष्टि के उत्थान का इतिहास है। सम्पूर्ण मानव जाति की सिद्धि में प्रत्येक ससृष्टि की अपनी कुछ विशिष्ट और सामयिक सिद्धि है। यह राष्ट्रीय राज्य पश्चिमी यूरोप के आधुनिक इतिहास में ही अपनी परा-काष्ठा को पहुँचा है। अब उसे अपनी चेतना का ज्ञान हो गया है और वह अपनी अन्तरात्मा की सबिवेक अभिव्यक्ति कर सकता है। इसलिए, राज्य ही राष्ट्रीय विकास का संचालक और साध्य है। राष्ट्र जिस चीज को भी सृष्टि करता है और सम्पत्ता के लिए जो भी चीज नैतिक और आध्यात्मिक दृष्टि से उपयोगी होती है, राज्य में उस सबका समावेश हो जाता है। जाति के युग में उपवाद, समतावाद और व्यक्तिवाद—ये सब राष्ट्रवाद के अन्तर्गत शामिल थे। हीगेल ने राष्ट्रवाद को इनसे अलग कर दिया। इस दृष्टि से वह जर्मनी के विभासशील राष्ट्रवाद का और जर्मनी की राष्ट्रीय एकता की अनुदार शक्तियों का प्रतिनिधि था। उनोसवी शताब्दी के विकास के साथ ही साथ न केवल जर्मनी में ही प्रत्युत् अन्यत्र भी राष्ट्रवाद का धीरे-धीरे उदारवाद से सम्बन्ध टूट गया। अब तब राष्ट्रवाद राजवशों का विरोधी रहा था, तब तब उसका उदारवाद से सम्बन्ध रहा था।

इसलिए, हीगेल के राजनीतिक दर्शन में दो तत्त्व सब से महत्वपूर्ण थे। इनमें से एक तत्त्व तो द्वन्द्वात्मक पद्धति का था। इसके द्वारा हीगेल ने सामाजिक अध्ययनों में कुछ नए परिणाम निकाले। ये परिणाम ऐसे थे जो अन्यथा सामने नहीं आ सकते थे। दूसरा तत्त्व राष्ट्रीय राज्य का था। हीगेल राष्ट्रीय राज्य को राजनीतिक शक्ति का सजीव प्रतीक मानता था। हीगेल के बाद ये दोनों ही सिद्धान्त बहुत अधिक महत्वपूर्ण सिद्ध हुए। हीगेल के चिन्तन में ये दोनों सिद्धान्त अभिन्न थे। हीगेल द्वन्द्वात्मक चिन्तन के द्वारा राष्ट्रीय राज्य के महत्त्व का प्रतिपादन करता था। लेकिन, वस्तु-स्थिति यह है कि इन दोनों में कोई तार्किक सम्बन्ध नहीं था। यदि द्वन्द्वात्मक पद्धति को एक शक्तिशाली बौद्धिक उपकरण भी मान लिया जाए तो भी यह समझ में नहीं आता कि समस्त राजनीतिक और सामाजिक समुदायों में राष्ट्र को ही ऐसा समुदाय क्यों माना जाए जिसमें इतिहास की परिणति हुई है अथवा आधुनिक राजनीतिक इतिहास में राज्यों के पारस्परिक तनाव को ही मुख्य प्रेरक शक्ति क्यों माना जाए। राष्ट्रीयता के सम्बन्ध में हीगेल के विचारों का मुख्य कारण उसकी द्वन्द्वात्मक पद्धति नहीं थी बल्कि उसकी जर्मन राष्ट्रीयता की भावना थी। कार्ल मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक पद्धति का अपने ही ढंग से प्रयोग किया था। मार्क्स का मत था कि इतिहास को चरम परिणति वर्ग-विहीन समाज में होती है और सामाजिक वर्गों का पारस्परिक विरोध ही इतिहास की गति प्रदान करता है। मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक

पद्धति के आधार पर इतिहास की बौद्धिक अथवा आर्थिक व्याख्या प्रस्तुत की। मार्क्स का सिद्धान्त कम-से-कम कयनी में राष्ट्र-विरोधी और राज्य-विरोधी था। इस प्रकार हीगेल के दर्शन में दो तत्त्व थे जो आगे चल कर अलग-अलग ही नहीं हुए बल्कि एक-दूसरे के विरोधी भी हो गए। एक तत्त्व अनुदार था और उदारवाद का विरोधी था। इसके अनुसार राज्य एक राष्ट्रीय शक्ति है। दूसरा तत्त्व द्वन्द्वान्तर पद्धति का था जो एक नए सर्वकार उद्भव की भूमिका बन गया।

ऐतिहासिक पद्धति

(The Historical Method)

हीगेल के राजनीतिक और सामाजिक दर्शन का केन्द्र-बिन्दु इतिहास तथा इतिहास का अन्य सामाजिक शास्त्रों से सम्बन्ध था। पश्चिमी संस्कृति के इतिहास के बारे में हीगेल का ज्ञान आपुनिक काल के विषयों में दार्शनिक की अपेक्षा अधिक बढ़ा हुआ था। धर्मों का इतिहास, दर्शन का इतिहास और विधि का इतिहास, ये विषय हीगेल के दर्शन के प्रभाव के कारण ही अध्ययन और अनुसंधान के विशिष्ट विषयों के रूप में मान्य हुए। उन्नीसवीं शताब्दी में इस अध्ययन का इतना अधिक महत्त्व हो गया कि बहुत से विचारक ज्ञान युग के लक्ष्य का 'अनैतिहासिक' बनाने लगे। यह निर्णय बिल्कुल गलत था। अठारहवीं शताब्दी में गिबन, वाल्टेयर और माटेम्न्यू जैसे मनोपी हुए थे। ये लोग प्रतिभा की दृष्टि में बाद के इतिहासकारों से विषयों की तरह घट कर नहीं थे। ज्ञान युग में इतिहास की रचना भी डटकर हुई थी। शायद उन्नीसवीं शताब्दी ने इन नए विचारों की मन्ता यह थी कि उन्हें इतिहास की एक नई संकल्पना मिल गई है और य उसका एक नए ढंग से प्रयोग कर सकते हैं। इतिहास एक विशिष्ट पद्धति प्रदान करता है और विधि, राजनीति, अर्थशास्त्र, और दर्शन जैसे सामाजिक विषयों के अध्ययन में इस पद्धति का प्रयोग किया जा सकता है। ऐतिहासिक पद्धति विश्लेषण तथा सामान्यीकरण की पद्धतियों के अभाव को दूर कर देती है। यह बात निश्चिन्त रूप से अतिशयोक्ति थी। हा, यह जरूर है कि ग्यारहवीं शताब्दी में ऐतिहासिक अध्ययन का दायरा बढ़ गया और ऐतिहासिक अनुसंधान के तरीकों में भी सुधार हुए। हीगेल ने अपने दर्शन में ऐतिहासिक पद्धति का जो रूप माना था और उन्नीसवीं शताब्दी ने सामाजिक विज्ञानों में जो रूप व्यापक आधार पर स्वीकृत था, उसने अनुभवपरक गवेषणा के क्षेत्र में कोई सुधार नहीं किया। हीगेल अपनी पद्धति के द्वारा ऐतिहासिक विकास के क्रम में से वैज्ञानिक अथवा नैतिक मूल्यों के कुछ मानक निकालना चाहता था और इनके आधार पर वह विकास के कुछ विशिष्ट चरणों के महत्त्व का निर्धारण करना चाहता था। ऐतिहासिक पद्धति का अर्थ इतिहास का एक दर्शन अथवा सांस्कृतिक विकास की दिशा या सामान्य नियम की खोज था। हीगेल को आशा थी कि वह इस पद्धति के प्रयोग द्वारा उन्नत

नया अनुप्रात राष्ट्रों, विवर्धन तथा आदिम सम्पत्ताओं, प्रगतिशील और प्रतिगामी जातियों के बीच विभाजन-रेखा खींच सक्ता है और यह विभाजन-रेखा वैज्ञानिक होगी। इस तरह की योजना का मावयव विकास के अमर्यद विचार द्वारा और भी मजबूत हुई, उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक दर्शन में एक महत्वपूर्ण प्रवृत्ति बन गई। आगे चल कर वह बिल्तुल झूठी और बर्मी-कमी दुष्टतापूर्ण प्रमाणित हुई।

हीगेल के दर्शन में सब से पहले उन सिद्धान्तों का वर्णन किया गया था जिनके ऊपर उसका ऐतिहासिक पद्धति विषयव विश्वास आधारित था। हीगेल की ऐतिहासिक पद्धति में यह मान लिया गया था कि प्रकृति में विकास का एक ढग अथवा नियम है। इन ढग अथवा नियम का विषयवस्तु की समुचित व्यवस्था के द्वारा प्रदर्शित किया जा सकता है। यह बात समाज अथवा सम्पत्ता के मुख्य चरणों के सम्पूर्ण विकास के बारे में तो सही है ही, यह इतिहास की किसी भी शाखा के बारे में भी सही है। हीगेल की ऐतिहासिक पद्धति के आधार पर विधि, आर्थिक तत्त्वाओं, दार्शनिक अथवा वैज्ञानिक चिन्तन अथवा शासन के विनाश का व्यवस्थित रीति से प्रस्तुत किया जा सकता है। अनुमायाता इस व्यवस्था की विषय-वस्तु के ऊपर आरोपित नहीं करता। यह व्यवस्था तो तथ्यों में ही निहित रहती है। आवश्यकता सिर्फ़ इस बात की है कि इन तथ्यों का उचित सन्दर्भ में देखा जाए। ऐतिहासिक अन्तर्दृष्टि का विनोय कार्य यह है कि इस ढग को प्रकाश में लाया जाए। यह ढग तथ्यों के ढेर में छिपा रहता है। यही कारण है कि ऐतिहासिक और सिद्धान्तिक अध्ययन एक-दूसरे से सवर्धन होते हैं। ऐतिहासिक विनाश की सामान्य योजना या तर्क समझने पर महत्वपूर्ण का महत्वहीन से अलग किया जा सकता है। हीगेल के अनुसार ऐतिहासिक पद्धति का उद्देश्य नदी की लहरों के आवर्तन और प्रवाहवर्तन का अध्ययन कर के उनकी मुख्य धारा का पता लगाना और इस प्रकार ऐतिहासिक दृष्टि से तथ्यों के तन्व वस्तुपरक मानक की खोज करना था। यह मानक धीरे-धीरे अपने को धर्म, आचारा, विधि अथवा शासन के विकास में व्यक्त करता है और फिर प्राकृतिक विधि के दर्शन द्वारा रिक्त छोड़े गए स्थान की पूर्ति करता है। ऐतिहासिक पद्धति का लक्ष्य स्वतः स्पष्ट नैतिक सूत्रों का प्रवर्धन करना नहीं, प्रायुक्त नैतिक और सामाजिक विकास के आवश्यक चरणों को प्रदर्शित करना था।

इस प्रकार, उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक दर्शन में तीन मुख्य धाराएँ थीं जो काफी हद तक एक-दूसरे से मिलती थीं लेकिन फिर भी अलग-अलग थीं। सर्वप्रथम, मार्क्सवादी मानव प्रगति का विचार था। यह विचार ज्ञान युग से विशेषकर दण्ट और बडर्रेट से लिया गया था। दूसरे, ऐतिहासिक विकास के सम्बन्ध में हीगेल का विचार था। इस विचार के अनुसार ऐतिहासिक विकास में एक व्यवस्थित प्रक्रिया होती है और यह एक राष्ट्रीय सस्कृति के बाद दूसरी राष्ट्रीय सस्कृति के उत्थान की कहानी है। अन्त में, डार्विन के *Origin of Species* नामक ग्रन्थ के प्रकाशन के उपरान्त मावयव विकास का एक सिद्धान्त सामने आ गया था। इसके परिणामस्वरूप काफी भ्रम फैल गया था। न तो मनुष्य की अनीम प्रगति में आस्था और न इतिहास के दर्शन में

हीगेल का विश्वास ही किसी तरह से जैविक प्राणियों की परिवर्तनशीलता अपना वैदिक आनुवंशिकता पर आधारित था। ये जैविक तत्त्व नैतिक विकास अपना सामाजिक प्रगति के बारे में भी कुछ प्रकाश नहीं डालते। पुनः, सांस्कृतिक विकास के एक अन्तर्मूल निम्न के बारे में हीगेल की सन्तुष्टि व्यावहारिक और सैद्धान्तिक दोनों रूपों से प्रगति के लक्ष्य विचार से भिन्न थी जो प्रगति के विश्वास का एक भाग रहा था। जहाँ तक व्यावहारिक पक्ष का सम्बन्ध है, हीगेल के दर्शन के इतिहास-तत्त्व की प्रवृत्ति, सामान्य रूप से इतिहास तत्त्व की ही प्रवृत्ति चाहे वह हीगेल का हो या न हो, अनुसारवाद की तरफ थी जो कडरसेट के प्रगति-सिद्धान्त के प्राक्तिकारी निष्कर्षों से बिल्कुल भिन्न थी। इस कथन का दूसरा अपवाद मार्क्स है। उसने हीगेल के दर्शन में संशोधन कर के उसे प्राक्तिकारी बना दिया। तथापि सामान्य रूप से हीगेलवादी जो मार्क्सवादी नहीं थे, इस बात पर जोर देते थे कि इतिहास में एक अविच्छिन्न प्रवाह पाया जाता है और मनुष्यों के प्रयत्नों से इस प्रवाह में आविर्भाव अथवा उग्र परिवर्तन नहीं हो सकते। सैद्धान्तिक दृष्टि से दृष्टान्त पद्धति की मुख्य विशेषता—हीगेल के आदर्शवाद और मार्क्स के भौतिकवाद में—यह थी कि वह आनुवंशिक कार्यकारण का सिद्धान्त न होकर तर्कशास्त्र का सिद्धान्त अधिक था। इस दृष्टि से वह सावयव विकास से भी भिन्न था और सार्वभौम प्रगति के सिद्धान्त से भी। कडरसेट और उसके बाद बॉम्बे का यह विचार था कि प्रगति का साध्य आनुवंशिक है और उसका कारण सांयोगिक है। प्रगति का कारण मानव व्यवहार के विषय में ज्ञान का निरन्तर वृद्धि है। प्रगति सिद्धान्त के इस अनुभवपरक पक्ष के कारण ही हीगेल ने और उससे कुछ कम मार्क्स ने उसे दार्शनिक दृष्टि से सतही माना। हीगेल का प्रयोजन यह था कि वह उन आवश्यक अवस्थाओं को प्रदर्शित कर दे जिनके द्वारा मानव विवेक निरपेक्ष के निकट पहुँचता है। इससे उल्टी प्रक्रिया द्वारा वह विकास के उस क्रम को प्रदर्शित करना चाहता था जिसमें निरपेक्ष विवेक सम्पत्ता के विचारों और सत्ताओं के रूप में व्यक्त होता है।

इस कल्पनापरक चिन्तन का आधार हीगेल का यह विश्वास था कि दृष्टान्त पद्धति के रूप में उसने सत्यता के एक ऐसे नियम को खोज निकाला है जो महानिष्ठा की पद्धति में भी अन्तर्निहित है और वस्तुओं की प्रकृति में भी। हीगेल इस अर्थ में ही आदर्शवादी था। अन्तिम रूप से चिन्तन के नियम और घटनाओं के नियम एक ही होते हैं और दोनों में वृद्धि का एक बीचगम्य प्रतिरूप दृष्टिगम्य होता है। यह हीगेल के लिए हीगेल का उत्तर भी था। हीगेल ने इतिहास में आवश्यकता के एक तत्त्व का संशोधन कर दिया था। यह तत्त्व कार्यकारण के सम्बन्ध और विकासशील प्रयोजन का संशोधन था। यदि इतिहास का उचित रीति से अध्ययन किया जाए तो उसमें वस्तुपरक आलोचना के कुछ सिद्धान्त निकलने हैं। यह वस्तुपरक समीक्षा विकास में सत्य अन्तर्निहित है। यह सत्य का अस्तित्व से, महत्त्वपूर्ण का महत्त्वहीन में और स्वाधीन का शक्ति से, संशोधन हीगेल की शब्दावली में 'वास्तविक' को 'आभासी' से पृथक् करता है। इतिहास के इस ढंग में अध्ययन के लिए एक विशेष उपकरण की आवश्यकता है। हीगेल ने अपनी दृष्टान्त

पद्धति के द्वारा इस उपकरण को प्रदान किया। विचारों की दिशा संश्लेषणात्मक है। उसे समझने के लिए संश्लेषण के एक उपकरण को और विश्लेषण से उच्चतर मानसिक शक्ति की आवश्यकता है। विश्लेषण और संश्लेषण को इन दो शक्तियों को बहु बोध तथा विवेक नाम देता है। इन शक्तियों को हीगेज ने काट से ग्रहण किया था लेकिन उसने उन्हें एक नया अर्थ प्रदान किया। बाद में इन दोनों में भेद माना था। उसने बोध का सम्बन्ध सांसारिक नियमों से जोड़ा था। इन नियमों का वह अनुभवपरक जगत् को समझना पर निर्भर मानता था। उसने विवेक का सम्बन्ध नैतिक जगत् के विनियामक सिद्धान्तों से जोड़ा। उसका विश्वास था कि इन नियमों के पीछे नैतिक सत्ता होगी है। फिर भी उनमें सांसारिक सत्यता नहीं पायी जाती। इसके विपरीत, हीगेज द्वन्द्वात्मक पद्धति का एक ऐसा माध्यम समझता था जिसके द्वारा उन्हें संयुक्त किया जा सकता है। अपने सर्वशास्त्रों का वह विवेक का सर्वशास्त्र मानता था। अठारहवीं शताब्दी के सामाजिक अध्ययन की परिधि का विस्तार वह यह समझता था कि उनमें केवल विश्लेषणात्मक बाध के सर्वशास्त्रों का ही प्रयोग किया गया था। यदि हम किसी चीज को विश्लेषण द्वारा समझने की कोशिश करते हैं, तो उसे पूरी तरह से एक गद्यांश सत्ता के रूप में नहीं समझ सकते। हम उसे अपने भाग में विभक्त करके समझने का प्रयास करते हैं। परिणाम यह होता है कि हम उसे एक गुणनात्मक अवस्था के अन्तर्गत दिशासूचक वस्तु के रूप में ग्रहण नहीं कर पाते। हीगेज के विचार में यह दृष्टिकोण फाउन्डेशन के व्यक्तिवाद का दार्शनिक आधार था। उसका मन था कि इस आधार पर हम इतिहास का टीका नहीं समझ सकते। इसके कारण यह ज्ञान पैदा हो जाता है कि मनुष्य अपनी 'वस्तु' इच्छाओं का अनुसार समाज का पुनर्निर्माण कर सकते हैं। यह प्रकृति पर नियंत्रण और जगत् की समस्या का जन्म देता है। वैयक्तिक संश्लेषण की प्रतिमा अर्थात् विवेक ही ऐतिहासिक विवरण के नीचे भावों पर देश समझता है वह इस प्रक्रिया पर नियंत्रण रखने वाले अन्तर्निहित शक्तियों का समझ सकता है और इन प्रकार इस आवश्यकता को हृदयगत कर सकता है कि प्रक्रिया जिन रूप में है, उसे उसी रूप में बदला जाता चाहिए। संश्लेषणात्मक बाध का यह नाथ हीगेज के लिए बोद्धि और नैतिक दोनों दृष्टियों में उचित है—उन्हीं बोद्धि दृष्टि से समझा जा सकता है और नैतिक दृष्टि में उचित ठहराया जा सकता है। जो है उसका ज्ञान आवश्यक भी है और उचित भी। हीगेज के राजनीतिक दर्शन में शक्ति को अवश्य न्याय के माध्यम से मानने का यह दायित्व इस दुर्गम भूमिका को है।

हीगेज का ऐतिहासिक पद्धति पूर्ण रूप से बोद्धि की शक्ति थी। उसने दर्शन में इस शक्ति का प्रतिपादन किया। उसने अपने दर्शन का स्पष्टीकरण बड़े रोचक स्वर से किया है। यह जान केवल बोद्धि अहंकार के कारण ही नहीं थी। उससे केवल यह विश्वास ही प्रकट होता था कि उसने चिन्तन न एक ऐसा पद्धति का प्रयोग किया था जो दर्शन की शक्तियों से अपरिचित व्यक्ति के लिए उपलब्ध नहीं थी। इस दर्शन का ऐसे रूप में भी उपस्थित नहीं किया जा सकता था जो साधारण सर्वशास्त्री की समझ में आ

जाता। यह दर्शन तो ऐसे तत्त्वशास्त्री की ही समझ में आ सकता था जो तार्किक विवेचन की परिसीमाओं के पार चला जाता।

‘हम प्रवचनों, प्रस्थापनाओं आदि के द्वारा राज्य का जिसे एक सत्य सत्ता मानना चाहिए, ठीक मूल्यांकन नहीं कर सकते। राज्य के बारे में करोड़ों वही बात लागू होती है जो कि ईश्वर की प्रकृति के बारे में।’¹

प्रश्न यह है कि क्या इसका अग्रिमार्ग केवल रहस्यवाद या प्रमाणवाद नहीं था यद्यपि होगेल ऐसा नहीं समझता था। क्या होगेल का यह विचार कि विवेक ईश्वर के पीछे कार्य करने वाली सृष्टि की शक्तियों का—राज्य जैसी शक्तियों का—अनुकरण कर सकता है और ये शक्तियाँ विविध घटनाओं और तथ्यों से अधिक महत्त्वपूर्ण होती हैं, कल्पना मात्र न था? क्या सावयव इकाइयों को समझने का तार्किक उपकरण द्वन्द्वात्मक पद्धति जिससे सामाजिक विषयों के अध्ययन का सम्बन्ध है, वास्तव में किनो व्यवस्थित पद्धति का रूप धारण कर सकता है जिसमें कि उसकी कथित उद्बोधाओं की आलोचनात्मक परीक्षा हो सके? अन्त में, यदि इन प्रश्नों का अनुकूल उत्तर दिया जाता है तो क्या यह स्पष्ट होगा कि ऐतिहासिक प्रक्रिया का सक्षेपनात्मक बोध कार्य कारण विषयक स्पष्टीकरण और नैतिक आलोचना से—इन्हें हमें तथा काटने मूल्य एक-दूसरे से भिन्न माना था—संयोग स्थापित करेगा। इन प्रश्नों के उत्तर पर ही होगेल की दार्शनिक पद्धति का मूल्यांकन निर्भर है। इनके ऊपर ही होगेल और मार्क्स दोनों के चिंतन में द्वन्द्वात्मक पद्धति का सही मूल्यांकन—क्या वह सामाजिक कार्य-व्यापार को समझने के लिए एक अपरिहार्य साधन है और क्या वह एक वैध ऐतिहासिक विज्ञान का निर्माण कर सकता है—निर्भर है।

राष्ट्र की अन्तरात्मा

(The Spirit of the Nation)

होगेल के निष्कर्षों की वैधता चात्र कुछ भी हो, इस बात में कोई सन्देह नहीं हो सकता कि उसके विचारों का उस तार्किक सूक्ष्मता और सशक्त शब्दावली से बहुत कम सम्बन्ध था जिसमें अन्तर्गतता उसमें अपने दर्शन को व्यक्त किया था। उनमें यूरोपीय संस्कृति का विशेषकर ईसाई धर्म के इतिहास का महान अध्ययन किया था। उसके मुख्य विचार इसी अध्ययन के फलस्वरूप बने थे। बाद में उसने अपने विचारों

1 *Philosophy of Right*, sect 269 addition सारे उद्धरण एम्. डब्ल्यू. डाइड के अनुवाद के आधार पर हैं।

को सूत्रों के रूप में प्रकट किया था। हीगेल अपनी जवानी में राजनीति की अपेक्षा धर्म के प्रति अधिक झुका हुआ था। उसका विचार इंडर और सेंटिंग से तथा उनके इन विचार से शुरू हुआ था कि विश्वधर्मों का उत्तरोत्तर क्रम धार्मिक सत्य का उद्घाटन करता है और वह मानव जाति को एक प्रकार की दैवी शिक्षा प्रदान करता है।

हीगेल का मुख्य विचार यह था कि प्रक्रिया 'उस शक्ति' के साथ शुरू होती है जो अपने आपको सिद्ध करने का प्रयास करती है और वह 'अपने' को उस रूप में विस्तृत कर लेती है जिस रूप तक बढ़ने की उसकी सदैव शक्ति होती थी। हीगेल ने अपने इस विचार को अपने दर्शन में विभिन्न रूप दिया था। वास्तव में यह विचार अस्तुवाद का ही एक रूप था और क्रिस्तिन के समय से जर्मन चिंतन में अग्रगण्य रहा था। हीगेल ने हर्बर और लिबनिज से यह भी सीखा था कि सम्प्रदाय और सत्कार न तो पूरी तरह से सच्चे होते हैं और न अन्वयविश्वासापूर्ण ही। वे तो आध्यात्मिक सत्यों को प्रतीकात्मक रूप से व्यक्त करते हैं। वे अपने समय के लिए अवश्य ही महत्त्वपूर्ण होती हैं लेकिन उनका महत्त्व अस्थायी होता है। आलोचना तथा मूल्यांकन के इन ढंग में इन्द्रात्मक पद्धति के बीज दबना बठिन नहीं है। अपने समय के योग्यतम विद्वानों के समान ही हीगेल पर भी यूनान विषयक अध्ययन के सुदूरगामी नवप्रसरण का प्रभाव पड़ा था। उसका शुरु में ही यह विश्वास बन गया था कि पवित्रमी सम्प्रदाय की बड़ी शक्तियाँ—यूनान की स्वतन्त्र बुद्धि और ईसाई धर्म की सहनशील नैतिक और धार्मिक अन्तर्दृष्टि—की सृष्टि है। यह प्लेटो तथा अरस्तू के दर्शन की तुलना में ईसाई धर्मशास्त्र की पतनशील मानता था, किन्तु भी उसका विश्वास था कि ईसाई धर्म ने पवित्रमी सम्प्रदाय को एक ऐसी आध्यात्मिक अनुमति दी है जिसका यूनानी दर्शन के पास समाव था। जब हीगेल ने इस समस्या पर विचार किया, वह अशक्त मोटेस्ट्रू के प्राकृतिक विधि के स्पष्टीकरण के प्रभाव से यह समझने लगा कि एवेंस या धर्म और दर्शन नगर-राज्य की सम्पूर्ण जीवन-पद्धति का एक भाग था और ईसाई धर्म का रहस्यवाद, शान्ति-वाद और विश्व चिन्ता का नमरो को स्वतन्त्रता के लोभ तथा विश्वधर्मो मानवता के एक नए विचार की चेतना की प्रथम वेदना से सम्बन्ध था।

इस प्रकार हीगेल ने शुरू-शुरू के धार्मिक चिंतन में ज्ञानयुग के विघटनपर धर्मज्ञानयुग के विचार और दृष्टिकोण जम गए थे। वे विचार और दृष्टिकोण में सस्कृति के समस्त तत्त्व एक दबाई का निर्माण करते हैं जिसमें धर्म, दर्शन, कला और नैतिकता एक दूसरे पर असर डालते हैं, मस्कृति के ये समस्त तत्त्व राष्ट्र विशेष की 'अन्तरात्मा' की उसकी आन्तरिक बौद्धिक प्रणिया को व्यक्त करती हैं और राष्ट्र का इतिहास एक ऐसी प्रक्रिया है जिसके द्वारा वह सम्पूर्ण मानव सभ्यता के लिए अपनी विशिष्ट देन

1. यह बात सब से पहले विस्लेम हिल्थी ने अपने ग्रन्थ जुं डगेसिचरे हीगेलस (१९०५) में मुद्राई थी। बाद में टी० एल० हैरिंग ने हीगेल, लोरे जोलेन रुन्द सीन वर्क (२ भागों में, १९२९ और १९३८) इस बात पर विस्तार से विचार किया है।

का उद्घाटन करता है। जब हीगेल ने इन विचारों पर और अधिक चिन्तन किया, तो उसका यह विद्वान हो गया कि इस प्रक्रिया के तीन चरण होते हैं। पहला चरण 'आह्वित' सुखद, उत्साहपूर्ण लेकिन अधिकतर अचेतन स्वनस्कृति का होता है। दूसरा चरण दुःखपूर्ण निराशा और आत्म-चेतना का होना है; इसमें 'अन्तरात्मा' अन्तर्मुखी हो जाती है और अपनी स्वनस्कृति सृजनशीलता से वंचित हो जाती है। तीसरे चरण में वह अपने वास्तविक रूप को एक उच्चतर घरातल पर पुनः प्राप्त करती है और इसमें वह नए युग की निराशा से उपलब्ध एक अन्तर्दृष्टि से सम्पन्न होती है। इस काल में स्वतन्त्रता का सत्ता और आत्म-अनुशासन से समन्वय हो जाता है। हीगेल ने इन अवस्थाओं को ड्यूडामक पद्धति को तीन विशिष्ट अवस्थाओं का नाम दिया है—वाद (Thesis), प्रतिवाद (Anti-Thesis) और संश्लेषण (Synthesis)। उसने इस सम्पूर्ण प्रक्रिया को 'विचार' नाम दिया है। हीगेल का इतिहास-दर्शन पश्चिमी सभ्यता के इतिहास से इस विचार को प्रभावित करने की एक चेष्टा है। अपने सृजनात्मक युग में यूनानी नगर पहली अवस्था को, मुस्लिम और ईसाई धर्म दूसरी अवस्था को तथा प्रोटेस्टेंट धर्म और धर्म-मुधार के समय से आरम्भ होने वाले जर्मन राष्ट्रों का युग तीसरी अवस्था को प्रकट करता है। राष्ट्रों मानस अपने ऐतिहासिक विकास की एक विशिष्ट अवस्था में विश्व-मानस की अनिव्यक्ति होता है।

“विश्व इतिहास की प्रक्रिया में प्रत्येक विशिष्ट राष्ट्रीय प्रतिमा को केवल एक व्यक्ति मानना चाहिए”।

प्रत्येक राष्ट्र मानव जाति की उन्नति में कितना योगदान देता है, इसी आधार पर उसका मूल्यांकन होना चाहिए। हर राष्ट्र ऐतिहासिक महत्त्व के योग्य नहीं होता। सामान्य रूप से यह विचार जर्मन दार्शनिकों को प्रिय था। हीगेल से कई वर्ष पूर्व हर्डर ने यह कहा था कि जर्मनी की सदैव ही एक “स्थिर राष्ट्रीय अन्तरात्मा” रही है और वह रहेगी। हीगेल के समसामयिक श्लेयरमेकर (Schleiermacher) ने कहा था, “ईश्वर इस पृथ्वी पर प्रत्येक राष्ट्र को एक विशिष्ट कार्य सौंपता है।”

इतिहास की इन उम्मेदवारी (Revelatory) शक्ति का विश्वास किसी भी प्रकार पुराना नहीं था, कम-से-कम हीगेल के सन्दर्भ में नहीं। यह तो राष्ट्रीय लक्ष्य के लिए कष्टपूर्ण खोज थी। लोक-धर्म में हीगेल ने एक ऐसी चीज की खोज की जो ज्ञानयुगीन धर्म ‘विवेक’ की अपेक्षा कम सैद्धान्तिक हो और चर्च की कटुता की अपेक्षा कम बटोर हो। सामाजिक अध्ययन की सभी शाखाओं में उसका चिन्तन इस विश्वास से निर्दिष्ट होता था कि विचारों और सत्ताओं को समग्र सस्कृति के भागों के रूप में ही

1. हीगेल के ग्रन्थ *Philosophy of History* की प्रस्तावना, खंड ३ में उसके इतिहास-दर्शन का विवरण देखिए। Eng. trans. by J. Sibree; Bohn Library, p 551.

समझा जा सकता है और उनके इतिहास के आधार पर ही हम उनके वर्तमान महत्त्व को तथा विद्वत्संस्कृति के विवास में उनकी भूमिका को समझ सकते हैं। शिलर के सूत्र में "सार्वभौम सत्य ही सार्वभौम संस्कृति है"। *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*।

हीगेल की राजनीति-विषयक, विशेषकर जर्मन राजनीति-विषयक रचनाओं में यही प्रयोजन तथा संकल्पना दृष्टिगत होती है। हीगेल अन्तरात्मा के नैराश्य को ईसाई धर्म के उत्थान वा प्रघात कारण समझता था। उसका विश्वास था कि यह नैराश्य उसने युग की भी विशेषता थी। हीगेल को आशा थी कि इस नैराश्य के आधार पर ही जर्मनों में महान् सामाजिक तथा आध्यात्मिक परिवर्तन होंगे। जर्मनों की अन्तरात्मा तथा जर्मन राजनीति की वास्तविक अवस्था में उसे पूर्ण वैषम्य दिखाई देना था। इस वैषम्य को ही वह निराशा तथा निष्कलता वा वारंश और साथ ही नयी आशा और सक्रियता का आधार मानता था। १७९८ में फ्रांस की क्रांति द्वारा प्रज्वलित उत्साह के आवेश में उसने लिखा था

"वस्तुओं के वर्तमान रूप के विषय में मूक स्वीकृति, निराशा, एक बिराद प्रभुत्वकारी नियति के विषय में धैर्यपूर्ण सहिष्णुता ने आशा, प्रयासा तथा एक मित्र वस्तु की इच्छा की ओर ध्यान आकृष्ट कर दिया है। अधिक अन्धे और अधिक न्यायपूर्ण सभ्य वा स्वप्न मनुष्यों की आत्मा में प्रविष्ट हो गया है। अधिक शुद्ध, अधिक स्वतन्त्र परिस्थिति की इच्छा ने प्रत्येक हृदय को आन्दोलित कर दिया है और उसे वर्तमान परिस्थिति से अलग कर दिया है। आप यदि चाहें, तो इसे प्लग का संवेग कह सकते हैं। लेकिन, इसकी परिणति या तो मृत्यु में होगी या रोग के उन्मूलन में।"

यह निश्चित है कि हीगेल किसी भी समय त्रासिकारी नहीं था। उसकी ऐसी संस्थाओं के औचित्य में दृढ़ आस्था थी जिनमें राष्ट्रीय जीवन व्यक्त होता है। फिर भी, उसके राजनीतिक साहित्य में जहाँ भविष्य के प्रति निर्देश था, वहाँ वर्तमान के प्रति अपील भी थी। लेकिन, यह अपील राष्ट्र की सामूहिक इच्छा के प्रति थी, उसके व्यक्तिगत सदस्यों की आत्म-सहायता के प्रति नहीं।

"वे लोग जितने अन्धे हैं जो यह कल्पना कर लेते हैं कि संस्थाएँ, संविधान और विधियाँ उस समय भी बनी रहती हैं जब वे मानव जाति के आचारों, आवश्यकताओं और प्रयोजनों के अनुकूल नहीं रहती तथा उनका सारा सारा समाप्त हो जाता है। जितने मूर्ख हैं वे लोग जिनका यह विचार होता है कि ऐसे संघर्ष भी

1. Über die neuesten in neu verhält nisse Württembergs (1798), Werke (ed. Lasson), Vol. 1 II, pp. 1506, नीचे का उद्धरण पृ० १५१ पर है।

राष्ट्र की एकता के मूल में प्रयत्न रखने की शक्ति से सम्पन्न होते हैं जिनमें न बोध है और न भावना है।"

इस प्रकार की सस्थाओं का बदलना चाहिए और उनके स्थान पर राष्ट्र का भावना को व्यक्त करने वाली नई मन्थाएँ आनी चाहिए। प्रश्न यह है कि ये नई मन्थाएँ क्या रूप ग्रहण करें।

हीगेल ने अपने इस विचार का विकास १८०२ में लिखित *Consolidation of Germany* नामक अपने निबन्ध में किया है। यह निबन्ध उसने जर्मनी की विशिष्ट परिस्थितियों को ध्यान में रख कर लिखा था। प्रस्तुत दृष्टि का कारण इस आग्रह के साथ हुआ था कि "जर्मनी अब राज्य नहीं है।" हीगेल ने वेस्ट फेलिया की शान्ति-संधि के पश्चात् साम्राज्य के पतन का मार्मिक विश्लेषण प्रस्तुत कर अपने आग्रह को प्रमाणित किया था। उसका तर्क था कि जर्मनी प्रायः स्वतन्त्र इरादों का अराजकतापूर्ण समूह मात्र रह गया है। वह एक ऐसा नाम अवश्य है जिसकी नीति फालीन महत्ता का आभास होता है लेकिन एक सभ्या के रूप में यूरोपीय राजनीति की वास्तविकताओं से उसका कोई मेल नहीं बैठता। उनकी तुलना विशेष रूप से फ्रांस, इंग्लैंड और स्पेन से की जानी चाहिए जहाँ आधुनिक राजतन्त्र ने एकीकृत राष्ट्रीय सरकारों का निर्माण किया है। आधुनिक राजतन्त्र इटली अथवा जर्मनी में एकीकृत राष्ट्रीय सरकार का निर्माण करने में असफल रहा है। तथापि, यह ऐतिहासिक विश्लेषण एक साध्य को प्राप्त करने का साधनमात्र था। हीगेल का मुख्य प्रयोजन इस प्रश्न को छठाना था कि जर्मनी राज्य कैसे बन सकता है?

जर्मन राज्य

(A German State)

हीगेल का विचार था कि जर्मनी में साम्राज्य की दुर्बलता का कारण वहाँ का स्थानवाद और प्रांतवाद था। सांस्कृतिक दृष्टि से जर्मन एक राष्ट्र है, लेकिन उन्होंने यह भी नहीं सीखा है कि वे अंग को सम्पूर्ण के अधीन कर दें और यह एक ऐसा भाव है जो राष्ट्रीय सरकार की स्थापना के लिए आवश्यक होता है। साम्राज्य के पास केवल वही शक्ति है जो उसे अंग दे देते हैं और वर्तमान संविधान का केवल यह उद्देश्य है कि वह राज्य को कमजोर रखे। स्वतन्त्र नगर, स्वतन्त्र सामंत, जमींदारियाँ, गिल्ड, तथा धार्मिक सम्प्रदाय—ये सब अपने-अपने रास्ते पर चल्ते हैं। वे राज्य के अधिकार का हड़प लेते हैं और उसकी कार्यशक्ति को नष्ट कर देते हैं। ऐसा करते समय वे उसी पुराने

सामन्ती विधि का सहारा लेते हैं जो साम्राज्य का शासन करती है। हीगेल ने कटुता से कहा कि जर्मनी की आदर्शवादी *Fiat justitia percat Germania* है। इस समय जर्मनी में व्यक्तिगत विधि और नाविधानिक विधि में कोई अन्तर नहीं रहा है। विधायी, न्यायिक, चांक्षिक और सैनिक परमाधिकारों की व्यक्तिगत सम्पत्ति की भाँति खरीदा और बेचा जाता है। मनाफ़ी के आरम्भ में जर्मनी की स्थिति का हीगेल ने जो विवरण किया था, उसमें उसके उत्तरवादी राजनीति-दर्शन की दो मुख्य विशेषताएँ देखी जा सकती हैं। सर्वप्रथम उक्त जर्मनी में वैशिष्ट्यवाद (particularism) को स्वतन्त्रता के उच्छ्वासपूर्ण प्रेम ने अभिन्न माना। इस दृष्टिकोण के अनुसार स्वतन्त्रता अनुशासन और सत्ता का अभाव है। उमन इसे सच्ची स्वतन्त्रता में विभक्त करता है। उसने अनुसार सच्ची स्वतन्त्रता राष्ट्रीय राज्य की सीमाओं में ही पायी जा सकती है। राष्ट्र सामन्ती अराज्यता का नाश कर और राष्ट्रीय सरकार की स्थापना कर स्वतन्त्रता को पकड़ सकता है। हीगेल के मतानुसार स्वतन्त्रता का अंग्रेजी और फ्रेंच राजनीतिक दर्शन ने व्यक्तिवाद से कोई सम्बन्ध नहीं था। वास्तव में वह तो एक ऐसा गुण था जो राष्ट्रीय आत्म-निर्णय की शक्ति के द्वारा व्यक्ति का प्राप्त होता है। दूसरे, हीगेल ने व्यक्तिगत विधि को सार्वजनिक अथवा नाविधानिक विधि से भिन्न माना। यह राज्य तथा नागरिक समाज के मंद में भिन्नता जुलता है। हीगेल के परिपक्व राजनीति दर्शन की एक मुख्य विशेषता थी।

हीगेल ने जर्मनी की इस दुर्बलता के विवरण के आधार पर राज्य की परिभाषा यह कह कर की कि वह एक ऐसा समुदाय है जो सामूहिक रूप से उसकी सम्पत्ति की रक्षा करता है। उसकी अनिवार्य शक्तियाँ केवल ऐसा एक नागरिक और सैनिक विभाग हैं जो इस उद्देश्य को पूरा कर सकते हैं।¹ दूसरे शब्दों में राज्य एक शक्ति है। इसका अभिप्राय यह है कि राज्य राष्ट्रीय एकता और राष्ट्रीय आत्म-निर्णय की भावना को अवश्य ही प्रकट करता है लेकिन मुझल वह एक ऐसी शक्ति है जो राष्ट्रीय इच्छा को स्वदेश में और विदेश में बरतार करता है। राज्य का अस्तित्व वहाँ भी सम्भव है जहाँ एकरूपता न हो। लेकिन, इसके कारण एकीकृत शासन की स्थापना के मार्ग में कोई विशेष बाधा उपस्थित नहीं होनी चाहिए। हीगेल को निम्नी विशेष शासन-प्रणाली से प्रेम नहीं था। हाँ, वह राजतन्त्र की अपरिहार्य मानता था। उसका तर्क था कि राज्य के अस्तित्व का यह अभिप्राय नहीं होता है कि सम्पूर्ण राष्ट्रीय क्षेत्र में नागरिक अधिकारों की समानता हो अथवा विधि की एकरूपता हो। राज्य में कुछ विशेषाधिकार सम्पन्न वर्ग हो सकते हैं और आचार, मस्त्रुति, भाषा तथा धर्म के अंदरूनी सबूत हैं। उसने फ्रांस के केन्द्रीकृत गणतन्त्र शासन को आश्चर्यपूर्ण बताया क्योंकि यह शासन सारा काम अपने आप करता था और उसने जनता को सामान नागरिकता के घरातल पर लाकर खड़ा कर दिया था।

बीन बोश की नाति होगेल का भी यह विश्वास था कि राज्य के अस्तित्व के लिए राष्ट्रीय सांविधानिक राजतन्त्र का उत्पान अत्यन्त आवश्यक है। उसका विचार था कि फ्रांस, स्पेन और इंग्लैण्ड के अनुभव से यह प्रमाणित होता है कि सामन्तवाद का विनाश और राष्ट्रीय राज्य का उत्पान केवल राजतन्त्र के द्वारा ही प्राप्त हो सकता है और यह प्रक्रिया ही "स्वतन्त्रता" है।

"इन देशों की शक्ति, सम्पत्ति तथा विधि के अधीन उनके नागरिकों की स्वतन्त्र दशा उसी समय से आरम्भ होती है, जब से इन देशों ने राज्यों का रूप धारण किया।"¹

होगेल के निर्णय की परिसुझा के बारे में विवाद करने की आवश्यकता नहीं है। इसके साथ ही वह जर्मनों के लिए एक ऐसा उपचार बता रहा था जिसे कोई बर्बर या फ्रांसीसी राजनीतिक दृष्टि से बहुत पिछड़ा हुआ मानता। यह भी सही है कि "उनके नागरिकों की स्वतन्त्र दशा" से होगेल का यह अनिर्वाप कदापि नहीं होता था जो फ्रांसीसियों के 'मनुष्य तथा नागरिक के अधिकार' जैसे सूत्र से ध्वनित होता है।

होगेल का राजतन्त्र के ऐतिहासिक महत्त्व के बारे में विश्वास था। अपने इस विश्वास के आधार पर उसे १८०२ में यह आधा धी कि जर्मनी में एक महान् सैनिक नेता ही राष्ट्र में एकता स्थापित करेगा और उसे आधुनिक रूप देगा। होगेल ने यह आवश्यक माना था कि ऐसा नेता सांविधानिक सीमाओं को स्वीकार करेगा और जर्मनी की राष्ट्रीय एकता के लक्ष्य को अपना एक नैतिक लक्ष्य मानेगा। वह यह नहीं समझता था कि जर्मनी समान सहमति से अथवा राष्ट्रीय भाव के शान्तिपूर्ण प्रसार से एकीकृत हो सकेगा। उन्हें बड़ी कटुता से कहा था कि गैरभीम रोग का उपचार लैब्डर पानी से नहीं होता। राज्य अपनी वास्तविक शक्ति को शांतकाल में नहीं, प्रत्युत् युद्धकाल में व्यक्त करता है। होगेल के विचार से आधुनिक राजनीति में दो ही चीजें पुख्त हुए हैं—नैबियावेली और रिशलू। उसने प्रिंस के बारे में लिखा है कि "यह एक वास्तविक राजनीतिक प्रतिभा की महान् तथा सच्ची सफलता है। इसका उद्देश्य महत्तम तथा उच्चतम है।"² व्यक्तिगत नैतिकता के नियम राज्यों के कार्य को मर्यादित नहीं करते। राज्य का सब से बड़ा कर्तव्य अपनी रक्षा करना और अपने को संयत्न बनाना है। रिशलू के दो शत्रु थे—फ्रांस के कुलीन और ह्यूगोनॉट। इन शत्रुओं का नाश तभी हो सकेगा जबकि रिशलू ने फ्रांस की राष्ट्रीय एकता के आदर्श को अपने सामने रखा। होगेल का एक और सूत्र था जो उसके इतिहास-दर्शन के अनुकूल ही है "राजनीतिक प्रतिभा अपने को एक सिद्धान्त के

1. *Die Verfassung Deutschlands* (1802), *werke* (ed. by Lasson), Vol. VII, p. 109. विज्ञासपी ऑफ़ राइट में राजतन्त्र की उत्पत्ति के सम्बन्ध में दिए गए विचारों से तुलना कीजिए। भाग ४, सेक्शन २, अर्प्याय २।

2. *Die Verfassung Deutschlands* (1802), *Werke* (ed. by Lasson), Vol. VII, p. 113.

साथ तदाकार करने में निहित है।¹ हीगेल का १८०२ में ही यह दृढ़ विश्वास हो गया था कि जर्मनी को आधुनिक बनाने के लिए रक्त और छोड़े के एक युग की जरूरत होगी। उस समय उसकी आशा का केन्द्र प्रजा नहीं, प्रत्युत आस्ट्रिया था। बाद में उसकी निष्ठा का परिवर्तन कुछ ऐसा था जो नैपोलियन के युद्धों के पश्चात् दक्षिण जर्मनवासियों में व्यवसर हुआ।

हीगेल ने *Constitution of Germany* निबन्ध की विस्तार से चर्चा करना दो कारणों से आवश्यक प्रतीत हुआ है। सर्वप्रथम, हीगेल ने १८०२ में एक प्रचारक के रूप में लिखा था। यही उसमें द्वन्द्वारम्भक पद्धति की वे गूढ़ कल्पनाएँ नहीं आ पाई थीं जिन्होंने बाद में उससे राजनीति-दर्शन को इतना बठिन बना दिया था। फिर भी, उसके शारे मुख्य राजनीतिक विचार इस निबन्ध में मिल जाते हैं। हाँ, उनका तर्क-बल कुछ दुर्बल है। सम्भवतः, वह सचेत दिया जा चुका है कि १८०२ में उसकी महत्सवादात्मक जर्मनी का पैकिशबेलो बनने की थी। उसके चित्रण की मुख्य विशेषताएँ ये थीं कि वह ऐतिहासिक वास्तविकताओं और कठोर राजनीतिक यथार्थवाद को समझता था। वह राज्य की शक्ति के साथ समीकृत करता था और राज्य की सकलता के मूल्यांकन का आधार यह समझता था कि वह राष्ट्रीय दुःख की नीति की स्वदेश और विदेश में कहां तक लागू कर सकता है। वह राज्य की राष्ट्र की इच्छा और नियति का एक माध्यमिक प्रतीक मानता था। "वह स्वतन्त्रता का एक ऐसा धर्म है जिसमें विवेक के विचार को मूर्त रूप धारण करना है।" इस रूप में वह नागरिक समाज की आर्थिक व्यवस्था से उच्च तथा भिन्न है। इसी प्रकार, वह व्यक्तिगत नैतिकता के उन नियमों से भी ऊपर है जो नागरिकों के कार्यों पर नियंत्रण रखते हैं। राष्ट्र की माध्यमिक शक्तियों की अनुमति विवासशील सम्पत्ता के लिए चरम महत्त्व की देन है, यह विश्वास भी उपनिवेशीय अनुमति का एक धर्म है, वह नागरिकों के व्यक्तिगत कार्यों की गरिमा तथा महिमा को भी धर्म है। उसने मत से व्यक्ति की 'स्वतन्त्रता' इसी बात में निहित है कि वह राष्ट्रीय आत्मसिद्धि के कार्य में प्राणशक्ति से जुड़ जाय। राष्ट्रीय आत्मसिद्धि का यह कार्य व्यक्तिगत आत्मसिद्धि का भी कार्य है। उसने राष्ट्रीय राजतन्त्र को उच्चतम सार्वभौमिक शासन और आधुनिक राजनीति को एक अग्रिम सकलता बनाया था। इस शासन में स्वतन्त्रता और सत्ता का अपूर्व समन्वय स्थापित हो जाता है। हीगेल का विश्वास था कि इस शासन-व्यवस्था में सामन्ती वैविध्यवाद के पुराने रूपों को उदात्त रूप दिया जा सकता है और उन्हें राष्ट्रीय कार्यों के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है। वह इसी सीमा तक फ्रेंच क्रांति के परिणामों से सहमत था और उसने उन्हें स्वीकार किया था। लेकिन, वह क्रांति सिद्धान्त के व्यक्तिवाद से पूरी तरह असहमत था। अपने बाद के अनेक जर्मनों की भांति उसका भी यह विश्वास था कि वह व्यक्ति में तो खलता

1. *Die Verfassung Deutschlands* (1802), *Werke* (ed. by Lasson). Vol. VII, p. 108.

और अहंकारिता की वृद्धि करता है और समाज में घनिष्ठता की। हीगेल इतिहास को नैतिक तथा राजनीतिक ज्ञान का स्रोत मानता था। यदि हम विचारों तथा सत्ताओं के विकास का अध्ययन करें, तो हमें ज्ञात होगा कि उनका महत्त्व सामयिक भी होता है और नैतिक भी।

दूसरे, कार्टीयूशन ऑफ जर्मनी ने स्पष्ट रूप से यह सिद्ध कर दिया था कि द्वन्द्वात्मक पद्धति के विषय में हीगेल की मकल्पना वैज्ञानिक कम, नैतिक अधिक थी। निवन्द्य के आरम्भिक पृष्ठों में उसने बताया कि उसका उद्देश्य बल्शुआ को उनके पदाव रूप में समझना है, उसका उद्देश्य यह सिद्ध करना है कि राजनीतिक इतिहास में उच्छ्वलता का तत्त्व नहीं होना, प्रत्युत आवश्यकता का तत्त्व होता है। मनुष्य के दुःख अथवा नैराश्य का कारण यह है कि वह किसी चीज के मर्याद रूप और आदर्श रूप में अन्तर देखता है। यह इसलिए होता है क्योंकि वह यह बल्पना कर लेता है कि पटनाए असम्बद्ध विवरण मात्र हैं। उनमें "अन्तरात्मा द्वारा शासित किसी प्रकार की व्यवस्था नहीं पायी जाती।" इसका उपचार समन्वय के द्वारा, इस अनुभूति के द्वारा ही सम्भव है कि जो है, उसका होना आवश्यक है, और जिसका होना आवश्यक है, उन होना चाहिए। यह वही सिद्धान्त है जिसे हीगेल ने अपने इस सूत्र में व्यक्त किया था, "वास्तविक ही विवेक सम्मन है।" लेकिन, हीगेल के आरम्भिक लेख अथवा क्लॉसले ऑफ राइट को पढ़ने वाला कोई भी मजबूत व्यक्ति यह नहीं समझ सकता कि हीगेल राजनीतिक शान्तिवाद अथवा राजनीतिक प्रतिक्रिया मात्र की शिक्षा दे रहा था। जिसका होना "आवश्यक" है, वह वर्तमान स्थिति नहीं है, बल्कि जर्मनी का बाधुनिकीकरण और राष्ट्रीयकरण है। 'आवश्यक' एक नैतिक आदेश है। वह कोई ऐसी वस्तु नहीं है या मौलिक रूप से अपरिहार्य हो अथवा केवल वादनीय हो। वह तो एक ऐसा नैतिक उद्देश्य है जो मनुष्य को निष्ठा और नक्ति को प्राप्त कर सकता है तथा उनके व्यक्तित्व उद्देश्यों को सम्मति की नियति के माथ जोड़ कर गौरवमय कर सकता है। नैतिक, मौलिक तथा तात्त्विक आवश्यकता का यह सम्मिश्रण ही द्वन्द्वात्मक पद्धति का सार था।

द्वन्द्वात्मक तथा ऐतिहासिक आवश्यकता

(Dialectic and Historical Necessity)

क्लॉसले ऑफ राइट¹ एक ऐसी पुस्तक है जिसका सारांश प्रस्तुत करना आश्चर्यचकित नहीं होगा। इसके दो कारण हैं। एक कारण तो यह है कि इसमें तकनीकी चटिलताएँ बहुत अधिक हैं। दूसरा कारण यह है कि व्यावहारिक दृष्टि से इसका विन्यास बहुत खराब है। यह कुछ तो हीगेल की असावधानी के कारण हुआ और कुछ हीरेन

1. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Eng. trans by S. W. Dyde (1896)

की तार्किक पद्धति के कारण। हीगेल ने विषय-वस्तु की व्यवस्था किसी अनुमवगत विवरण के आधार पर नहीं की, प्रत्युत् उसके 'विचार' के आधार पर की। इससे हीगेल का मन्तव्य द्वन्द्वात्मक पद्धति को ध्यान में रख कर उसके महत्त्व से था। पुस्तक की रचना का प्रत्यक्ष आधार बोध तथा विवेक का अन्तर था। पहले दो भाग जिनमें भावपरक अधिकार और वस्तुपरक नैतिकता का वर्णन है, अधिकार तथा विधि का एक सिद्धान्त प्रस्तुत करते हैं। यह सिद्धान्त प्रतिवादों की ओर ले जाता है जो बोध की दृष्टि से अपरि-
हाय है। पहले भाग में सम्पत्ति के अधिकारों, व्यक्तित्व और सविदा का वर्णन किया गया है और उन्हें प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त के अन्तर्गम लिया गया है। लेकिन, चूँकि बोध से काम नहीं चलता, अतः यह भाग कुछ ऐसे अन्तर्विरोधों की जन्म देता है जिन्हें बोध नहीं सुलझा सकता। फलतः यह द्वन्द्वात्मक रीति से तीसरे भाग की ओर ले जाता है। इस भाग का सम्बन्ध स्वतन्त्रता अथवा वस्तुपरक इच्छा से है। इसमें विवेक अन्त-
विरोधों का समाधान कर देता है। तीसरे भाग में विशेषकर राज्य और नागरिक समाज विषयों पर उसके लक्षों में हीगेल के महत्त्वपूर्ण निष्कर्ष सुरक्षित हैं। पुस्तक के इस विन्यास में विषय-वस्तु को बहुत बिलंब दिया है। सभी-सभी ऐसे विषय जिनका एक साथ विवेचन होना चाहिए, अलग-अलग कर दिए हैं। उदाहरण के लिए सम्पत्ति तथा सविदा का विवेचन आर्थिक व्यवस्था से, विवाह का परिवार से और दण्ड का विधि-प्रशासन से अलग किया है। हीगेल ने तार्किक विन्यास की खातिर विषय वस्तु के विन्यास को बिगाड़ दिया है। इसके कारण हीगेल के दर्शन का एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण विचार कि आर्थिक, राज-
नीतिक, धार्मिक और नैतिक गस्थाएँ सामाजिक दृष्टि से एक दूसरे पर निर्भर हैं, अस्पष्ट रह गया है। इसके साथ ही यह भी मानना चाहिए कि विषय-वस्तु के विन्यास में हीगेल के एक महत्त्वपूर्ण राजनीतिक निष्कर्ष को व्यक्त किया गया नैतिक दृष्टि से नागरिक समाज से बड़ कर है।

चूँकि हीगेल के राजनीतिक विचारों का स्पष्टीकरण उस ढंग से तो नहीं हो सकता, जिस ढंग से फिलॉसफी ओफ राइट में उनके विचार विवक्षित हुए थे, इसलिए यह अच्छा होगा कि हम उसके विचारों और युक्तियों का विश्लेषण कर लें और फिर उन्हें सरल ढंग से व्यक्त करें। उसके दर्शन का आलापनरम्य बोध और मूल्यांकन दो बातों पर निर्भर है। सर्वप्रथम, उनके इस दावे के बारे में निर्णय की आवश्यकता है कि द्वन्द्वात्मक पद्धति एक ऐसी नयी पद्धति है जिससे इतिहास तथा समाज में पारस्परिक निर्भरताओं और सम्बन्धों का ज्ञान होता है जो अन्य प्रकार से सम्भव नहीं है। यह इसलिए महत्त्वपूर्ण है क्योंकि द्वन्द्वात्मक पद्धति को कार्ल मार्क्स ने अपनाया था। उसने द्वन्द्वात्मक पद्धति के आध्यात्मिक आधार में अवश्य छेड़ा परिवर्तन किया था, लेकिन उसकी तर्क-पद्धति को यथावत् स्वीकार लिया था। इस प्रकार, द्वन्द्वात्मक पद्धति मार्क्सवादी समाजवाद अथवा साम्यवाद की एक अन्तर्भूत भाग बन गई। मार्क्सवाद उसके आधार पर ही अपनी वैज्ञानिक श्रेष्ठता का दावा करता रहा है। दूसरे, हीगेल के राज-
नीतिक दर्शन ने मार्क्सवाद को एक ऐसे रूप में व्यक्त किया है जिसने व्यक्तिवाद की

तथा मनुष्य के अधिकारों के सार्वभौमवाद की सदैव उपेक्षा की है। उसने राज्य की सकल्पना को एक ऐसा विशिष्ट अर्थ दिया जो 'उन्नोमबो चताब्दी के आरंभ जननी के राजनीति-दर्शन' की विशेषता बन रहा।

चूँकि द्वन्द्वात्मक पद्धति का प्रयोजन एक ऐसे तार्किक उपकरण को प्रदान करता था, जिसके द्वारा इतिहास की "आवश्यकता" का ज्ञान हो जाए, अतः द्वन्द्वात्मक पद्धति का अमिप्राय ऐतिहासिक आवश्यकता के उस जटिल अर्थ पर निर्भर है जो हीगेल ने उसे दिया था। इस विषय पर उसका विचार इस विश्वास के साथ आरम्भ हुआ जो उसने अपने जीवन के आरम्भ में ही अर्जित कर लिया था—राष्ट्र के इतिहास में एक राष्ट्रीय मनोवृत्ति के विकास का रेखा-चित्र होता है। यह राष्ट्रीय मनोवृत्ति उसकी संस्कृति के समस्त पक्षों में व्यक्त होती है। इतिहास ने इस दृष्टिकोण के विरोध में हीगेल ने एक दूसरा दृष्टिकोण रखा जो ज्ञानयुग के दृष्टिकोण के निकट था—दर्शन, धर्म और सत्साएँ ध्यावहारिक प्रयोजनों के लिए जानबूझ कर ईजाद की गई चीजें हैं। उसका विश्वास था कि यह भ्रम बेशक इस कारण पैदा हुआ क्योंकि इतिहास की राजमर्मत के लिए एक सहायक बना माना जाता रहा था। इसका आधार पर राजमर्मत और विचारक समाज के जीवन और विकास के बारे में अधिक सशक्त योजना बना सकते हैं। यह इस रुझान पर आधारित था कि मानव प्रकृति सदैव और सर्वत्र एक सी है। ह्यूम द्वारा प्रतिपादित "प्रवृत्तियों" की एक सरल सूची के आधार पर सम्पूर्ण मानवी व्यवहार को समझा जा सकता है और इसके अनुसार ही व्यवहार की वांछित दिशा में मोड़ा जा सकता है। ये ऐसे सिद्धान्त थे जिन्हें हेल्वेटियस और बाद में जर्मनी के वैद्यक जैसे उन योगितावादियों ने स्वीकार किया था। हीगेल का विश्वास था कि ऐतिहासिक दृष्टि से ये सिद्धान्त सतही हैं क्योंकि वे सत्साओं की पारस्परिक निर्भरता की उपेक्षा करते हैं और इसके साथ ही वे उस गति की भी उपेक्षा करते हैं जिससे सत्साएँ अपनी अन्तर्निहित प्रवृत्तियों का अनुसरण करती हैं। सम्पूर्ण प्रक्रिया में व्यक्तियों तथा उनके सचेतन प्रयोजनों का बहुत कम महत्त्व होता है। व्यक्ति संयोगवश ही उस संस्कृति से योग्य निम्न होता है जिसने उसका निर्माण किया है। जिस सीमा तक वह निम्न होता है, उस सीमा तक उसका व्यक्तित्व महत्वपूर्ण नहीं, अन्तिम अस्थिर होता है। पुनः, व्यक्तियों का महत्त्व बहुत अधिक नहीं होना चाहिए क्योंकि सामान्यतः "व्यक्ति साधनों की श्रेणी में आते हैं।" यह ठीक ही है कि उनकी इच्छाओं और अभिलाषाओं को राष्ट्रों के बृहत्तर प्रयोजनों की सिद्धि के लिए बलिदान कर दिया जाए। इसलिए, इतिहास की आवश्यकता विपरीत हीगेल के विश्वास में उसके दर्शन के दो महत्वपूर्ण तत्त्व मिले हुए थे। सर्वप्रथम, वह तार्किक यथार्थवादी था। उसका विश्वास था कि इतिहास में प्रभावशाली वास्तविकताएँ और कारण निर्दोषात्मक होते हैं और वे सामान्य शक्तियों के रूप में होते हैं। वे अल्प-अलग व्यक्ति या घटनाओं के रूप में नहीं होते। व्यक्ति अथवा घटनाएँ अधिकतर सामाजिक शक्तियों के अपूर्ण मौखिक रूप होते हैं। दूसरे उसके नीतिशास्त्र ने यह मान लिया

या कि व्यक्ति का महत्त्व इस बात पर निर्भर है कि वह सामाजिक नाटक में क्या कार्य करता है और क्या भूमिका निभाता है।

हीगेल का कहना था कि सम्प्रति का इतिहास बाल की सोमा में विश्वात्मा की सतत अनुमति है। अर्थात् उसका दर्शन अपने से बड़े उद्देश्य के प्रति निर्भरता और निष्ठा के धार्मिक भाव से अनुप्राणित था। इस दर्शन में मानवी इच्छाओं की निष्फलता के प्रति उपहास का भाव भी निहित था। मनुष्य नितना ही अधिक विवेकवान क्यों न हो विश्वात्मा की चतुरता के आगे उसकी एक नहीं चल्ती। मानवी अभिनेताओं की दृष्टि से इतिहास व्यग्न और त्रास का संगम है। सम्पूर्ण की दृष्टि से यह एक प्रकार की चक्रीय गति है।

“इस विवेक की चतुरता कहा जा सकता है कि यह कुछ भावों को कार्य के लिए तत्पर कर देती है। जो इससे अस्तित्व का प्रेरणा के द्वारा विकसित करना है, उसे दण्ड देना पड़ता है, नृपसाल उठाना पड़ता है। सामान्य की तुलना में विशिष्ट का बहुत कम महत्त्व है। व्यक्ति को का बलिदान कर दिया जाता है और उन्हें त्याग दिया जाता है।”

इतिहास के पास अपनी समस्याओं का खुद ही समाधान होता है। बुद्धिमान से बुद्धिमान व्यक्ति भी इन समाधानों को बहुत कम समझ पाते हैं। बड़ आदमी न तो इतिहास का निमाण करते हैं और न उसे निर्देश देते हैं। अधिक से अधिक वे ऐतिहासिक शक्तियों को घोंग सा समझ लेते हैं और उनके साथ सहयोग करते हैं। ये शक्तियाँ उनकी इच्छा और बौद्धिक शक्ति से बड़ी अधिक व्यापक होती हैं। राजनीतिक प्रतिभा से सम्पन्न व्यक्ति वह नहीं है जिसमें अपनी कुछ वाग्म्यता होती है। वास्तव में राजनीतिक दृष्टि से प्रतिभावान व्यक्ति वह है जो अपने को एक सिद्धान्त के साथ, दूसरे शब्दों में अपने समय की एक शक्ति अथवा प्रवृत्ति के साथ समीकृत कर लेता है। बड़े आदमी निर्देयविकाक सामाजिक शक्तियों के उपकरण होते हैं। घटनाओं के अन्तर्भूत तत्त्व के आगे उन्हें नृपता पड़ता है। इसलिए, इतिहास के विकास में दर्शन अथवा विज्ञान का भी बहुत कम भाग रहता है। हीगेल का मत था कि किसी सामाजिक पद्धति को हम ठीक तभी समझ सकते हैं जबकि वह पद्धति समाप्त हो रही हो। प्लेटो और थारस्तू ने नगर राज्य के दर्शन का निर्माण चौथी सताब्दी में किया था जबकि पेरिकलीज के युग की सृजनशीलता मृतकाल की वस्तु बन गई थी। “मिनर्वा का उल्लू संध्या को अपनी उड़ान शुरू करता है।” इस्रोइव देवता की गति इतिहास बुद्धिमान व्यक्ति का तो पथ प्रदर्शन करता है और मूर्ख व्यक्ति को छेदेइता है।

तथापि, हीगेल इतिहास को मूलतः रहस्यात्मक अथवा विवेक निरपेक्ष नहीं मानता था। उसके विचार से इतिहास में अविवेक का नहीं बल्कि विद्वेषणात्मक विवेक के ऊँचे विवेक के एक नए रूप का निवास है। “वास्तविक ही विवेकसम्पन्न है और

विवेकसम्मत ही वास्तविक है।" इतिहास के सम्बन्ध में हीगेल की एक विशिष्ट धारणा थी। इतिहास के विचार को वह बेतरतीब सड़ा का विकास नहीं बल्कि एक सश्रम विज्ञान मानता था। इस दृष्टि से इतिहास की प्रक्रिया को समझने के लिए एक मित्र तर्क-पद्धति की आवश्यकता है। इन्द्रात्मक पद्धति इसी आवश्यकता को पूरा करने के लिए थी। भावपरक दृष्टि से यह एक बहुत ही जटिल प्रश्न का समाधान करने के लिए मजबूत सरल रीति थी। हीगेल ने जिस विचार भूख को ग्रहण किया था, वह बहुत पुराना था। इसकी झलक यूनान के प्रकृति सम्बन्धी आरम्भिक चित्रन में भी उपलब्ध होती है। यूनानियों का विचार था कि ऐतिहासिक प्रक्रिया विरोधों के माध्यम से संचालित होती है। जब किसी कोई प्रवृत्ति अपनी पराकाष्ठा का पटुष जाती है तो वह एक विरोधी प्रवृत्ति को जन्म देती है। यह विरोधी प्रवृत्ति पहली प्रवृत्ति को नष्ट कर देती है। इन विचार का मिश्रित सविधान के समर्थन में प्रयोग किया गया था। अनिर्दिष्ट लोचन उच्छुखलता का रूप धारण कर लेता है। असंमित राजनय निरकुशता के रूप में बढ़त जाता है। विनाश और वैपरीत्य प्रकृति के सार्वभौम नियम हैं। ये सृष्टि के भी नियम हैं और चिंतन के भी। अविनया हर जगह विरोधों के माध्यम से बढ़ती है। लेकिन, जहाँ निश्चित सविधान के सिद्धान्तों में यह मान लिया गया था कि विरोधी प्रवृत्तियों के सन्तुलन के द्वारा स्थायित्व और स्थिरता की स्थापना की जा सकती है, वहाँ हीगेल का यह विचार था कि संसार अनन्त रूप से मचरणशील सन्तुलन है। विपरीत शक्ति इतिहास को गति देती है। लेकिन, सन्तुलन कभी भी स्थायी नहीं हो सकता। वह परि वर्तन को निरन्तरता और दिशा प्रदान करता है। फलतः, हीगेल का विचार था कि विरोध कभी निरपेक्ष नहीं होता। किसी विवादास्पद दशा में एक स्थिति का विनाश कभी पूर्ण नहीं होता। दोनों ही पक्ष कुछ सही और कुछ गलत होते हैं। जब सही और गलत दोनों बातों को ठीक से तोल लिया जाता है तब एक तीसरी स्थिति पैदा होती है और उसमें दाना पक्षों की सचाई होती है। हीगेल का विचार था कि प्लेटो के सवारा में यह आधारभूत अन्तर्दृष्टि निहित थी। हीगेल ने इन्द्रात्मक पद्धति शब्द प्लेटो में ही ग्रहण किया था।

शक्तिमयी के विरोध का सिद्धान्त—यह सिद्धान्त कि वे शक्तियाँ एक सन्तुलन की ओर आगे बढ़ती हैं तथा उनका निरन्तर सक्रिय विकास होता रहता है—हीगेल को एक ऐसा उपाय मालूम पड़ता था जो सम्पूर्ण प्रकृति तथा इतिहास के ऊपर लागू हो सकती है। उसने इसे दर्शन के इतिहास पर सबसे अधिक गम्भीरता से लागू किया। इस सिद्धान्त के प्रयोग से यह आत हाता है कि समस्त दर्शन-प्रणालियाँ अपूर्ण रही हैं। प्रत्येक दर्शन-प्रणाली सत्य के किसी न किसी अंश का साक्षात्कार कर लेती है। लेकिन, पूर्ण सत्य का साक्षात्कार कोई भी दर्शन-प्रणाली नहीं कर पाती। प्रत्येक दर्शन-प्रणाली दूसरी दर्शन-प्रणाली का स्थान ग्रहण करती है। शाश्वत समस्या प्रश्नों को इस ढंग से पुनः व्यक्त करने की है जिसमें विरोधी पद्धतियों के प्रतीयमान अन्तर्विरोध शामिल हों। निरपेक्ष अर्थ में समस्याओं का कभी समाधान नहीं होता। सापेक्ष अर्थ में उनका सदैव समाधान

होता रहता है। एवं नए बिन्दु के चारों ओर विवेचन फिर शुरू हो जाता है। इस विवेचन में पूर्ववर्ती विवेचन को ओर पूरा ध्यान दिया जाता है। फलन, हीगेल का कहना था कि दर्शन का इतिहास स्वयं दर्शन है। वह ऐसा निरपेक्ष सत्य है जिसका बाल की सीमा में प्रवेश कर दिया जाता है। वह निरन्तर एक पराकाष्ठा की ओर बढ़ता है लेकिन इस पराकाष्ठा को कभी प्राप्त नहीं कर पाता। वह नुस्तल की भाँति होता है जो हर मोड़ पर ऊँचा उठ जाता है। हीगेल अन्तर्विरोध को इतिहास की प्रेरक शक्ति मानता था। इस प्रकार, हीगेल ने एक पुराने तर्कशास्त्रीय दाय्य को एक नया अर्थ दे दिया था। हीगेल के तर्कशास्त्र में अन्तर्विरोध का अन्तिम प्रायः दो पद्धतियों का फलदायी विरोध है। इस विरोध में एक दूसरे की वस्तुपरक आलोचना निहित होती है। इसके परिणामस्वरूप एक ग्रहणशील और अधिक मुख्यस्थित पद्धति का निर्माण होता है। हीगेल के अनुसार द्वन्द्वात्मक पद्धति केवल दर्शन के विनाश पर ही लागू नहीं होती थी, वह एक ऐसी पद्धति थी जो ऐसी प्रत्येक विषय-वस्तु पर लागू हो सकती थी जिसमें प्रगतिशील परिवर्तन और विकास की संकल्पना निहित रहती है। इस तरह के विषयों में इसका प्रयोग बहुत आवश्यक होता है। इसके प्रयोग द्वारा विकास की प्रक्रिया का अधिक सुगमता से समझा जा सकता है। यह पद्धति सामाजिक शास्त्रों पर बहुत अच्छी तरह लागू हो सकती है। समाज तथा उसके समूहों के मुख्य भाग, कानून, संविधान, धर्म, तथा संस्थाएँ ये सब आन्तरिक शक्तियों के सतत तनाव तथा चिंतन के द्वारा निरन्तर स्थापित होने वाले सामंजस्य के फलस्वरूप विकसित होती हैं। यही कारण है कि ध्यात्व में एक ऐतिहासिक पद्धति जैसी कोई चीज है। घटनाओं की आन्तरिक प्रवृत्ति को ग्रहण कर हम यह समझ सकते हैं कि अगला कदम क्या होगा।

जब द्वन्द्वात्मक पद्धति को सामाजिक परिवर्तन के सिद्धान्त का सूत्र माना जाता है तब इसकी दो व्याख्या निकलती हैं और ये व्याख्याएँ एक दूसरे की विरोधी हो सकती हैं। द्वन्द्वात्मक पद्धति के दृष्टिकोण से विचार के प्रत्येक रूप में दो प्रवृत्तियाँ होती हैं। एक ओर तो वह नकारात्मक होता है। प्रत्येक वाद में कुछ ऐसे अन्तर्विरोध निहित होते हैं जो स्पष्ट हो जाते हैं और स्पष्ट होने पर मूलवाद को नष्ट कर देते हैं। दूसरी ओर वह सकारात्मक और रचनात्मक भी होता है। वह जब उच्चतर धरातल पर वाद का पुनर्कथन होता है, ऐसा पुनर्कथन जिसमें अन्तर्विरोधों को उदात्त रूप दे दिया जाता है और वे एवं नए संश्लेषण के रूप में प्रस्तुत होते हैं। चूंकि हीगेल सम्पूर्ण सामाजिक विकास का 'विचार' का विकास समझता था इसलिए द्वन्द्वात्मक पद्धति की यह द्विगुनी विशेषता सामाजिक संस्थाओं में होने वाले प्रगतिशील परिवर्तनों में भी दिखाई देती है। प्रत्येक परिवर्तन अविच्छिन्न भी है और विच्छिन्न भी। वह मृतकाल को आगे भी ले जाता है और नई चीजों को बनाने के लिए उससे नाता भी तोड़ता जाता है। द्वन्द्वात्मक पद्धति को सामाजिक इतिहास पर लागू करने से दो प्रकार के निष्कर्ष निकल सकते हैं। एक तो निरन्तरता या क्रमिकता पर जोर हो सकता है। इसका अर्थ यह है कि लम्बे समय से चली आती हुई पुरानी परम्पराओं या प्रथाओं से एक कारणी नाता तोड़ना असम्भव है।

दूसरा निष्कर्ष यह भी निकल सकता है कि परिवर्तन उग्र होना चाहिए और उसे स्वीकार प्रयासों और पद्धतियों का नाश कर देना चाहिए। कोई विचारक द्वन्द्वात्मक पद्धति के किस पहलू पर जोर देता है, यह उसकी सम्पूर्ण विचार-पद्धति और विशेषकर उसकी मनोवृत्ति पर निर्भर है। हीगेल ने कुल मिलाकर और उसके पुरातनपोषी अनुयायियों ने अविच्छिन्नता पर जोर दिया था। हीगेल का विचार था कि परिवर्तन भूतकाल में हुए है। काल् मार्क्स ने दूसरे पहलू पर जोर दिया है। उसका विचार है कि परिवर्तन भविष्य में होगा। लेविन, मार्क्सवाद में भी द्वन्द्वात्मक पद्धति के दोनों पहलू पाए जाते हैं। ऐतिहासिक विचारधारा के रूप में और दूसरा ससोचनवादी विचारधारा के रूप में सामान्य रूप से यह कहा जाना है कि सामाजिक इतिहास को सतत विकास की प्रक्रिया मानना चाहिए। इस प्रक्रिया में समय-समय पर क्रांतियों के भी दौर आते रहते हैं। किंतु भी स्थिर स्थिति के अन्तर्गत तत्ताव ऐसे चरम बिन्दु पर पहुँच जाते हैं जबकि सम्पूर्ण व्यवस्था में आमूल परिवर्तन आवश्यक हो जाता है।

द्वन्द्वात्मक पद्धति की आलोचना (Criticism of Dialectic)

हीगेल की द्वन्द्वात्मक पद्धति का आलोचनात्मक मूल्यांकन करने के लिए यह स्मरण रखना आवश्यक है कि वह केवल विपरीत प्रवृत्तियों के विवरण के रूप में ही प्रस्तुत नहीं किया गया था—सामाजिक इतिहास में इन प्रवृत्तियों के बीच समझौता हो जाता है और एक दूसरे के साथ सामंजस्य बैठ जाता है—बल्कि तर्कशास्त्र के एक नियम के रूप में प्रस्तुत किया गया था। हीगेल का उद्देश्य इस विषय का पूरी तरह से ससोचन करना था। उसने स्वयं कहा था कि वह बोध के तर्कशास्त्र का अतिक्रमण करने अर्थात् उसके रिक्त स्थान की पूर्ति करने के लिए विवेक के तर्कशास्त्र का निर्माण करना चाहता था। द्वन्द्वात्मक पद्धति 'विचार के नियमों' का विशेषकर तार्किक अन्तर्विरोध के नियम का जिस रूप में वह अस्तित्व के बाद से समझा जाता रहा था, ससोचन करना था। यदि भावपरक दृष्टि से कहा जाए, तो इसका अभिप्राय यह होगा कि तर्कशास्त्र का निर्माण इस सिद्धान्त के आधार पर होना चाहिए कि एक ही प्रस्थापना एक ही समय में सही भी हो सकती है और गलत भी। हीगेल के बाद किसी भी दार्शनिक ने इस प्रस्थापना को पूरी गम्भीरता से ग्रहण नहीं किया है।¹ इस तर्कशास्त्र की उपयोगिता इस बात पर निर्भर है कि क्या इसके उपयोग के लिए कोई निश्चित पद्धति है या नहीं। अन्यथा, इसकी

1 सामान्य रूप से हीगेल के दृष्टिकोण से अंग्रेजी में लिखी गई सब से महत्वपूर्ण रचना बर्नार्ड बोसाक्वे की *Logic or the Morphology of Thought* है। (१८८८ द्वितीय संस्करण १९११), हार्डट हेड और रसेल के इतिवृत्त के फलस्वरूप जिस आधुनिक तर्कशास्त्र का विकास हुआ है, वह हीगेल की शब्दावली में बोध का तर्कशास्त्र कहा जा सकता है। इसका ऐतिहासिक सम्बन्ध लीबनिज और ह्यूम से है, हीगेल से नहीं।

स्वीकृति अथवा अस्वीकृति आत्मपरक है। इतिहासकार तथा अन्य समाजवैज्ञानिक इस धारणा का सामना करने के लिए तैयार नहीं हैं कि उनके विषयो के लिए अन्य विज्ञानों द्वारा प्रयुक्त तर्कशास्त्र से मिश्र तर्कशास्त्र की आवश्यकता है। इस धारणा की बड़ी-बड़ी दर्शनों में स्वीकार किया गया है। वहा इसने स्पष्ट रूप से अबुद्धिवाद का रूप ग्रहण किया है। वहा इसका अभिप्राय यह रहा है कि संप्राण सत्ता तथा अविच्छिन्न साविक बुद्धि को समझने के लिए विवेक से मिश्र किसी युक्ति (उदाहरण के लिए बर्गसा की "अन्त-प्रेरणा") की जरूरत होती है। जर्मनी के राष्ट्रीय समाजवाद में इस दृष्टिकोण का दुरुपयोग किया गया था। यह दृष्टिकोण पूरी तरह से आत्मपरक है। इसका अभिप्राय यह है कि सामाजिक समस्याओं में विवेकपूर्ण अथवा वैज्ञानिक मानकों को लागू नहीं किया जा सकता। हीगेल के दर्शन की और बाद में मार्क्स वन उसने सशोधित रूप की विशेषता यह थी कि जहाँ यह एक ओर तो पूर्ण रूप से विवेकपूर्ण दर्शन था वहाँ यह दूसरी ओर तार्किक प्रस्थापनाओं के उस सिद्धान्त के अतिक्रमण की बात कहता था जिसके द्वारा तर्कशास्त्र प्रस्थापनाओं को ठीक-ठीक अर्थ देता रहा है। अन्त में, उसका वैज्ञानिक होने का दावा इन योजना की सदिग्ध व्यावहारिकता पर आधारित है।

जब हम हीगेल को द्वन्द्वात्मक पद्धति की परीक्षा करते हैं, तो इस सम्बन्ध में पहली बात यह है कि वह अत्यधिक अस्पष्ट है। हीगेल ने विभिन्न परिभाषिक शब्दों का, जितनी परिभाषा करना कठिन है, वही अस्पष्टता से प्रयोग किया है। उदाहरण के लिए हम दो शब्दों 'विचार' और 'अन्तर्विरोध' को ले सकते हैं। हीगेल के अनुसार प्रत्येक प्रगतिशील सामाजिक परिवर्तन—घर्ष, दर्शन, अर्थशास्त्र, किंवा अथवा राजनीति का परिवर्तन—'विचार' में उन्नति के कारण होता है। यह प्रयोग सयोगवश ही नहीं किया गया था, प्रयुक्त उसकी तत्समीमासा और द्वन्द्वात्मक पद्धति के कारण आवश्यक था। उसका आदर्शवाद मस्तिष्क की प्रक्रिया की प्रकृति की प्रक्रिया के साथ समीकृत करने पर निर्भर था। उनकी द्वन्द्वात्मक पद्धति इस बात पर निर्भर थी कि विचार के नियम को ऐसे समस्त विषयों के ऊपर लागू कर दिया जाए जिनमें प्रक्रिया एक अनिवार्य विवेकता होती है। समस्त परिवर्तन विचार की प्रेरणा के कणस्वरूप होते हैं। उनका उद्देश्य अन्तर्निहित अन्तर्विरोधों का निवारण करना है जिससे कि सामरस्य अथवा तात्त्विक सगति के एक उच्चतर घरातल को प्राप्त कर लिया जाए। यदि इन शब्दों को ठीक ठीक अर्थ दिया जाए, तो फिर सिद्धान्त ठीक नहीं बैठता। विज्ञान अथवा दर्शन में जो भी नए-नए परिवर्तन होते हैं, उनका कारण यह नहीं कहा जा सकता कि वे आरम्भिक सिद्धान्तों के अन्तर्विरोधों के कारण ही सम्भव हुए हैं। जब विज्ञान और दर्शन के बारे में ही यह बात है, तो अन्य कम बुद्धि सामाजिक शास्त्रों के बारे में क्या कहा जा सकता है? न्यायभूति होम्स ने विधि के बारे में कहा था कि उसमें विधि की अपेक्षा अनुभव का अधिक महत्त्व होता है। न्यायभूति होम्स का यह मथन सामाजिक विकास की सभी शाखाओं के बारे में लागू होता है। हीगेल ने विचार को सार्वभौम रूप देने की जो कोशिश की, उसका उसकी धोली के इतिहास-लेखन पर दा तरह से असर पड़ा—या तो असंगत

तथ्यों को मनमाने ढंग से तर्कसम्मत माना गया या सामरस्य या सुमंगति जैसे शब्दों से ऐसा व्यस्पष्ट अर्थ दिया गया कि उनका कोई उपयोग हो नहीं रहा। इसी प्रकार, हेगेल द्वारा प्रयुक्त 'अन्तर्विरोध' शब्द का कोई सटीक अर्थ नहीं था। हेगेल ने उक्त शब्द अस्पष्ट रीति से विरोध अथवा वैपरीत्य के अर्थ में प्रयोग किया था। कभी-कभी इसका अर्थ ऐसी नैतिक शक्ति या होता था, जो विरोधी दिशाओं अथवा कारणों की ओर संचालित होती है तथा जिनके फलस्वरूप विरोधी परिणाम सामने आते हैं। उदाहरण के लिए हम जीवन और मरण का ले सकते हैं। कभी-कभी विरोध का अनिर्णय वैपरीत्य गुणावयुक्त होता था। उदाहरणार्थ, वह कहा करता था कि दुष्ट अत्याचारी को नष्ट देता है और बुराई परस्पर अन्तर्विरोधयुक्त होती है। वास्तविक व्यवहार में इन्द्रात्मक पद्धति के अन्तर्गत विभिन्न पारिभाषिक शब्दों का मनमाने ढंग से प्रयोग किया गया था वह किसी भी प्रकार से कोई वैज्ञानिक पद्धति नहीं थी। हेगेल के हाथों में पड़कर इन्द्रात्मक पद्धति ने कुछ ऐसे निष्कर्ष निकाले, जिन तक हीगेल उसके बिना भी पहुँच गया था। इन्द्रात्मक पद्धति ने उनका कोई प्रभाव नहीं दिया था।

इन्द्रात्मक पद्धति का विशेष गुण यह माना जाता था कि वह ऐतिहासिक विकास की "आवश्यकताओं" को स्पष्ट कर सकती है। लेकिन, "आवश्यकता" इतना ही व्यस्पष्ट बना रहा जितना कि ह्यूम ने उसे प्रमाणित कर दिया था। वह इतिहास में कार्य-कारण सम्बन्ध का निर्देश कर सकता है। इस अर्थ में सारी घटनाएँ आवश्यक समझी जा सकती हैं। जब हीगेल ने यह कहा था कि "वास्तविक ही विवेकयुक्त है," तो उसका यह अभिप्राय नहीं था। हीगेल वास्तविक तथा जिसका अस्तित्व है, उसके बीच भेद करना था।¹ "वास्तविक" इतिहास का मार्गानुगन्तव्य है। इसकी तुलना में विवेक घटनाएँ आवश्यक, अन्वयाधीन अथवा आभासी होती हैं। फलतः, इन्द्रात्मक पद्धति हमसे एक प्रवर्णनात्मक प्रक्रिया थी। वह इस बात की छानबीन करती थी कि सारे रूप से कौन सी चीज आवश्यक और महत्वहीन है तथा कौन सी चीज और चरक महत्वपूर्ण तथा कारण प्रमाणित होगी। जिसका अस्तित्व है, वह सर्वत्र अस्तित्व और वाक्य हृदय आवश्यक है। वह गहराई में पड़ी हुई शक्तियों का—जो वास्तविक हैं—सतही प्रदर्शन मात्र है। लेकिन महत्वपूर्ण तथा आवश्यक के भेद का आवश्यक अस्पष्ट था। इनका अर्थ सिर्फ यह हो सकता था कि ऐतिहासिक परिणाम प्राप्त करने में कुछ घटनाओं का अन्य घटनाओं की अपेक्षा अधिक महत्व होता है। अब इसका अर्थ यह हो सकता था कि कोई परिणाम इसलिए मानने लायक है क्योंकि, महत्वपूर्ण होता है। दूसरे शब्दों में उसका मूल्य एक प्रभावशाली कारण के रूप में देकर बताया है। हीगेल ने न्याय और शक्ति की समीकृत नरक इन दोनों अर्थों को मि

1 उसने वास्तविकता के लिए जर्मन शब्द *Wirklichkeit* और अस्तित्व के लिए *Dasen* का प्रयोग किया है और इन्हें एक दूसरे से भिन्न माना है।

दिया था : इसे तत्त्वमीमाणा की दृष्टि से उचित ठहराया जा सकता था क्योंकि उसने प्रकृति के आधार पर एक ऐसे सविधान की कल्पना की थी जो न्याय को सब से अधिक शक्ति देता है। लेकिन, व्यवहार में इसका अभिप्राय यह था कि वह शक्ति को न्याय की बसोटी मानता था। इस प्रकार, उसने इतिहास में जिस आवश्यकता का दर्शन किया था, वह शक्ति विवशता भी थी और नैतिक भी। जब उसने यह कहा कि जर्मनी के लिए राज्य बनना आवश्यक है, तब उसका अभिप्राय यह था कि उसे ऐसा करना चाहिए, मध्यता और उसके राष्ट्रीय जीवन दोनों के उच्चतम हितों की दृष्टि से ऐसा परिणाम अपेक्षित है और कुछ ऐसी आशंका शक्तिवादी भी है, जो उस इस दिशा में प्रेरित कर रही है। इसलिए, द्वन्द्वारमक पद्धति में एक नैतिक निर्णय भी सम्मिलित है और ऐतिहासिक विचारों का एक आशंका निवृत्त भी। जर्मनी के लिए एक राज्य बनना आवश्यक है, इसलिए नहीं कि जर्मन ऐसा चाहते हैं और इसलिए भी नहीं कि वह उनकी इच्छा के बावजूद ऐसा बन जाएगा। आवश्यक एक सत्य को भी व्यक्त करता है और एक तथ्य को भी। वह एक दुः इच्छा को व्यक्त करता है क्योंकि जर्मनी का एक राज्य के रूप में विकास राजनीतिक विकास की सम्पूर्ण दिशा के अनुकूल है। यह एक ऐसा तथ्य है जो एक आशंका घटना से अधिक है क्योंकि वह इस विकास के सब से मुख्यवान् तत्त्व का सक्षिप्त रूप से व्यक्त करता है। द्वन्द्वारमक पद्धति का विविष्ट दावा यह था कि वह बुद्धि तथा इच्छा को एक कर देती है। जोशिया रोपेस के शब्दों में, वह "आवेग का तर्कशास्त्र," विज्ञान तथा भाव्य का सम्मेलन है। वास्तव में द्वन्द्वारमक पद्धति को तर्कशास्त्र की अपेक्षा नीतिशास्त्र के रूप में समझना अधिक आसान था। द्वन्द्वारमक पद्धति में स्पष्ट उपदेश की भावना नहीं थी। वह एक सूक्ष्म और बारम्बार नैतिक अपील के रूप में थी। नैतिक सम्बन्ध का वह भाव जो हीगेल समस्त बारम्बार मानकी क्रिया के रूप में देखता था, निष्क्रिय भी था और सक्रिय भी। वह त्याग भी है और सहयोग भी। वह निष्फलता और शक्तिहीनता के उस असाध्य भाव को दूर करता है जिसका शिकार हमो-व-वो एकाकी आरम्भ-चेतना को होता पड़ता है। इसका कारण यह है कि वह केवल एक भावना नहीं है बल्कि वह एक उच्चतर शक्ति के साथ समीकरण है। हीगेल ने भावना और केवल धुमेच्छा की कठोर निन्दा की है। उसने इन्हें बटुता से "अच्छे इरादों का पाश" कहा है। इसे वह सदैव बमजार या घमस्त्रितपूर्ण और दोनों ही अवस्थाओं में निष्फल मानता था। हीगेल का दृढ़ मत था कि असंगठित धुमेच्छा ससार में कुछ नहीं कर सकती। ससार में न्याय की अन्तिम बसोटी क्रियाशीलता है। भावना राष्ट्रों का निर्माण नहीं करती। राष्ट्र का निर्माण राष्ट्रीय इच्छा से होता है। जब राष्ट्रीय इच्छा अपने को सत्ताओं और राष्ट्रीय सम्प्रति के रूप में व्यक्त करती है तभी राष्ट्र का जन्म होता है। जब कोई व्यक्ति राष्ट्रीय कार्य को एक नैतिक लक्ष्य के रूप में स्वीकार करता है और वह इसके आधार पर उठने वाले समस्त आवश्यक वस्तुओं का पालन करता है तब उसकी रचनात्मक शक्तियाँ प्रसफुटित हो जाती हैं और वह वास्तव में एक स्वतन्त्र नैतिक व्यक्ति बन जाता है। लूथर और बाट के विचार से व्यक्ति में कर्तव्य का भाव

उसके ईश्वर के साथ सम्बन्ध के फलस्वरूप उत्पन्न होता है। लेकिन हीगेल के विचारों में कर्त्तव्य बोध का श्रेय उसकी राष्ट्र की सदस्यता को है। हीगेल के दर्शन में राष्ट्र स्वयं एक दैवी तत्त्व है और उसमें पवित्रता का भाव होता है। एक नैतिक अंग के रूप में यह विचार चाहे कितना ही कारगर क्यों न हो यह काट के इस मूल सिद्धान्त को निराकृत नहीं करता कि नैतिक दायित्व और कारण ठक को दृष्टि से भिन्न होते हैं।

द्वन्द्वात्मक पद्धति ने कर्त्तव्य को खुद कुछ विचित्र व्याख्या की थी। बाद और प्रतिवाद प्रतिकूल हितों और मूल्यों को प्रगट करते हैं। वे एक दूसरे के विलुप्त विरोध में होते हैं। उनके बीच संघर्ष और विरोध का रिश्ता होता है। अन्तर्विरोध संश्लेष के रूप में सभी विकसित हो सकते हैं जबकि बाद और प्रतिवाद दोनों का चरम विकास हो जाए। संराधन और समझौते निश्चित रूप से होते हैं। वे विचार के विकास के साथ ही साथ सामने आते हैं। लेकिन, यदि मनुष्य उनकी पहले से कल्पना कर ले और उनके लिए प्रयत्न करे तो यह उसकी नावात्मक कमजोरी है और अस्थिरता है। यह निरपेक्ष की महिमा के विरोध में एक प्रकार का राजद्रोह है। इसके फलस्वरूप समाज को ऐसे मानवी सम्बन्धों के एक समुदाय के रूप में नहीं जिनमें संराधन और समन्वय स्थापित किया जाए, प्रत्युत् ऐसी विरोधी शक्तियों के एक संगम के रूप में प्रकट किया गया जो खुद ही एक अपरिहार्य परिणति की ओर पहुंच जाती हैं। द्वन्द्वात्मक पद्धति के आधार पर संश्लेष बहुत बठिन हो जाता है क्योंकि कोई भी प्रस्थापना न तो पूरी तरह से सही होती है और न गलत। उसका अर्थ जितना मालूम पड़ता है, उससे सदैव ही अधिक अपवा कम ही होता है। द्वन्द्वात्मक पद्धति का एक विशेष दावा यह था कि वह सानेसवाद को निरपेक्षवाद के साथ संयुक्त करती है। प्रत्येक अवस्था में निरपेक्ष का सम्पूर्ण बोध और बल रहता है यद्यपि अन्त में वह केवल अल्पकालिक ही प्रमाणित होता है। जब तक वह चलता है, तब तक वह निरपेक्ष रहता है यद्यपि अन्त में विश्वात्मा के विकास में उसकी पराजय हो जाती है। इस प्रकार, द्वन्द्वात्मक पद्धति में एक ऐसा नैतिक दृष्टिकोण निहित था जो विलुक्त बठोर भी है और विलुक्त लचोला भी है। वह न्याय को केवल एक ही कसौटी प्रदान करता है और वह है सफ़लता। यही कारण है कि हीगेल के आलोचकों ने, उदाहरण के लिए नीत्शे ने कहा था कि द्वन्द्वात्मक पद्धति "सफलताओं की सम्पूर्ण श्रृंखला का गौरवगान है।"

हीगेल की द्वन्द्वात्मक पद्धति में ऐतिहासिक अन्तर्दृष्टि और मर्यादावाद, नैतिक अपील, स्वच्छन्द आदर्शोक्ति और धार्मिक रहस्यवाद का पुट था। मन्तव्य की दृष्टि से वह विवेकसम्मत था और तार्किक पद्धति का विस्तार था, लेकिन इस मन्तव्य को ठीक से व्यक्त नहीं किया जा सकता था। व्यवहार में उसने वास्तविक और आभासी, आवश्यक और आकस्मिक, स्थायी और अस्थायी शब्दों का मनमाने अर्थ में प्रयोग किया था। हीगेल के ऐतिहासिक निर्णय और नैतिक मत्यांकन भी देश, काल और पात्र की परिस्थितियों से उतने ही प्रभावित थे जितने अन्य किसी दार्शनिक के होते। द्वन्द्वात्मक पद्धति हीगेल के निष्कर्षों को कोई वस्तुपरक आधार नहीं दे सकी थी। इतने विभिन्न

तथ्यों और प्रयोजनों को एक सांगोपांग दार्शनिक पद्धति का रूप देना असमय सा कार्य था। द्वन्द्वात्मक पद्धति की सिद्धि यह थी कि उसने ऐतिहासिक निर्णयों को एक तार्किक आधार प्रदान किया। यदि ये निर्णय सही हों, तो इन्हें व्यावहारिक साध्य पर आधारित किया जा सकता है। द्वन्द्वात्मक पद्धति ने नैतिक निर्णयों को भी तार्किक आधार पर प्रतिष्ठित किया। नैतिक निर्णय नैतिक अन्तर्दृष्टि पर निर्भर होते हैं जो हरेक के लिए खुली होती है। इन दोनों को मिलाने की कोशिश में द्वन्द्वात्मक पद्धति किसी के अर्थ को स्पष्ट न कर सकी बल्कि उसने दोनों के अर्थ को उलझा दिया।

व्यक्तिवाद तथा राज्य का सिद्धान्त

(Individualism and the Theory of the State)

फिलॉसफी ऑफ राइट प्रायः का महत्त्व उसकी युक्ति के औपचारिक गठन पर आधारित नहीं था। उसका वास्तविक महत्त्व राजनीतिक वास्तविकताओं के निर्देश पर निर्भर था। यह निर्देश औपचारिकता के कारण बनी-बनी बिल्कुल प्रच्छन्न होता था। इसमें मुख्यतः मूल महत्त्व के दो विषयों—मनव्य तथा सामाजिक और आर्थिक समस्याओं के सम्बन्ध और इन समस्याओं तथा राज्य के सम्बन्ध पर विचार किया गया था। हीगेल राज्य को समस्त समस्याओं में अनुपम मानता था। इस अध्याय के शेष भाग में हम इन सम्बन्धों के बारे में उसके सिद्धान्तों पर विचार करेंगे। उसके सिद्धान्तों पर विचार करने से पहले हम यह बात स्पष्ट कर दें कि यद्यपि हीगेल का दृष्टिकोण फ्रांसीसी और आंग्ल राजनीतिक दर्शन का विरोधी था, फिर भी उसने पीछे कुछ विशिष्ट मुक्तियाँ भी और इस दृष्टिकोण का राजनीति-दर्शन के क्षेत्र में आगमन सामयिक तथा महत्त्वपूर्ण था। फिलॉसफी ऑफ राइट में विचार के वही गुण मौजूद थे जो हीगेल की आरम्भिक रचनाओं में पाए जाते हैं—राजनीतिक दर्शन पर पूर्ण अधिकार और राजनीतिक इतिहास का मथार्थपरक बोध। सीमित अर्थ में उसका प्रयोजन यह कहा जा सकता है कि वह सांविधानिक इतिहास के द्वारा राजनीतिक सिद्धान्त की परीक्षा करना चाहता था। विचार-धीन दर्शन व्यक्ति के अविच्छेद्य अविभाज्यता का सिद्धान्त—जिस रूप में फ्रांस की क्रांति ने इस सिद्धान्त का उद्घाटन किया था—था। हीगेल ने क्रांति का मूल्यांकन एक विशिष्ट दृष्टिकोण से किया। यह दृष्टिकोण जर्मन दृष्टिकोण था और जर्मनों के राजनीतिक अनुभव को प्रकट करता था। प्राकृतिक अधिकारों के दर्शन का निरूपण कुछ दूरा तक से किया गया था कि वह फ्रांसीसियों और अंग्रेजों के राजनीतिक अनुभव के अनुकूल बैठता था। हीगेल द्वारा प्राकृतिक अधिकारों की अस्वीकृति और उसके द्वारा प्रतिपादित राज्य सिद्धान्त का निरूपण ऐसा था जो जर्मनों के राजनीतिक अनुभव के अनुकूल बैठता था। व्यापक अर्थ में हीगेल की आलोचना का मुख्य तत्त्व यह था कि उसने व्यक्तिवाद का दार्शनिक विश्लेषण किया गया था और राज्य के सिद्धान्त के रूप में उसकी वैधता

की परीक्षा की गई थी। साम्राज्य दर्शन में जो भी मनोवैज्ञानिक और नैतिक समस्या आती है, हीगेल के दर्शन में उन सब को परखने का प्रयास किया गया था। इस दृष्टि से हीगेल का दर्शन जर्मनी के बाहर जर्मनी ने भीतर की अपेक्षा अधिक महत्वपूर्ण था। इसका कारण यह है कि यह कुछ ऐसी धारणाओं को सामने लाया जिनकी व्यक्तिगत ने उम्मेद की थी।

जर्मनी की राजनीति में ऐसी चीज बहुत कम थी जो जर्मनी को व्यक्तिगत अधिकारों के विचार के प्रति आकृष्ट करती। एक सिद्धान्त के रूप में प्राकृतिक अधिकारों का दमन जर्मनी को अच्छा तरह आता था लेकिन उनके लिए वह बुद्धि-विलास की ही वस्तु था प्रायः उसी तरह जैसे कि १८४८ में जर्मन उदारवाद रहा था। फ्रांस और इंग्लैंड में इस सिद्धान्त का निर्माण अल्पसंख्यक वर्गों के इस दावे के आधार पर हुआ था कि बहुमत के विरोध में—उस बहुमत के पास केन्द्रीय और राष्ट्रीय शासन की शक्ति होनी है—उन्हें भी धार्मिक सहिष्णुता प्राप्त होनी चाहिए। इसके विपरीत जर्मनी एक ऐसा देश था जिसमें धार्मिक मतभेद राजनीतिक मोमाओं के साथ-साथ चल सकत थे। फ्रांस और इंग्लैंड में प्राकृतिक अधिकारों का सहारा लेकर राजतन्त्र के विरोध में राष्ट्रीय क्रांति का समर्थन किया गया था, लेकिन जर्मनी में कोई क्रांति नहीं हुई थी। जर्मनी को इस बात की कमी जरूरत नहीं मालूम पड़ी थी कि वे राज्य के विरोध में निजी निर्णय और व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की भावना पर जोर देते। इसे वे राष्ट्र के लिए कोई विशेष हितकारी चीज नहीं समझते थे। इंग्लैंड में निर्हस्तक्षेप की नीति के अधीन वाणिज्य तथा उद्योग का अपूर्व विस्तार हुआ था। वहां व्यक्तिगत अधिकारों के सिद्धान्त ने इस विस्तार को दार्शनिक समर्थन प्रदान किया। इसके विपरीत जर्मनी में हीगेल के समय में और उसके बाद भी राष्ट्रीय भावना की वह एकता स्थापित नहीं हो सकी थी जो फ्रांस और इंग्लैंड में अरसे से रही थी। जर्मनी में अपूर्ण रूप से भातन्त्रात् अल्प-संख्यकों के प्रति प्रातीयता की विरोध की भावना बहुत अधिक थी। इंग्लैंड और फ्रांस की राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्थाओं की तुलना में उसकी राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्था बहुत ही पिछड़ी हुई थी। हीगेल के समय में जर्मनी की सरकारों ने नैपोलियन के आक्रमण के सम्मुख पूरी तरह से अपनी सैनिक और राजनीतिक शक्ति-हीनता प्रमाणित कर दी थी। हीगेल की मृत्यु के एक पीढ़ी पश्चात् जर्मनी ने राष्ट्रीय एकता प्राप्त की। उसकी यह राष्ट्रीय एकता उसके सांस्कृतिक राष्ट्रवाद के अनुकूल थी। हीगेल ने यह ठीक ही कहा था कि जर्मनी में यह एकरा फ्रांस और इंग्लैंड के उदारवाद के ढंग पर स्थापित नहीं होगी। उसका शासन सघात्मक होगा जो स्थानीय इकाइयों के ऊपर सशक्त राज्य के आरोपण द्वारा स्थापित होगा। उसका मजिस्ट्रल राष्ट्रीय सत्तद् के प्रति नहीं, प्रत्युत् राजा के प्रति उत्तरदायी होगा। उसका आधुनिकीकरण और विस्तार निर्हस्तक्षेप की नीति के अनुसार नहीं प्रत्युत् व्यक्तिशाली राजनीतिक मार्गदर्शन के अधीन होगा। हीगेल के दर्शन ने 'राज्य' राज्य को बड़ा पवित्र बना दिया था। अंग्रेज

को यह बात सीधी भावुकता लग सकती थी, लेकिन यह जर्मनों के लिए एक वास्तविक और विचरतावारी राजनीतिक आकांक्षाओं को व्यक्त करती थी।

हीगेल के राज्य सिद्धान्त और फ्रांस तथा इंग्लैंड के व्यक्तिवाद में जो अन्तर था, वह फ्रांसीसी क्रांति के मूल्यांकन के बारे में दोनों के दृष्टिभेद का अन्तर था। हीगेल भी इस अन्तर को इसी दृष्टि से देखता था। लेकिन, क्रांति के मूल्यांकन के बारे में यह जो अन्तर था, उसका मुख्य आधार सांविधानिक शासन के सम्पूर्ण विवास के स्थायी रूप से महत्वपूर्ण तत्वों को विभिन्न व्याख्याएँ थी। उदारवादी दृष्टिकोण से क्रांति फ्रांसीसी राजतन्त्र की उत्तरदायित्वहीन अवस्था अधिनायकवादी शक्तियों के ऊपर मनुष्य के अधिकारों की विजय थी। क्रांति की स्थायी सफलताएँ थी—व्यक्तिगत स्वतन्त्रता, शासितों की सहमति से शासन, प्रजाजनो की नागरिक स्वतन्त्रताओं की रक्षा के लिए सांविधानिक बर्पादाएँ, और अधिकारियों का राष्ट्रीय निर्वाचकों के प्रति उत्तरदायित्व। हीगेल के मत में इन कथित सफलताओं में से कुछ तो आनुपमिक थी और कुछ भ्रम थी। उसका विचार था कि क्रांति की रचनात्मक सफलता यह होती कि उसके परिणामस्वरूप एक राष्ट्रीय राज्य की स्थापना होती। यह उस प्रक्रिया का सीधा क्रम होता जिसके अनुसार मध्ययुग में राजतन्त्र ने बुलीनों, नगरो, जमींदारों तथा अन्य सामन्ती सत्ताओं के ऊपर अपना नियन्त्रण जमा लिया था। क्रांति ने सामन्तवाद के मलबे को समाप्त किया। यह मलबा राजतन्त्र के उत्थान के साथ पुराना जरूर पड़ गया था, लेकिन नष्ट नहीं हुआ था। हीगेल जैकोबिन सिद्धान्त को क्रांति का बुद्धि का भ्रम मानता था। हीगेल ने जैसा अपने निबन्ध बस्टीयूश्ल ऑफ जर्मनी में किया था, वैसे ही वह सामन्ती राज्य तथा आधुनिक राज्य का अन्तर सार्वजनिक विधि तथा निजी विधि के भेद की धम्दावली में समझता रहा। वह सामन्तवाद को एक ऐसी विशिष्ट व्यवस्था मानता था जिसमें सार्वजनिक पदा को एक प्रकार की व्यक्तिगत सम्पत्ति माना जाता था और उन्हें बेचा तथा खरीदा जा सकता था। इसके विपरीत राज्य का निर्माण उस समय होता है जबकि एक सच्ची सार्वजनिक सत्ता की स्थापना होती है। यह सत्ता श्रेणी की दृष्टि से नागरिक समाज से ऊपर होती है, इसमें व्यक्तिगत हित निहित होते हैं और उसमें इतनी शक्ति होती है कि वह राष्ट्र के ऐतिहासिक मिशन को पूरा कर सके। बस्तुतः, प्रक्रिया राजतन्त्र के राष्ट्रीयकरण की है। इसलिए, राजनीतिक विकास की परावाछा यह है कि राज्य का उत्थान हो और नागरिक राज्य को राजनीतिक विकास की राज्य से बढ कर अवस्था मारें। नैतिक दृष्टि से हीगेल का विचार था कि इससे व्यक्तिगत आत्मसिद्धि की एक अगली अवस्था प्राप्त होगी है। इसका अभिप्राय एक ऐसा समाज होता है जिसमें आधुनिक मनुष्य स्वतन्त्रता को एक नई ऊँचाई प्राप्त करता है और जिसमें मनुष्य के रूप में उसके हितों तथा नागरिक के रूप में उसके हितों के बीच नया सामंजस्य स्थापित किया जा सकता है। राष्ट्रीय राज्य विश्वात्मा की एक अभिनव अभिव्यक्ति हावी है और उसका स्वरूप दीवो होता है। इतिहासकार राके ने हीगेल के विचार को निम्नलिखित शब्दों में व्यक्त किया है, 'राज्य व्यक्त है। वे एक-दूसरे के

समान है, लेकिन फिर भी एक-दूसरे से स्वतन्त्र हैं। वे आध्यात्मिक सत्ताएँ हैं, नाना आत्मा या मूक सृष्टि हैं उन्हें ईश्वर के विचार तक कहा जा सकता है।"

दूसरी ओर होगेल् ने ज्ञानि की निन्दा की। ज्ञानि के स्वतन्त्रता और मनना के आदर्शों के धारे में उमरता विचार था कि वे सामान्यवाद की पुरानी धाति को एक नए रूप में कायम रखना चाहते हैं। उसने मनुष्या के सामाजिक धनना सम्बन्धी भेदों का नष्ट कर दिया और उन्हें राजनीतिक समानता प्रदान की। इसके फलस्वरूप मनुष्या का और राज्य का सम्बन्ध केवल निजी स्वार्थ का विषय रह गया। इससे समाज तथा राज्य दोनों की सम्पत्तियों को उपयोगितापरक बना दिया। अब इन दोनों सम्पत्तियों का उद्देश्य केवल कुछ व्यक्तिगत आवश्यकताओं और प्रवृत्तियों की पूर्ति करना था। ये प्रवृत्तियाँ व्यक्तिगत आवेशों की भाँति अस्थिर और चंचल होती हैं। हीगेल का विचार था कि सर्वोच्च नैतिक गरिमा प्राप्त करने के लिए इन व्यक्तिगत उद्देश्यों को सब में पहले तो नागरिक समाज की सत्ताओं में खरना चाहिए और उसके बाद कुछ अधिक ऊँचे घरातल पर राज्य की सम्पत्तियों में। इसलिए, ज्ञानि का दर्शन दो दृष्टियों से मूलन मूढ़ था। वह यह नहीं समझ सका कि नागरिक का व्यक्तित्व एक सामाजिक सत्ता होता है। उसका नैतिक महत्त्व उसी समय साबित है। सनता है जबकि वह नागरिक समाज के जीवन में कुछ भाग ले। यह यह भी नहीं समझ सका कि नागरिक समाज की सत्ताएँ राष्ट्र की आह्वानी हैं। वे एक ऐसी सार्वजनिक सत्ता के रूप में मूर्तिमन्त होती चाहिए जो राष्ट्र के नैतिक महत्त्व की गरिमा के अनुकूल हो। समाज अथवा राज्य में से कोई भी केवल व्यक्तिगत सहमति पर आधारित नहीं माना जा सकता। मनुष्य की आत्मसिद्धि के लिए, जिन-जिन चीजों की जरूरत होती है वे उसकी पूर्ति करती हैं। मनुष्य की सब से बड़ी आवश्यकता यह है कि वह जीवन की विशाल प्रक्रिया में योग दे, वह उन कारणों और प्रयोजनों का एक भाग बने जो निजी आवश्यकताओं और वृत्तियों से बृहत्तर होते हैं। हीगेल के मत से क्रांति के दर्शन की मूलमूर्ति वृद्धि उसका नावपरक व्यक्तिवाद था। उसकी नीति-निर्देशन मूलमूल गलती यह थी कि उसने व्यक्तिवाद के आधार पर नागरिकी सविधानों और प्रक्रियाओं की रचना की।

व्यक्तिवाद तथा क्रांति की इस आलोचना का महत्त्व इस बात में था कि उर्ल न केवल जर्मनी के राजनीतिक अनुभव को व्यक्त किया बल्कि उन गम्भीर परिवर्तनों की भी धाणी दी जो यूरोप के राजनीतिक और बौद्धिक बानावरण में व्याप्त हो रहे थे। उग्रोसवी शताब्दी के पूर्वार्द्ध में जर्मनी के दर्शन को नेतृत्व की स्थिति प्रदान करने वाला यही तत्त्व था। फ्रांस की क्रांति ने राजनीतिक युग के साथ ही साथ एक बौद्धिक युग का भी समाप्त कर दिया था। प्राकृतिक विधि का सिद्धान्त जो आधुनिक विज्ञान से पहले के युग में राजनीतिक दर्शन पर छाया हुआ था, अत्यन्त अल्पकाल में तिरोहित हो गया। एक बौद्धिक सिद्धान्त के रूप में उसकी शक्ति दार्शनिक वृद्धिवाद को उन महान् व्यक्तियों पर निर्भर था जो सत्रहवीं शताब्दी से चली आ रही थीं लेकिन जिनका उग्रोसवी शताब्दी में बड़ा महत्त्व नहीं रहा। रुसा ने फ्रांस में नागरिकता की उग्र रूप से आदर्श का पुट दि-

रा और इंग्लैण्ड में बर्क ने परम्परा की पुरातनपोषी आदर्श का रूप दिया था। इन दोनों विचारकों ने जितनी भी उन धाराओं का सचेत दे दिया था जिन्हें हीगेल ने व्यवस्था-पद्धत किया। एक ऐसे विवेकयुक्त प्राणी का भाव जो अपने सहज व्यक्तित्व के अनुरूप अपने स्वार्थ की पूर्ति में लगा हो, ऐतिहासिक या मनोवैज्ञानिक परीक्षा के आगे नहीं टिक सकता था। यह सिद्धान्त नि इस व्यक्ति के राजनीतिक और नागरिक अधिकार अकादमिक न्याय अपरिवर्तनशील है, नए राष्ट्रवाद के साथ नहीं खप सकता था। नए राष्ट्रवाद ने अपने सामूहिक प्रयोजनों को अधिक महत्त्व दिया। इसके साथ ही नीतिशास्त्र की एक नई भावना का भी विकास हुआ जो व्यक्तिगत तथा सामाजिक मूल्यों के संघर्षों के प्रति अधिक जागरूक थी। व्यक्ति का स्वरूप और समाज के साथ उसका सम्बन्ध क्या है—व्यक्तिगत आवश्यकता का सामाजिक प्रयोजन के साथ किस प्रकार सामंजस्य बैठाया जाए—यह प्रश्न अब सामाजिक विज्ञान और सामाजिक नीतिशास्त्र की एक समस्या बन गया। इसके पहले यह समस्या कुछ सामाजिक सिद्धान्तों तक ही सीमित रही थी। हीगेल के राजनीतिक दशान का महत्त्व मुख्य रूप से इस बात में है कि उसने इस समस्या का व्यवस्थित रूप से प्रस्तुत किया। ऐसा करते समय उसने विकासशील राष्ट्रवाद की उदारता-विरोधी प्रवृत्तियों को निश्चित रूप दिया तथा तत्कालीन राजनीतिक उदारवाद के व्यक्तिवाद की पूर्ण रूप से पुनर्परीक्षा की। इस प्रकार, जैसा कि हम ऊपर कह चुके हैं, हीगेल के राजनीतिक दशान में दो मुख्य विषयों पर विचार किया गया था। इनमें से पहला विषय स्वतन्त्रता तथा सत्ता के साथ उसके सम्बन्ध का नैतिक सिद्धान्त था। यह स्पष्ट रूप से उसकी व्यक्तिवाद की भीमसा से मेल खाता था। दूसरा विषय उसका राज्य सम्बन्धी सिद्धान्त था। इसमें उसने राज्य की सांविधानिक रचना और नागरिक समाज की समस्याओं के साथ उसके सम्बन्धों पर विचार किया था।

स्वतन्त्रता और सत्ता

(Freedom and Authority)

हीगेल ने व्यक्तिवाद की दो आधाराय पर आलोचना की थी। सर्वप्रथम, उसने व्यक्तिवाद को उस प्रान्तवाद तथा सर्कीर्ण मनोवृत्ति से समीकृत किया था जिसने जर्मनी को आधुनिक राष्ट्रीय राज्यत्व प्राप्त करने से रोक रक्का था। उसने इस राष्ट्रीय प्रवृत्ति के लिए लूथर के प्रभाव की उत्तरदायी ठहराया था। लूथर ने ईसाई स्वतन्त्रता की भावना को एक रहस्यामक रूप दे दिया था और उसे लौकिक दशाओं से निरपेक्ष ठहराया था। दूसरे, हीगेल ने व्यक्तिवाद को जैकाविनवाद से समाकृत किया था। जैकोविनवाद मास की क्रांति के आनन्दवाद, नास्तिकता, बहुशीपन और हिंसा का प्रतीक था। हीगेल इस तरह के व्यक्तिवाद की दार्शनिक बुद्धिवाद का परिणाम मानता था। उसके विचार से इन दोनों प्रकारों में समान भाति यह थी कि उन्होंने मनुष्य की खराबत समाज से

बलग करके देना था। उन्होंने इस बात पर ध्यान नहीं दिया कि मनुष्य की समाज में एक स्थिति होती है, उसे अपने कुछ बर्तनों का पालन करना पड़ता है और कुछ नूतनानिमानों पड़ता है। यदि हम व्यक्ति पर एकाग्र दृष्टि से विचार करें तो वह एक पुरुष मात्र है। उसके एकमात्र नियम अपनी चबल प्रवृत्तियाँ, स्वार्थ भावनाएँ और मन की तरंगें हैं। यदि हमें व्यक्ति को ठीक तरह से समझना है तो हमें उसे समाज के एक सदस्य के रूप में देखना चाहिए। प्रोटेस्टेंट ईसाई धर्म के सहित राष्ट्रीय राज्य, आधुनिक सम्यता की एक अनुपम सिद्धि है। उसने यह सोच लिया है कि उच्चतम सत्ता का नागरिका की स्वतन्त्रता के उच्चतम प्रकार और रूप के साथ किस प्रकार समन्वय स्थापित किया जाए।

“आधुनिक राज्य का तत्त्व यह है कि वह अशी की सत्ता का अंग की स्वतन्त्रता के साथ सामंजस्य स्थापित करता है। इसमें व्यक्तियों का कल्याण शामिल है”¹

हीगेल की जर्मन संस्कृति में प्रगाढ़ आस्था थी। अपनी इसी आस्था के फलस्वरूप उसने राज्य के इस उच्चतम रूप का न केवल प्रोटेस्टेंट ही माना बल्कि बिडिंगरूप से जर्मन भी माना।

अपने रहस्यात्मक और विवेकपूर्ण रूप में व्यक्तिवाद व्यक्ति की एक आना अथवा विवेकपूर्ण सत्ता के रूप में चित्रित करता है। वह न तो उन ऐतिहासिक परिस्थितियों की ओर ध्यान देता है जिन्होंने उसका निर्माण किया है और न उन सामाजिक और आर्थिक परिस्थितियों की चिन्ता करता है जिनके बिना उसकी धार्मिक, नैतिक और विवेकपूर्ण प्रकृति अपने पैरा पर अपने आप खड़ी नहीं हो सकती। वह व्यक्ति के रूप को भी खत्म कर देता है और समाज के रूप का भी। वह व्यक्ति के रूप को इसलिए गलत करता है क्योंकि व्यक्ति की आध्यात्मिकता और विवेकमयता सामाजिक जीवन की सृष्टि है। हीगेल ने उन्हें आध्यात्मिक सत्ता ही माना था, लेकिन इस अर्थ में नहीं जैसे कि धर्मशास्त्र अथवा विवेकवाद ने उनके बारे में कल्पना की थी। वे विश्वात्मा के चरण हैं जिसने उनका निर्माण किया है। व्यक्तिवाद सामाजिक संस्थाओं के स्वरूप का भी गलत करता है क्योंकि वह उन्हें व्यक्तित्व के नैतिक और आध्यात्मिक विकास के लिए बेवश आबन्धक और अनावश्यक मानता है। उसने विचार से यह केवल उपयामितावादी शोधन है जो मनुष्यों की विवेक विरोधी इच्छाओं की पूर्ति के लिए बनाया गया है। यह वा ऐतिहासिक दृष्टि से गलत है क्योंकि प्राप्ता, शासन, विधि और धर्म का आविष्कार नहीं होता बल्कि वे विवसित होते हैं। यह नैतिक दृष्टि से इसलिए भी गलत है क्योंकि यह स्वतन्त्रता का उन प्रतिबन्धों के विनाश में रखती है जो लाकाचार, विधि और शासन द्वारा आरापित किए जाते हैं। व्यक्तिवादो इन प्रतिबन्धों को भार मानत है। स्वतन्त्रता की खातिर इन प्रतिबन्धों का कम से-कम कर देना चाहिए। स्वयंयुग अथवा प्राकृतिक

अवस्था में तो ये प्रतिबन्ध बिल्कुल नहीं रहने चाहिए। इस अवस्था में प्रत्येक मनुष्य अपना मनचाहा कार्य करने के लिए स्वतन्त्र होगा। लेकिन, ऐतिहासिक दृष्टि से स्वर्णयुग केवल एक कल्पना है। नैतिक और राजनीतिक दृष्टि से वह सिर्फ अराजकता है। वह स्वतन्त्रता नहीं बल्कि निरकुशता है।

प्राकृतिन अधिकारों और व्यक्तिवादों उदारवाद की यह आलोचना द्वन्द्वात्मक थी। हीगेल इस बात को अच्छी तरह समझता था कि लोक ने या अन्य किसी गम्भीर सिद्धान्त प्रतिपादक ने सम्बन्ध को व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का विशेषी कर्म नहीं माना था चाहे कोई समाज कितना ही दमनमूकन क्या न रहा हो। हीगेल के विचार से इस आलोचना का मूल आधार लोक के दर्शन का अन्तर्विरोध था। यदि हम किसी सामाजिक मनोविज्ञान अथवा सामाजिक नीतिशास्त्र के उद्देशन पहुँच की ओर ध्यान आकृष्ट करते हैं तो उसे ज्यादा अच्छे तरह समझा जा सकता है। हीगेल की आलोचना ने इस बात पर जोर दिया कि मनुष्य के व्यक्तित्व का मनोवैज्ञानिक गठन उस समाज की रचना से घनिष्ठ सम्बन्ध रखता है जिसमें वह रहता है और उसकी कोई स्थिति होती है। राष्ट्र की विधिशा, संस्थाएँ, लोकाचार और नैतिक मूल्य उसकी मनोवृत्ति को प्रगट करते हैं। लेकिन वे अग्न विनाश के साथ-साथ उसको प्रभावित भी करते हैं। व्यक्ति का नैतिक और बौद्धिक दृष्टिकोण उस समाज के दृष्टिकोण से अभिन्न होता है जिसकी वह एक इकाई हो। उसके इस दृष्टिकोण पर नागरिकता सामाजिक वर्ग और धार्मिक सम्बन्ध का भी असर पड़ता है। नागरिक समाज का वर्णन करते समय हीगेल ने आर्थिक आवश्यकताओं को दैनिक आवश्यकताओं के समन्वय नहीं माना। आवश्यकताएँ मस्तिष्क की अवस्थाएँ हैं। और इसलिए वे सामाजिक व्याख्या, आर्थिक पद्धति, सामाजिक वर्ग की स्वीकृत जीवन-पद्धति और नैतिक मूल्यों पर निर्भर होती हैं। यदि कोई व्यक्ति सामाजिक रूप से तिरस्कृत हो जाता है और उसका आत्म-सम्मान नहीं रहता तब वह भिखारी हो जाता है। गरीबी से कोई आदमी भिखारी नहीं बनता। भिखारीपन इस बात पर निर्भर है कि कोई गरीब व्यक्ति दूसरों को निगाहों में कैसा है और वह खुद अपनी निगाह में कैसा है।

‘इंग्लैण्ड में गरीब से गरीब आदमी का यह विश्वास है कि उसका अधिकार होता है। उसके लिए यह मानदण्ड उस मानदण्ड से भिन्न है जो दूसरे देशों में गरीब को सन्तुष्ट करता है—सामाजिक दशाधी में आवश्यकता एक या दूसरे वर्ग के प्रति अन्याय का रूप धारण कर लेती है।’¹

इस तरह के अवतरणों में मार्क्स के इस सिद्धान्त का बीज छिपा हुआ है कि विचारधारा सामाजिक स्थिति पर निर्भर होती है। हीगेल के तक ने सामाजिक स्थिति को आर्थिक व्याख्या का सुझाव दिया था, यद्यपि उसने पूरे तरह से आर्थिक व्याख्या प्रस्तुत नहीं की। तथापि, उसने यह भाव ज़रूर था कि समाज अथवा संस्कृति मानव

सिद्धान्त तार्किक बल्यनाओं की एक क्रीड़ा मात्र बन कर रह जाता है। हीगेल ने व्यक्तिगत शक्ति को चंचलता, भावनात्मकता अथवा घर्माघर्षना के साथ समीकृत किया था। इस तरह वह इस नपुंसक को मूल गया कि कोई भी मनुष्य अपनी इच्छाओं का, चाहे ये इच्छाएं कितनी अस्थिर अथवा कितनी ही सम्मोहक न हों, समान महत्त्व नहीं देना। ये इच्छाएं मनुष्य के व्यवहार पर कब-का अमर नहीं डालती। हीगेल ने जिस प्रकार मानवी गैरणाओं का यह मनमाना मूल्यांकन किया था, उसी भाँति उसने मानवी सम्मान को भी यात्रिक आवश्यकता का क्षेत्र, व्यक्तिगत इच्छा की अविवेकी शक्तियों का एक परिणाम मात्र माना था। यह समाज, विशेषकर आर्थिक क्षेत्र में, नदानी की शक्ति के नियमों से संचालित होता है। इस प्रकार, हीगेल ने समाज को राज्य से धुंधली नीति-निरपेक्ष, आदर्शमय कारणों से शासित और, इसलिए, नैतिक रूप से अराजकतावादी समझा। इसी परिणाम व्यक्तिगत के द्वारा व्यक्तिवाद की आलाचना निकला। व्यक्ति का स्वार्थपूर्ण इच्छाओं से नियंत्रित माना गया और उसे सामाजिक प्रेरणाओं से घचित ठहराया गया। राज्य से विहीन समाज की इन नीति-निरपेक्ष प्रेरक तत्त्वा का यात्रिक सन्तुलन बताया गया। हीगेल का मत था कि राज्य नागरिक समाज की अराजकता का अन्त कर देता है और वह सम्पूर्ण सामाजिक प्रक्रिया में एकमात्र सच्चा नैतिक तत्त्व होता है। राज्य नैतिक प्रयोजनों की साक्षात् मूर्ति है। इसका कारण यह है कि व्यक्ति अथवा समाज में नैतिक प्रयोजनों का सर्वथा अभाव रहता है। इसका स्वाभाविक निष्कर्ष यह निकलता है कि राज्य को निरपेक्ष होना चाहिए क्योंकि नैतिक मूल्य तब ही पाए जाते हैं। इसी प्रकार व्यक्ति नैतिक गरिमा और स्वतन्त्रता को केवल उसी समय प्राप्त करता है जबकि वह अपने को राज्य की सेवा में लगा देता है।

यदि हीगेल अपनी इस तर्जना की वास्तविक नागरिक अधिकारों और स्वतन्त्रताओं के ऊपर लागू करता तो पता नहीं क्या परिणाम निकलता। मूल राजनीतिक अधिकारों के सम्बन्ध में उसके वक्तव्य निरान्त अस्पष्ट थे। अक्सर एक वक्तव्य दूसरे वक्तव्य का विरोधी होता था। हीगेल का मत था कि व्यक्ति की शक्ति तभी अस्थिर होती है। अपनी इसी धारणा के बल पर उसने बड़ी आसानी से यह निष्कर्ष निकाल लिया कि व्यक्तिगत निर्णय, चाहे वह समझ-बूझ कर किया गया हो, सतही चीज होता है। इस तरह के अवतरणों से यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि वह वक्तव्य को केवल आकाशवाणीमान शमझता था। उसके लिए श्रेष्ठ नागरिकता का अभिप्राय वर्तमान स्थिति को स्वीकार करना अथवा शासन द्वारा निर्धारित नियमों का पालन करना था। विलासकी आफ गेट की भूमिका में उसने राजनीतिक स्थिति को यह अधिकार भी नहीं दिया है कि वह राज्य की आलोचना कर सके। हीगेल का मूल सिद्धान्त यह था कि व्यक्तिगत हित के लिए यह जरूरी है कि व्यक्ति का समाज में उचित स्थान प्राप्त हो। इसी धारणा को लेकर वह अवसर ऐसी बातें किया करता था मानो व्यक्तियों तथा उनके समाज के बीच कभी कोई संधि ही पैदा न होता हो। दूसरी ओर हीगेल का यह भी विचार था कि यदि कोई समाज अपने सदस्यों को उचित भाग्य नहीं दे पाता तो एक तरह की

व्यक्तिगत निराशा पैदा होती है। होगेल का सामाजिक दर्शन इस व्यक्तिगत निराशा के भाव पर नी आधारित था। यद्यपि होगेल प्रजा के राजतन्त्र का प्रशंसक था, उसने उसने जर्मन राजनीति की कठोर आलोचना की है। इतिहासकार के रूप में होगेल जानकरमिस्ट का अपेक्षा सफल मूर्तिनञ्ज को अधिक पसन्द करता था। होगेल का विश्वास था—उसने अपने इस विश्वास को बही स्पष्ट रूप से व्यक्त नहीं किया है—कि आधुनिक सांविधानिक शासन मृतकाल के किसी भी शासन की अपेक्षा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का अधिक आदर करता है और वह व्यक्ति के आत्म-निर्णय के अधिकार को अधिक महत्त्व देता है। इसका मह भी अनिप्राय दो जाना था कि मनुष्य के अधिकारों के प्रति आदर का भाव रक्ता जाए।

“मनुष्य को एक सार्वभौम प्राणी मानना चाहिए, इसलिए नहीं कि वह पक्षी, कौशिलिक, प्रोटेस्टेंट, जर्मन या इटालियन है बल्कि इसलिए कि वह मनुष्य है।”

लेकिन, यह विश्वास कि मनुष्य का मनुष्य के नाते मूल्य है, इस विश्वास के असात है कि उसके नैतिक निर्णय केवल मन की तरफ हैं अथवा उसका महत्त्व ठानर में उसकी स्थिति के कारण है और इस समान का नैतिक साम्य राष्ट्रीय राज्य द्वारा प्राप्त किया जाता है।

इसी प्रकार का अनिदरव्य और भ्रम होगेल के इस विश्वास में निहित है कि राज्य उच्चतम नैतिक मूल्यों की ध्वज करता है। होगेल ने इस प्रश्न को आध्यात्मिक आधार पर प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया था। यह बात आध्यात्मिक आधार पर भी सत्य नहीं है कि कोई एक राज्य जो विश्वात्मा की केवल एक अभिव्यक्ति है, बला और धर्म के समस्त मूल्यों को जिस प्रकार व्यक्त कर सकता है अथवा इन मूल्यों के एक राष्ट्रीय सत्कृति से दूसरी राष्ट्रीय सत्कृति के लिए स्थानान्तरण को किस प्रकार व्यक्ता कर सकता है। होगेल ने बला और धर्म के बारे में दृक्त्व बड़े असंगत थे। कभी-कभी था उन्हें राष्ट्रीय अन्तरात्मा की सृष्टि मानना था। फिर भी, वह ईसाई धर्म की किनो एक राष्ट्र का परमाधिकार नहीं समझता था। न उसका यही विश्वास था कि बला और सहिष्णु सदैव राष्ट्रीय हो होते हैं। दूसरी ओर उसके दृष्टिकोण से कोई ऐसा सामान्य यूरोपीय या मानव समाज भी नहीं था जिससे उनका सम्बन्ध हो सकता था क्योंकि राज्य के बिना आधुनिक सत्कृति परस्पर विरोधाक्ति है। इस भ्रम का कारण शायद यह मालूम पड़ता है कि विद्वद् राजनीतिक धरातल पर होगेल के पास राज्य और कर्तव्य के सम्बन्धों के बारे में अथवा अन्तरात्मा की स्वतन्त्रता के बारे में कहने के लिए कोई सास बात नहीं थी। हाँ, यह अवश्य है कि होगेल का धार्मिक बन्धनप्रयोग में विस्तार नहीं था। होगेल ने रोमन कैथोलिक धर्म और जर्मनी के धार्मिक परिवर्तन आन्दोलन की कठोर आलोचना की है और ट्यूबर के प्रोटेस्टेंट धर्म की

सराहना की है। उसकी इस आलोचना और सराहना में सन्तुलित दृष्टि का अभाव है। हीगेल ने एक ओर तो राज्य को आध्यात्मिक सर्वोच्चता प्रदान की है, तथा दूसरी ओर वास्तविक सरकार को जो राजनीतिक कार्य प्रदान किए हैं, उनमें किसी प्रकार का उचित तारतम्य नहीं मालूम पड़ता। फलतः, हीगेल के स्वतन्त्रता सिद्धान्त में किसी भी प्रकार की नागरिक अथवा राजनीतिक स्वतन्त्रता का भाव नहीं है। तथापि, राज्य के आदर्शोक्ति और नागरिक समाज के निम्न नैतिक व्यवहार ने राजनीतिक अधिकारवाद को अस्तिह्वय कर दिया।

राज्य और नागरिक समाज

(The State and the Civil Society)

जैसा कि हम ऊपर कह चुके हैं हीगेल का राज्य सिद्धान्त राज्य तथा नागरिक समाज के सम्बन्ध के विशिष्ट स्वरूप पर आधारित था। यह सम्बन्ध विरोध का भी है और वास्तविक निर्मलता का भी। हीगेल के विचार से राज्य कोई ऐसी उपयोगितावादी सत्ता नहीं है जो सार्वजनिक सेवाओं, विधि के प्रशासन पुलिस बल आदि के पालन और औद्योगिक तथा आर्थिक हितों के सामंजस्य में लगी हो। ये सारे कार्य नागरिक समाज के हैं। राज्य आवश्यकतानुसार उनका निरीक्षण और विनियमन कर सकता है। लेकिन वह खुद इन कार्यों की नहीं करता। नागरिक समाज बुद्धिमत्तापूर्ण पर्यवेक्षण और नैतिक महत्त्व के लिए राज्य के ऊपर निर्भर रहता है। यदि हम समाज पर पूरा रूप से विचार करें, तो ज्ञात होगा कि समाज उन कुछ यांत्रिक नियमों द्वारा शासित होता है जो बहुत से व्यक्तिगत अर्थों की आवश्यकताओं और स्वाध्यायपूर्ण उद्देश्यों की प्रतिक्रिया से उत्पन्न होते हैं। लेकिन, राज्य अपने नैतिक प्रयोजनों की पूर्ति के साधनों के लिए नागरिक समाज पर निर्भर रहता है। यद्यपि नागरिक समाज और राज्य दोनों एक दूसरे पर निर्भर हैं, फिर भी वे एक-दूसरे से अलग-अलग हैं। राज्य साधन नहीं है, बल्कि साध्य है। वह विकास में विवेकपूर्ण आदर्शों का और सम्पत्ति में आध्यात्मिक सत्त्व की प्रवृत्ति करता है। इस दृष्टि से वह अपने उद्देश्यों की पूर्ति के लिए नागरिक समाज का प्रयोग करता है या एक विशिष्ट आध्यात्मिक अर्थ में उसका निमाण करता है।

“राज्य वर्तमान चेतना के रूप में एक देवी इच्छा है जो सगठित सत्ता के रूप में अपना उद्घाटन करती है।”¹

जहाँ नागरिक समाज में विवेकहीन प्रवृत्ति और आत्मिक आवश्यकता की प्रधानता रहती है, राज्य “कुछ ऐसे मान्य साधनों, ज्ञात सिद्धान्तों और नियमों के अनुसार कार्य करता है जो उसकी चेतना के सामने पूर्ण रूप से स्पष्ट रहते हैं।” इस प्रकार के अनेक उद्धरण दिए जा सकते हैं। राज्य पूर्ण रूप से विवेकपूर्ण है, वह देवी सत्ता है जो

सुद जानती है और इच्छा करती है, वह चेतना की शाश्वत और वास्तविक सत्ता है वह ससार में ईश्वर की यात्रा है।

यहां यह कह देना आवश्यक है कि यदि होमेल ने राज्य की नैतिक दृष्टि से इतना उच्च ठहराया था, तो इसका यह अमिप्राय नहीं था कि उसे नागरिक समाज अथवा उसकी समस्याओं से धूना थी। वस्तुस्थिति इससे उल्टी थी। होमेल अपने व्यक्तिगत चरित्र और राजनैतिक चिंतन दोनों की दृष्टि से दुर्बुद्धा था। स्थिरता और कुशा के प्रति उसके मन में बड़ा सम्मान था। उसका विचार था कि राज्य तथा नागरिक सत्ता के बीच पारस्परिक सम्बन्ध है। यह दूसरी बात है कि यह सम्बन्ध उच्च स्थिति और निम्न स्थिति का सम्बन्ध है और राज्य की सत्ता निरपेक्ष है। राज्य और उसका शासकीय मिशन समाज के ऊपर निर्भर है। इससे समाज के आर्थिक जीवन का नैतिक महत्व बत जाता है। अद्यपि राज्य की विनियामक शक्ति निरपेक्ष है, लेकिन इसका यह अन्विधान नहीं है कि उन समस्याओं अथवा अधिकारों को समाप्त कर दिया जाए, जिनके ऊपर आर्थिक कार्यों का सम्पादन निर्भर है। होमेल के अनुसार सम्पत्ति का निर्माण राज्य अथवा समाज नहीं करता प्रत्युत वह मानव व्यक्तित्व की अनिवार्य परिस्थिति है। होमेल का यह विचार लोक के विचार से मिलता है। होमेल ने नागरिक समाज का जो विवरण दिया है, उसमें उसने गिल्डों और निगमों, एस्टेटों और बगों, सस्याओं और स्थानीय समुदायों का विस्तार से वर्णन किया है। यह वर्णन उसके जर्मन समाज के व्यावहारिक अनुभव पर आधारित था। होमेल इन समस्याओं को या इनसे मिलती-जुलती कुछ अन्य समस्याओं को मानवी दृष्टि से अत्यावश्यक समझता था। इन समस्याओं के बिना लोग रूपविहीन नोड मात्र बन जायेंगे तथा व्यक्ति की स्थिति एक टूटम की भांति होगी। इसका कारण यह है कि मनुष्य का व्यक्तित्व केवल आर्थिक तथा उत्पादक जीवन के सन्दर्भ में ही सार्थक होता है। इसलिए, होमेल के दृष्टिकोण से राज्य का निर्माण मुख्यतः, व्यक्तिगत नागरिकों से मिल कर नहीं होता। राज्य को विभिन्न विभागों और समुदायों का सदस्य होना चाहिए—इसके बाद ही वह राज्य की गौरवपूर्ण नागरिकता प्राप्त कर सकता है। जीकोविनवाद शासन को जनता की इच्छा पर आधारित मानता है और जनता की यह इच्छा मताधिकार के माध्यम से व्यक्त होती है। व्यवहार में इस प्रकार का शासन एक प्रकार की चीड़साही होता है। होमेल का कथन था, “भीड़ यह नहीं जानती कि उसका क्या इच्छा है”। उसका कार्य “बचकाना, विवेकरहित, हिंसक और उग्र होता है।”¹

यह ध्यान रखना चाहिए कि नागरिक समाज के इस दृष्टिकोण के अनेक पट्टे थे। एक ओर तो उसे प्रतिनिध्यावादी कहा जा सकता है। निश्चित रूप से यह एक ऐसे समाज का दृष्टिकोण था जो अभी तक वर्णवद्ध था, जिसमें अभी तक श्रेणी और वर्ग के प्रति अगाध आदर था और जिसने अभी तक उद्योगीकरण के समताकारी प्रभावों

1. *Philosophy of Right*, sect. 301; note; 303, note.

का अनुभव नहीं किया था। यह समान नागरिकता की भावना को जो इंग्लैण्ड और फ्रांस की राजनीति के अनुसार स्वतन्त्र शासन की आवश्यक शर्त हो गई थी, विलुक्त महत्त्व नहीं देता था और यदि देता भी था तो बहुत कम। लेकिन, होगेल का नागरिक समाज विषयक दृष्टिकोण केवल प्रतिक्रियावादी ही नहीं था। वह उपयोगितावादी अर्थशास्त्रियों के इस भ्रम को स्वीकार नहीं करता था कि निहस्तक्षेप नीति प्रकृति की अपरिवर्तनीय व्यवस्था की एक भाग है। उसने इसे मानस के क्षम पर सामाजिक विकास की एक विशिष्ट अवस्था बनाया। होगेल का दृष्टिकोण राष्ट्रवाद की भावना के अनुसार था। होगेल के मत से राज्य को उद्योग और वाणिज्य का विनाश करना चाहिए तथा राष्ट्रीय शक्ति को बढ़ाना चाहिए। यह स्वीकार करने योग्य है कि होगेल ने फ्रांस के जैकोबिनवाद की जो आलोचना की थी वह काफी ठीक थी। जैकोबिनवाद ने स्वतन्त्रता के नाम पर सामाजिक समूहों के अनेक रूपों को जो बहुत उपयोगी थे, बुरी तरह से नष्ट कर दिया था। इनमें से अनेक सामाजिक संस्थाओं को उदारवाद के हित में ही पुनः प्रतिष्ठित करने की जरूरत हुई।¹ सामान्य रूप से होगेल के नागरिक समाज सम्बन्धी दृष्टिकोण में एक सिद्धान्त निहित था जब व्यक्ति को केवल एक नागरिक समझा जाता है तब राज्य मानव साहचर्य के समस्त रूपा को अपने में समेटने की कोशिश करता है। व्यवहार में यह स्वतन्त्रता नहीं, बल्कि निरव्युक्तता है। राजनीतिक अधिकारवाद के सभी रूप इस बात का सिद्ध करते हैं। उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त में राजनीतिक बहु-वादियों ने जिस तरह के तर्क दिए थे, वे होगेल के नागरिक समाज सम्बन्धी सिद्धान्त पर काफी हद तक आधारित हो सकते थे। मार्क्स ने राजनीति में जिन आर्थिक शक्तियों को महत्त्व दिया था, होगेल के चिन्तन में उनके बीज भी दिखाई देते हैं यद्यपि मार्क्स ने होगेल के राज्य के नष्ट होने की अपेक्षाओं की थी।

होगेल ने नागरिक समाज का जो सिद्धान्त प्रस्तुत किया था और राज्य के साथ उसका जो सम्बन्ध बनाया था, उसने ही उसके सांविधानिक शासन के स्वरूप का निर्धारण किया है। होगेल के विचार से राज्य को शक्ति निरपेक्ष जरूर है लेकिन वह मनमाना नहीं है। उसकी निरपेक्षता उसकी उच्च नैतिक स्थिति को प्रगट करती है तथा यह बताती है कि राज्य समाज के समस्त नैतिक पक्षों पर एकाधिकार रखता है। तथापि, राज्य की अपनी नियामक शक्ति का विधि के अनुसार प्रयोग करना चाहिए। राज्य विवेक की प्रतीक है और विधि विवेकपूर्ण होती है। होगेल के लिए इसका अभिप्राय यह था कि सार्वजनिक सत्ता के कार्यों के बारे में पहले से अपेक्षाओं को जा सकनी है क्योंकि वे शासक नियमों के अनुसार किए जाते हैं। निश्चय अधिकारियों की स्वविवेकी शक्तियों को मर्यादित करते हैं और अधिकारियों के कार्य पद्धति की सत्ता को व्यक्त

1 मिल्टन आर० नोविट्ज़ तथा बार्बर ई० मर्फी द्वारा सम्पादित *Essays in Political Theory* ग्रन्थ (१९४८) में आर० आर० पामर का लक्ष देखिए 'Man and Citizen: Application of Individualism in the French Revolution' pp 130 ff

इवाइयो का प्रतिनिधित्व होना चाहिए। व्यावसायिक प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त को पिछली चौथाई शताब्दी में अनेक बिल्गाइयो का सामना करना पड़ा है। सम्मेलन, इसीलिए होगेल इस सिद्धान्त के आधार पर प्रतिनिधित्व शासन की किसी व्यावहारिक योजना का निर्माण नहीं कर सका। दूसरी ओर वह यह आवश्यक समझता था कि विधान मंडल में मंत्रियों का राज्यमंत्री बर्ग का, जो नागरिक समाज का निदर्शन करता है, प्रतिनिधित्व करना चाहिए। लेकिन, मनी विधानमंडल के प्रति उत्तरदायी बिल्कुल नहीं है। होगेल के मत से विधानमंडल का कार्य यह होना चाहिए कि वह मंत्रिमंडल को सलाह दे। मंत्रिमंडल राजा के प्रति उत्तरदायी होता है। होगेल के अनुसार राजा को कोई विशेष शक्ति प्राप्त नहीं है। उसे जो भी शक्ति प्राप्त है, राज्य के सम्पत्ति की अपनी वैधानिक स्थिति के कारण प्राप्त है।

“सुव्यवस्थित राजतन्त्र में विधि का वस्तुपरक पक्ष ही सामने आता है और इसके बारे में राजा अपनी यह जात्यपरक बात कह देता है—मैं सहमत हूँ”¹

होगेल राष्ट्रीय भावना, राष्ट्रीय विधि और राष्ट्रीय राज्य जैसे काल्पनिक तत्त्वों को राजनैति तथा इतिहास के मूल में वास्तविक शक्तियाँ समझता था। उसी इन काल्पनिक तत्त्वों का यथार्थ प्रयोग है।

होगेलवाद का उत्तरकालीन महत्त्व

(The Later Significance of Hegelianism)

यद्यपि होगेल के विचार बहुत अधिक जटिलताओं से युक्त हैं और उनके निष्कर्ष बहुत अधिक काल्पनिक हैं, फिर भी बहुत कम राजनैतिक सिद्धान्त ऐसे हुए हैं जिनका राजनैतिक धारणाओं से इतना घनिष्ठ सम्बन्ध रहा हो। होगेल की विचारधारा में नैपोलियन के युद्धों की समाप्ति के समय की जर्मनी की अवस्था का—फ्रांस के हाथों उसके कटु राष्ट्रीय अपमान का और जर्मन सत्तानि की महत्ता तथा एकता के अनुसार ही राष्ट्रीय एकता का निर्माण करने के लिए उसकी महत्त्वाकांक्षा का अन्धा चित्रण मिलता है। होगेल के चिंतन में इस बात को भी अच्छी तरह समझ लिया था कि यह महत्त्वाकांक्षा किस प्रकार कार्यरूप में परिणत होगी। उसने राज्य की सत्त्वस्था को एक विशिष्ट अर्थ दिया और इस सत्त्वस्था को कुछ ऐसी धारणाओं से भर दिया जो प्राप्त तथा इगलैन्ड के राजनैतिक चिंतन में नहीं पाये जाते थे लेकिन जिनसे इस सत्त्वस्था को सभ्यता उनीसवीं शताब्दी में जर्मनी के राजनैतिक और व्याविक दर्शन का मुख्य सिद्धान्त बना

1. *Philosophy of Right*, sect. 250 addition

दिया। हीगेल ने राज्य की सार्वभौमता को द्वन्द्वात्मक पद्धति की जिन जटिलताओं से युक्त कर दिया था, उन्नीसवीं शताब्दी के मध्य में राज्य उन दार्शनिक जटिलताओं से तो मुक्त हो गया, लेकिन उसने अपनी मुख्य विशेषताओं को पारिभाषिक रूप में बिना ही कायम रखता। हीगेल का दर्शन एक प्रकार से शक्ति के आदर्शोक्ति का दर्शन था। इसमें शक्ति से पृथक् अन्य किसी भी आदर्श के प्रति एक प्रकार की अवज्ञा का भाव था। इसमें शक्ति के आदर्श को एक प्रकार का नैतिक और न्यायपूर्ण आदर्श माना गया था। उसने राष्ट्र को एक ऐसे जाप्यात्मिक घराने पर प्रतिष्ठित किया जो अन्तराष्ट्रीय विधि के नियंत्रण से परे था और जिसको नैतिक दृष्टि से मा आलोचना नहीं हो सकती थी। राजनीतिक विचारों की दृष्टि से हीगेल का राष्ट्र-सिद्धान्त उदारताविरोधी था। उसमें राजतन्त्र के सत्तावाद को उदात्त रूप दे दिया गया था। इसमें राष्ट्रवाद ने राजकीय और सत्ता का रूप धारण कर लिया था। लेकिन, वह सविधान-विरोधी नहीं था। उसने सविधानवाद के बारे में एक ऐसे ढंग से विचार किया था जो उन देशों के ढंग से भिन्न था जहाँ उदारवाद तथा सविधानवाद एक ही राजनीतिक आन्दोलन के पहलू थे। इसका अर्थ था "मनुष्यों का नहीं, बल्कि विधियाँ का शासन"। हीगेल के सविधानवाद में मुख्य-वस्तुतः नीतिरसही शासन का भाव निहित था, लाजन्त्रात्मक प्रक्रियाओं का नहीं। उसने देह तथा सम्पत्ति की रक्षा का आदेशात्मक दिया था। उनमें इस बात पर भी जोर दिया था कि शासन को लाज-रक्षणा की व्यवस्था करनी चाहिए। लेकिन, इस बात के लिए यह आवश्यक नहीं है कि सामाजिक-व्यवस्था के प्रति उत्तरदायी हो। यह वास्तव में एक ऐसा राजकीय-व्यवस्था है जो सार्वजनिक भावना से अनुप्राणित है और जो आर्थिक तथा सामाजिक हितों के समर्थ से ऊपर है। व्यवहार में इसका अर्थ यह था कि राजनीति को ऐसे लोगों के हाथों में छोड़ दिया जाए जो वक्तव्य व्यवसाय के द्वारा शासन करने के योग्य हैं। यह प्रयत्न एक ऐसे समाज में समझ में आ सकता था जिसमें राजनीतिक एकता के निर्माण और राजनीतिक शक्ति के विस्तार की चिन्ता ने राजनीतिक स्वतन्त्रता की भावना को प्रसन्न कर रखा था। हीगेल का दर्शन इन समस्त बातों में जर्मनी के द्वितीय साम्राज्य की अवस्था का आदर्शजनक रूप से यथार्थ चित्रण था।

यदि हम हीगेल के राजनीतिक दर्शन पर अकेले जर्मनी के सन्दर्भ में ही विचार करते हैं, तो उसके महत्त्व का पूरी तरह से प्रतिपादन नहीं हो पाता। हीगेल का दृष्टिकोण अत्यन्त व्यापक था और उसके दर्शन में न केवल आधुनिक चिन्तन पूरी तरह व्याप्त था, बल्कि वह आधुनिक चिन्तन का समन्वय भी था और सतिद्धि भी। इस दृष्टि से उसका मुख्य विचार सार्वभौम इतिहास का विचार था। यह एकता स्थापित करने वाला विचार था और हीगेल ने उसका निरूपण इन तरह से किया था कि वह उस स्थान को ग्रहण कर सके जो सभ्यता और अराज्यता के सन्तुलन में प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त को प्राप्त था। इसमें हीगेल ने रूढ़िवाद के प्रतिपादित सामान्य इच्छा के सिद्धान्त को—यह सिद्धान्त राष्ट्रों में अन्तर्निहित है, लेकिन उस अविकल व्यापक आध्यात्मिक शक्ति की अभिव्यक्ति है जो स्वयं वास्तविकता का मूलतत्त्व है—और धर्म द्वारा प्रति-

पादित इतिहास के धार्मिक दृष्टिकोण को जिसके अनुसार इतिहास "दैवी चमत्कार" है समुक्त किया। इन अस्पष्ट कल्पनाओं को हीगेल ने तर्कशास्त्र की निश्चितता और यथार्थता प्रदान करने की कोशिश की। उसने द्वन्द्वात्मक पद्धति के रूप में वैज्ञानिक खोज का एक ऐसा उपकरण तैयार करने की कोशिश की जो "ससार में ईश्वर की यात्रा" को प्रमाणित कर सके। उसने अपरिवर्तनशील प्राकृतिक विधि की व्यवस्था के स्थान पर इतिहास में निरपेक्ष के विवेकयुक्त उद्घाटन को प्रतिष्ठित किया।

हीगेल के चिंतन को स्वच्छन्द कल्पना कह कर तिरस्कृत कर देना बहुत आसान है। तथापि वह एक ऐसा बीज था जिसने आगे चल कर उन्नीसवीं शताब्दी में सामाजिक दर्शन के प्रत्येक पहलू पर असर डाला, अच्छा भी और बुरा भी। महत्त्वपूर्ण परिवर्तन यह है कि हीगेल की उन्मेषकारी सावभौम शक्ति जिसे उसने ज्ञानयुग के दार्शनिकों की भाँति विवेक का नाम दिया है, व्यक्तियों में नहीं, प्रत्युत सामाजिक समुदायों, राष्ट्राँ, राष्ट्रीय सङ्घटितियों और संस्थाओं में व्यक्त होती है। यदि हीगेल के 'विश्वात्मा' शब्द के स्थान पर 'उत्पादन की शक्तियाँ' शब्द रख दिए जायें, तब भी परिणाम एक-सा ही होगा। दानों ही अवस्थाओं में समाज व्यक्तियों का समुदाय नहीं रहता, प्रत्युत वह शक्तियों की एक व्यवस्था हो जाता है। उसका इतिहास उन संस्थाओं के विकास का इतिहास हो जाता है जो सामूहिक रूप से समुदाय को संस्थाएँ होती हैं। ये शक्तियाँ और संस्थाएँ अपन स्वरूप में निहित प्रवृत्तियों का अनुसरण करती हैं। विधि, आचारों, संविधानों, दर्शनों और धर्मों का संस्थागत इतिहास सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन का एक प्रमुख और स्थायी भाग बन गया। इन सामाजिक शक्तियों के कार्य और विकास के लिए व्यक्ति के नैतिक निर्णय और व्यक्तिगत रवियाँ बिल्कुल असम्बद्ध हो गईं क्योंकि समाज में वास्तविक एजेंट शक्तियाँ हैं जो अपने आप ही सार्थक हैं क्योंकि उनका मार्ग निश्चित होता है। इस तरह के विचार जिनमें एक साथ सच्चाई भी थी और अतिशयोक्ति भी, उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक दर्शन पर पूरी तरह से छा गए। उन्होंने राजनीति के अध्ययन को समृद्धि भी दी और दरिद्रता भी। जब विधिवाद तथा व्यक्तिवाद के स्थान पर संस्थाओं का ऐतिहासिक अध्ययन आरम्भ हुआ तथा शासन और मनोविज्ञान में निहित सामाजिक और आर्थिक तत्त्वा का अधिक ठोस अध्ययन होने लगा, तो राजनीति समृद्ध हुई तथा बड़ी अधिक यथार्थपरक हो गई। लेकिन, इसके साथ ही राजनीति सामाजिक शक्तियों, राष्ट्राँ की प्रतिस्पर्धाओं और आर्थिक वर्गों के संघर्षों की 'प्रतिस्पर्धा' मात्र रह गई और इस दृष्टि से उसकी स्वतन्त्र सत्ता तक खतरे में पड़ने लगी। इसका कारण यह था कि इस दृष्टिकोण के कारण मानवी सम्बन्धों में मुलह का क्षेत्र बहुत कम रह गया और यह तथ्य धुंधला पड़ गया कि राजनीतिक संस्थाएँ शक्ति का दावा करने वाली एजेंसियाँ नहीं, बल्कि मुलह करने वाली एजेंसियाँ हैं। उसने इस तथ्य का भी धुंधला कर दिया कि मुलह का और इसलिए राजनीतिक बुद्धिमत्ता की कल्पना केवल शक्तियों की कौशल्ययुक्त गणना में व्यक्त नहीं की जा सकती। स्पष्ट है कि दृष्टिकोण के इस परिवर्तन के कारण राजनीति की उदारवादी संकल्पना नष्ट हो सकती थी।

हीगेल के दर्शन में ये सारी प्रवृत्तियाँ बीज रूप से विद्यमान थीं यद्यपि उनका स्रोत अकेला हीगेल का ही दर्शन नहीं था। तथापि, इससे हमें उस सामाजिक और बौद्धिक परिवर्तन का आभास मिल जाता है जिसके ऊपर ये प्रवृत्तियाँ निर्भर थीं।

हीगेल के चिंतन के आधार पर राजनीतिक सिद्धान्त में जिन विविध प्रवृत्तियों का विकास हुआ, उनमें से तीन पर विशेष ध्यान देने की आवश्यकता है। विकास की धीधी रेखा अतदिग्ध रूप से हीगेल से मार्क्स और बाद के साम्यवादी सिद्धान्त की थी। यहाँ द्वन्द्वात्मक पद्धति जोड़ने वाली पड़ी थी। मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक पद्धति को हीगेल के दर्शन की युगान्तकारी खोज कहा था। मार्क्स हीगेल के राष्ट्रवाद और राज्य के आदर्शिकरण का केवल ऐसी 'रहस्यात्मकता' मानता था जिसने द्वन्द्वात्मक पद्धति को अपने आध्यात्मिक आदर्शवाद के कारण अनुप्राणित कर रखा था। मार्क्स का विचार था कि वह द्वन्द्वात्मक पद्धति को द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का रूप देकर और उसके आधार पर इतिहास की आधिक व्याख्या कर सामाजिक विकास की वैज्ञानिक रीति से व्याख्या कर सकता है। (राज्य से पुनः) नागरिक समाज एक समूह है, मार्क्स यह निष्कर्ष सीधे हीगेल से ग्रहण कर सकता था। दूसरे, आक्सफर्ड विश्वविद्यालय के आदर्शवादियों ने इंग्लैंड के उदारवाद का जो संशोधन किया था, उसमें भी हीगेल का चिंतन एक महत्वपूर्ण तत्त्व रहा था। यहाँ द्वन्द्वात्मक पद्धति का कोई विशेष महत्व नहीं था। यहाँ हीगेल की जिज्ञासा और व्यक्तिवाद की आलोचना का महत्वपूर्ण प्रभाव रहा था। उद्योगवाद की उन्नति में इस प्रश्न को बड़ा आवश्यक कर दिया था। हीगेल के राजनीति सिद्धान्त का उदारवाद-विरोधी स्वर ब्रिटिश राजनीति की वास्तविकताओं से इतना दूर था कि उसकी ओर कोई ध्यान ही नहीं दिया गया। अन्त में, इटली में फासिज्म ने अपने आरम्भिक चरणों में हीगेडवाद से दार्शनिक आधार ग्रहण किया। तथापि, फासिज्म ने अपने प्रयोजन की विधि के लिए ही हीगेल के कुछ सिद्धान्तों को अपने अनुरूप ढाल लिया था।

Selected Bibliography

History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815 By Reinhold Aris London 1936

The Philosophical Theory of the State By Bernard Bosanquet London, 1899 Chs IX X

Der Begriff des Volkesgeistes bei Hegel By Friedrich Dittmann Leipzig, 1909

'The Growth of "Historical Science"' By G P Gooch In *The Cambridge Modern History* Vol XII (1910) Ch XXVI

The Decline of Liberalism as an Ideology By J H. Hallowell University of California Publications in Political Science Berkeley and Los Angeles, 1943

The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction Edited by F J C Hearnshaw, London, 1932 Ch III

Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland By Herman Heller Leipzig, 1921

The Metaphysical Theory of the State By L T Hobbes London 1918

Reason and Revolution Hegel and the Rise of Social Theory By Herbert Marcuse, New York, 1941

An Introduction to Hegel By G R G Mure, Oxford, 1940

Hegel und der Staat By Franz Rosenzweig 2 Vols Munich 1920

The Philosophy of Hegel By W T Stace, London 1924 Part IV second Division

Studies in the History of Political Philosophy C.E Vaughan. 2 Vols Manchester 1925 Vol II Chs II IV

Hegels Gesellschafts begriff By Paul Vogel Berlin 1925

उदारवाद : दार्शनिक उग्रवाद

(Liberalism : Philosophical Radicalism)

रूसो और बर्क ने प्राकृतिक अधिकारों के दर्शन के विरोध में प्रतिक्रिया आरम्भ की थी। हीगेल ने इस प्रतिक्रिया का पहली बार व्यवस्थित रूप से वर्णन किया। तथापि, इस प्रतिक्रिया ने व्यक्तिवाद का स्थान ग्रहण नहीं किया। व्यक्तिवाद सत्रहवीं और अठारहवीं सताब्दियों में राजनीतिक चिंतन का मुख्य उपादान बना रहा। इसने विपरीत प्राकृतिक अधिकारों के दर्शन ने उन्नीसवीं शताब्दी में अपने व्यावहारिक परिणाम प्रकट किए। इसका इतिहास हीगेल द्वारा प्रतिपादित विरोधभास का एक श्रेष्ठ उदाहरण था—किसी दर्शन का प्रयोग और विवरण की दृष्टि से पूरा विस्तार उस समय होता है जबकि उसके मुख्य सिद्धान्तों का स्वीकार कर लिया जाता है और फिर जिनके चिंतन में आने के लिए कोई गुंजायश नहीं रहती। कानिपुस के सिद्धान्तों का लॉक ने सर्वप्रथम स्पष्ट रूप से निरूपण किया था। बाद में अमेरिका की स्वातंत्र्य घोषणा और अमेरिका तथा फ्रांस के अधिकार-पत्रों में इन अधिकारों को समाविष्ट किया गया। इन सिद्धान्तों में कुछ ऐसे राजनीतिक आदर्श निहित थे जिनके बार में यह आशा की जाती थी कि पश्चिमी यूरोप की संस्कृति से प्रभावित समस्त देशों में और यदि सम्भव हुआ तो समस्त संसार में उन्हें धीरे-धीरे कार्यान्वित कर दिया जाएगा। इन आदर्शों में निम्नलिखित आदर्श थे—नागरिक स्वतन्त्रताएँ, विचार-अभिव्यक्ति और सम्भा बनाने की स्वतन्त्रता, संपत्ति की सुरक्षा और प्रबुद्ध लोकमन के द्वारा राजनीतिक सत्ताओं का नियंत्रण। इन साध्यों का सर्वत्र ही कुछ विशिष्ट साधनों द्वारा कार्यान्वित किया जाना था। इनमें से मुख्य ये—सांविधानिक शासन की स्थापना, इन नियमों की स्वीकृति कि शासन को विधि द्वारा नियंत्रित सीमाओं में रह कर कार्य करना चाहिए, राजनीतिक सत्ता का केन्द्र प्रतिनिधिक विधानमंडल में रहना चाहिए और शासन की समस्त शाखाएँ निर्वाचक मंडल के प्रति उत्तरदायी होनी चाहिए तथा इस निर्वाचकमंडल में समस्त वयस्क जनसंख्या शामिल रहनी चाहिए। इन आदर्शों और इन आदर्शों को प्राप्त करने के लिए राजनीतिक साधनों का प्राकृतिक अधिकारों के नाम पर समर्थन दिया गया। ये आदर्श और ये साधन उन्नीसवीं शताब्दी के उदारवाद के प्रयोजन तथा स्थूल रूप से उनकी सफलताओं

को बहुत अच्छी तरह से व्यक्त करते थे। इस चिंतन के मूल में मूल्य के स्वरूप के बारे में एक विचार निहित था—अन्ततोगत्वा समस्त मूल्य मानव व्यक्तित्व की तृप्ति और अनुभूति में निहित हैं। काट ने इसी सिद्धान्त को अपने इस प्रसिद्ध सूत्र में व्यक्त किया था कि नैतिकता व्यक्त को साध्य मानने में है, साधन मानने में नहीं। जेफरसन का भी यही मत था कि सरकारें मनुष्य के अनन्यत्राम्य अधिकारों की रक्षा करने और उन्हें सिद्ध करने के लिए हैं।

फिर भी, क्रांति युग के प्राकृतिक अधिकारों के दर्शन और उन्नीसवीं शताब्दी के उदारवाद में मनोवृत्ति तथा भावना का बहुत अन्तर था। प्राकृतिक अधिकारों का दर्शन मूलतः एक कानिकारी दर्शन था। जहाँ किसी मूल अधिकार पर हमला होता था, वह किसी प्रकार के समझौते को महन नहीं कर सकता था। लेकिन, फ्रांस की क्रांति ने अनेक क्षेत्रों में क्रांति के विरोध में प्रतिक्रिया पैदा कर दी थी। महाद्वीप पर नैपोलियन की साम्राज्यवादी महत्वाकांक्षाओं ने प्रत्येक पश्चिमी राष्ट्र की सांविधानिक परम्परा को नष्ट कर दिया था। इंग्लैंड में यह स्थिति नहीं थी लेकिन वहाँ भी प्रतिक्रिया ने ससदीय मुधारों की प्रगति को रोक दिया और यह प्रगति दुबारा १८१५ के पदचान् ही बठिनाई से आरम्भ की जा सकी। जैसा कि क्रांतियाँ किया करती हैं, क्रांति ने सर्वत्र अपनी अतिरजना के विरोध में विकर्षण पैदा किया। इस अतिरजना के लिए मनुष्य के अधिकारों के दर्शन को दोषी ठहराना फौज हो गया। शैट्यूब्रिण्ड ने उदारवाद की मनोवृत्ति को व्यक्त करते हुए कहा था, “हमें उस राजनीतिक कार्य की रक्षा करनी चाहिए जो क्रांति का फल है। लेकिन, हमें इस कार्य से क्रांति को हटा देना चाहिए।” कुछ समय बाद बतिपय विचारकों ने क्रांति के विरोध में विकास पर जोर देकर इसी विचार को एक नए रूप में व्यक्त किया।

असत, उदारवाद का यह सौम्यीकरण दार्शनिक कारणों से था। प्राकृतिक अधिकारों का दर्शन जिस नैतिक सिद्धान्त पर आधारित था, वह मुख्यतः मनुष्य की अन्तःप्रज्ञा में सम्बन्धित था। मनुष्य के अकाट्य व्यक्तिगत अधिकारों के सिद्धान्त की रक्षा करने का एक ही उपाय है—लॉक तथा जेफरसन की भांति इन अधिकारों को स्वतः स्पष्ट बनाना। लेकिन, विज्ञान में सामान्य रूप से और सामाजिक चिंतन में विशेष रूप से प्रवृत्ति कुछ व्यावहारिकता की तरफ थी। अब कोई भी व्यक्ति किसी भी चीज को केवल श्रद्धा और विश्वास के आधार पर ग्रहण करने के लिए तैयार नहीं था। संक्षेप में, विवेकवाद की शक्ति धीरे-धीरे कम हो गई। प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त में सर्वत्र ही दार्शनिक विवेकवाद का कुछ पुट रहा था। लेकिन, किसी संद्वान्तिक विचार की अपेक्षा अधिक प्रभावशाली वे परिवर्तन थे जो वाणिज्यिक तथा औद्योगिक वर्गों की उन्नति के साथ-साथ उमक दृष्टिकोण में आने जा रहे थे। उन्नीसवीं शताब्दी में यह वर्ग सभी जगह उदारवादी गुवार आन्दोलन का नया बना। औद्योगिक तथा वाणिज्यिक विकास की प्रवृत्ति ने इस वर्ग की राजनीतिक शक्ति का विस्तार पढ़े से निश्चित कर दिया। इसके साथ ही जमींदार वर्ग का प्रभाव धीरे-धीरे घट रहा था। मजदूर वर्ग में अभी बहुत

कम राजनीतिक चेतना आई थी और उसका संगठन भी बहुत शिथिल था। उदारवाद के मार्क्सवादी आलोचक यह कहा करते हैं मर्यादा उनका यह कहना निरपेक्ष अतिशयोक्ति है कि सामंशिक शासन और व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के आदर्श केवल मध्यवर्ग के हितों का ही प्रतिनिधित्व करते थे। तथापि, यह सही है कि शुरू में यह वर्ग इन आदर्शों का मुख्य प्रवक्ता था। यह भी सही है कि इस वर्ग की सामाजिक स्थिति ने इसे दृष्टिकोण तथा उपपत्तियों में कम क्रान्तिकारी बना दिया। फ्रांसिस प्लेस ने १८३० में यह घमन्ती देकर कि यदि सुधार विधेयक पास नहीं हुआ तो इंग्लैंड के बैंक का दिवाला निकल जाएगा, सुधार विधेयक को पास करवा दिया था। उस समय वह निश्चित रूप से एक ऐसे वर्ग को सम्बोधित नहीं कर रहा था जो अपना प्रभाव वेरिकेंडो में प्रकट करता।^१ समय बीतने के साथ-साथ यह बात और साफ होती गई कि उदारवादी राजनीतिक सुधारों का प्रश्न अब केवल विचारधारा का प्रश्न नहीं रहा था, अब वह सत्सामयिक पुनर्निर्माण का प्रश्न हो गया था। प्रशासन का आपूर्तिकीकरण, वैधानिक प्रक्रिया का सुधार अदालतों का पुनर्गठन, स्वतन्त्रता-सहिताओं का निर्माण और कारखाना का निरीक्षण—ये सारे विशिष्ट उदारवादी सुधार क्रांति के उत्साह के कारण नहीं प्रत्युत व्यावहारिक विवेका और सजगतापूर्ण विधि निर्माण के फलस्वरूप हुए थे। उदारवाद के आदर्श क्रांतियुग के फल थे, लेकिन उसकी सफलताओं का श्रेय उस उच्चकोटि की व्यावहारिक बुद्धि को है जो विशिष्ट समस्याओं के ऊपर लागू की गई थी। उसका सिद्धान्त अब भी विवेकवाद पर आधारित था लेकिन उसने विवेकवाद पर यह शर्त लगी हुई थी कि आदर्शों को धर्पाध धामलों में कारगर होना चाहिए। स्वभावतः, इसके दशन में क्रांतिकारी होने के बजाय उपयोगितावादी होने की अधिक प्रवृत्ति थी।

राजनीतिक उदारवाद एक विशाल आन्दोलन था जिसका पश्चिमी यूरोप के देशों और अमेरिका में प्रभाव पड़ा लेकिन जिसका सबसे विशिष्ट विकास इंग्लैंड में हुआ। जर्मनी में उदारवादी दर्शन अधिकतर मौखिक रहा। वह-वहाँ के लोकचित्त में गहरी जड़ें नहीं जमा सका। जर्मनी में १८४८ में सशस्त्र शासन और मनोव उत्तरदायित्व का लक्ष्य निश्चित रूप से पराजित हो गया। जर्मनों के लिए उदार संविधानवाद की अपेक्षा राष्ट्रीय एकीकरण का प्रश्न अधिक महत्त्वपूर्ण था। वहाँ विस्मयक तथा होहेनज़ोलर्न शासकों के अनुदार नेतृत्व में यह कार्य सम्पन्न हुआ। जर्मनी की न्याय-न्यवस्था में सम्पत्ति की सुरक्षा और नागरिक स्वतन्त्रता जैसे उदारवादी मूल्यों को सिद्ध किया गया। इस प्रकार, जर्मनी का उदारवाद राजनीतिक नहीं प्रत्युत न्यायिक था। फ्रांस में क्रांति का सबसे महत्त्वपूर्ण सामाजिक परिणाम यह था कि वहाँ ५०-६० लाख कृषक स्वत्वाधिकारी पैदा हो गए थे। ये लोग राजनीतिक दृष्टि से ह्वाक्टो डालने के अलावा और कुछ नहीं कर सकते थे। ये अपने हितों को बुजुर्ग वर्ग के हितों से मिले हुए मानते थे। इन दोनों के विरोध में यूरोप में पहली बार प्रोलेटेरियट श्रमिक वर्ग का आन्दोलन

उत्पन्न हुआ। वह आन्दोलन अपने राजनैतिक दृष्टिकोण में उदारवादी नहीं, प्रभु समाजवादी और उग्र था। यह युगान्तकारी महत्त्व की सामाजिक प्रटना थी और मूल्य ने अपन वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त में इसे समाविष्ट किया। इसलिए, नाम का उदारवाद इंग्लैण्ड के उदारवाद की अपेक्षा एक वर्ग का सामाजिक दर्शन अधिक था। उनका दृष्टिकोण "जनता" के प्रति अनिवार्यतन्त्रात्मक नहीं था। चूँकि, वह राष्ट्रीय नीति को कार्यान्वित करने की क्षमता से युक्त नहीं था जब उनका मुख्य कार्य आन्दोलन करना था।¹ उन्नीसवीं शताब्दी में इंग्लैण्ड संसार का सबसे अधिक उद्योग प्रधान देश था। वहाँ एक ऐसा देश था जिसमें उदारवाद ने एक राष्ट्रीय दर्शन और राष्ट्रीय नीति का पद ग्रहण किया। महा मार्क्सवाद की उन्मील के विराट में उनमें मुख्यवर्गवाद और साम्यपूर्ण परिवर्तन के सिद्धान्त प्रयुक्त किए। उनमें सबसे पहले औद्योगिक क्षेत्र में स्वतन्त्रता स्थापित की और मध्य वर्ग को मनाधिकार प्रदान किया। बाद में उनके श्रमिक वर्ग का मनाधिकार प्रदान किया और उद्योग के बन्दों में उनकी रक्षा की। इंग्लैण्ड में यह हम कारण समझ हो सका कि बड़ा सामाजिक और भाषिक वर्गों का विनाशजन राजनैतिक दल के आधार पर नहीं था। आरम्भिक युग में उदारवाद के प्राथम सिद्धान्त उद्योगपतियों के हितों की स्पष्टता से व्यक्त करते थे। लेकिन, उदारवाद उन समय श्री, कम-से-कम मन्व्य की दृष्टि से सम्पूर्ण राष्ट्रीय समुदाय के हित का निदर्शन था। बाद में जब यह बात सामने आई कि उद्योग तथा वाणिज्य के हितों के माध्यम श्रम तथा कृषि के हितों पर भी विचार करना है, तब यह मन्व्य और स्पष्ट हो गया।

एक प्रभावशाली राजनैतिक आन्दोलन के रूप में इंग्लैण्ड में उदारवाद ऐसे अनेक तत्त्वों से मिल कर बना था जिन्होंने वैज्ञानिक सहनति पर और दिए बिना ही विविष्ट प्रयोजनों के लिए सहयोग करना सीख लिया था। शाहम बालास के शब्दों में, इनमें सबसे महत्त्वपूर्ण एंक्वेलिक्ल ईसाई धर्म और जेरेमी बेंथम तथा दार्शनिक उपवादियों के धर्मनिरूपवाद के बीच 'नाम चलाऊ गठबन्धन की परम्परा' थी। उनके दार्शनिक विद्वानों की विषयता उनके नैतिक तथा सामाजिक प्रयोजनों की समानता से दूर हो जाती थी। जैसा कि म्लैडस्टन ने कहा था, "राजनैतिक उदारवाद का नेतृत्व नॉन-कन्फर्मिस्ट धार्मिक समुदाय थे।"² शुरू में उनका उद्देश्य अपनी राजनैतिक स्वतन्त्रता की रक्षा और उसका विस्तार करना तथा राजनैतिक अधिकारों में भाग लेना था। यद्यपि उनका बौद्धिक आधार पुष्ट नहीं था, लेकिन उन्होंने उद्योगपतिवादी

1 महादीपीय उदारवाद के अध्ययन के लिए देखिए Guido de Roggero, *The History of European Liberalism*. Eng trans by R. G. Collingwood (1927).

2 उन्नीसवीं शताब्दी के आरम्भ में इंग्लैण्ड में नॉन कन्फर्मिटी के महत्त्व के बारे में देखिए E. Halevy, *A History of the English People in 1815*. विशेषकर जिल्द १, पुस्तक ३, जर्जेवी अनुवादक ई० आई० नाथकिन (१९२४)।

नीतिशास्त्र तथा वंशसिकल अर्थशास्त्र में ईसाई पुण्यता तथा मानववाद का समावेश किया। अंतरा, एक समूह के रूप में नॉन कन्फेसिस्टों के राजनीतिक विचार क्रान्तिकारी अथवा उग्र नहीं थे। चूंकि इस समुदाय के तथा इस प्रकार के अन्य समुदायों के विचार अस्थिर थे, अतः राजनीतिक उदारवाद गुरु से ही बंध सिद्धान्तवादी था। इसने अनेक हिंनों के बीच सामंजस्य स्थापित किया और वे समस्त हित उमड़े दर्शन के एक भाग हो गए। आरम्भिक उदारवाद की बौद्धिक संरचना और उसके कार्यक्रम के निर्माण का श्रेष्ठ दार्शनिक उपवादियों की है। वे लागू किसी एक राजनीतिक दल के रूप में नहीं, प्रयुक्त बुद्धिजीवियों के एक वर्ग के रूप में थे। लेकिन, उनका प्रभाव उनकी संख्या से वही अधिक था। जैसा कि राजनीति में अवसर हाता है, बुद्धिजीवियों ने विचार प्रदान किए। राजनीतिज्ञों ने परिस्थितियों को ध्यान में रखते हुए इन विचारों का कभी उपयोग किया और कभी नहीं किया।

इंग्लैण्ड के उदारवादी दर्शन के इस समन्वयमूलक दृष्टिकोण को समझने के लिए यह आवश्यक है कि इन दो युगों में बाट लिया जाए और फिर इन दोनों युगों की ऐतिहासिक विरलरता को स्पष्ट रूप में ध्यान में रखा जाए। इससे इतिहास की मुख्य विशेषता यह थी और इसकी ओर हमके आलोककों का भी ध्यान गया है कि शुरू में यह मध्यमों के हिंनों का दर्शन था। बाद में यह ऐसे राष्ट्रीय समुदाय का दर्शन हो गया जिसका आदर्श समस्त वर्गों के हितों की रक्षा करना हुआ गया। यह परिवर्तन इसलिए सम्भव हुआ क्योंकि आलाचना अन्यायपूर्ण न होते हुए भी पूरी तरह सच कभी नहीं था। यद्यपि आरम्भिक उदारवादी अवसर सही और उदारवादी थे, लेकिन वे सार्वजनिक भावना से भी ओतप्रोत थे। उन्होंने एक बुद्धिपूर्ण सामाजिक दर्शन को ऐसे प्रयोजनों में लगा दिया जो सामाजिक दृष्टि से हितकारी थे और घोषण से दूर थे। यही कारण था कि उदारवाद अपने आरम्भिक युग के व्यक्तिवाद तथा सामाजिक तथा सामुदायिक हिंनों के मूल्य और यथार्थता की स्वीकृति के बीच एक बौद्धिक सेतु का निर्माण कर सका। उदारवाद का व्यक्तिवाद प्रतिपक्ष के दर्शन की देन था और सामाजिक तथा सामुदायिक हित अवसर उदारवाद विरोधी रूपों में प्रकट होते थे। इन दोनों का समन्वय संभव एक सिद्धि थी। इस प्रकार, बाद के उदारवाद का प्रयोजन यह जो गया कि वह व्यक्तिवाद द्वारा घोषित राजनीतिक तथा नागरिक स्वतन्त्रताओं की रक्षा करे तथा इससे साथ ही उन्हें उद्योगवाद तथा राष्ट्रवाद की बदलती हुई परिस्थितियों में अनुसूचित संशोधित करे। उदारवाद राजनीतिक स्वतन्त्रता की आधुनिक संस्कृति के लिए स्थायी मूल्य की चीज मानता था, लेकिन उसने यह भी प्रयत्न किया कि राजनीतिक स्वतन्त्रता और अधिक लोगों को उपलब्ध हो सके और इस प्रकार वह वास्तव में एक अच्छे सामाजिक हित का रूप धारण कर सके। उदारवाद के इतिहास का दो भागों में विभाजन केवल व्याख्या की सुविधा के लिए नहीं है। इसका उद्देश्य एक बहुस्वपूर्ण परिवर्तन और साथ ही निरन्तरता को सुचना देना है। जॉन स्टुअर्ट मिल यह विभाजक रेखा है। उसका दर्शन रेखा के दोनों ओर था। कलत, इस अध्याय में हम उदारवाद

के बलासिक्ल रूप अर्थात् दार्शनिक उग्रवादियों पर तथा अगले अध्याय में उदारवाद के संशोधन तथा आधुनिकीकरण पर विचार करेंगे।

अधिकतम सुख का सिद्धान्त

(The Greatest Happiness Principle)

दार्शनिक उग्रवादियों का कार्यक्रम वैधानिक, आर्थिक और राजनीतिक सुधारों का था। वे इन समस्त सुधारों को अधिकतम सख्या के अधिकतम हित पर आधारित मानते थे। उनके विचार से यह सिद्धान्त व्यक्तिगत आधारों और मार्मज्जित नीति दोनों के लिए सर्वश्रेष्ठ पथ-प्रदर्शक सिद्धान्त था। उनके दर्शन के सैद्धान्तिक पक्ष का उद्देश्य इस सिद्धान्त को व्यावहारिक समस्याओं पर लागू करना था। इस समुदाय के किसी भी सदस्य में, बेंचम तक में दार्शनिक मौलिकता नहीं थी। उनकी दार्शनिक सिद्धान्तों तक पर कोई पक्की पकड़ नहीं थी। वे अपने विचारों को औपचारिक और नियमनात्मक रीति से उपस्थित करते थे। इससे यह आभास होता था कि उनके विचारों के पीछे कोई दर्शन है लेकिन विश्लेषण करने पर यह बात गलत सिद्ध होती है। इस पद्धति के अनेकों भाग जिस क्रम में थे, वह महत्वपूर्ण है क्योंकि उनका सम्बन्ध तार्किक नहीं, बल्कि व्यावहारिक था। शुरू-शुरू में और प्रायः साठ वर्षों की आयु तक बेंचम केवल वैधानिक सुधारों में ही दिलचस्पी लेता रहा था। उसको उम्मीद थी कि ये सुधार राजनीतिक उदारवाद की अपेक्षा प्रबुद्ध निरंकुशता से उपादा जल्दी हो सकेंगे। इसलिए, १७८९ में *Principles of Morals and Legislation* के प्रकाशन के बाद उसने अपनी न्यायशास्त्र विषयक उत्तरकालीन रचनाएँ फ्रेंच में प्रकाशित की जिससे कि महाद्वीप की जनता उसके विचारों से अवगत हो सके। उसकी फ्रेंच रचनाएँ अंग्रेजी में अनूदिन होकर १८२० में इंग्लैण्ड पहुँची। जॉन स्टुअर्ट मिल ने उसकी पाठ्यलिपियों के आधार पर *Rationale of Judicial Evidence* का सम्पादन और प्रकाशन किया (१८२७)। १८०८ के आस-पास जेम्स मिल ने बेंचम को विश्वास दिलाया कि इंग्लैण्ड में वैधानिक सुधार उसी समय ही सचता है जबकि वहाँ प्रतिनिधित्व का विस्तार किया जाए। जेम्स मिल ने आपह पर ही बेंचम ने टोरी राजनीति को छोड़ा। इस परिवर्तन का कारण यह नहीं था कि तार्किक दृष्टि से उदारवाद अधिकतम सुख के सिद्धान्त पर निर्भर था प्रत्युत यह आशा थी कि सम्भवतः वह वैधानिक सुधार के लिए अमिजाततन्त्र अथवा प्रबुद्ध निरंकुशता की अपेक्षा अधिक व्यावहारिक माध्यम प्रमाणित हो सके। यही दशा दार्शनिक उग्रवादियों के आर्थिक सिद्धान्त की थी। इस सिद्धान्त का निर्माण मुख्य रूप से रिकार्डों ने किया था। इसका बेंचम के वैधानिक सुधारों के कार्यक्रम से कोई निवृत्त सम्बन्ध नहीं था। इसका आरम्भ से ही मुख्य उद्देश्य यह था कि मरक्षपारमक आगम शुल्क के बाणज्य के क्षेत्र में जो अनेक प्रतिबन्ध लगा रखे हैं,

उन प्रतिबन्धों की हटा दिया जाए। वैधानिक सुधारों की भांति ये सुधार भी उगी समय किए जा सकते थे जबकि इंग्लैंड के जमींदार वर्ग के राजनीतिक एकाधिकार को समाप्त कर दिया जाता। जब इस प्रकार के व्यावहारिक प्रयोजन कायरूप में परिणत हो जायें, तब जेम्स मिल ने इस समुदाय के मनोवैज्ञानिक और दार्शनिक सिद्धान्तों की सैद्धांतिक परीक्षा आरम्भ की। उसका ग्रन्थ *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* १८२९ में छपा जब उसकी आयु ५६ वर्ष की हो गई थी। इस ग्रन्थ में हेबर्ट हार्टले, अठारहवीं सताब्दी के अग्रज नीतिवादिया और वाड्सलॉप तथा हेल्वेडियस जैसे फेंब विचारकों द्वारा प्रतिपादित साहचर्य मनोविज्ञान (associational psychology) का निगमनात्मक तथा बड़े नये तुल्य ढंग से निरूपण किया गया था। इस मनोविज्ञान के प्रति मिल की कोई मौलिक देन नहीं थी। उसने कोई ऐसा विचार नहीं दिया जिससे यह मनोविज्ञान निरीक्षण पर आधारित मानव व्यवहार के सार्यपरक अध्ययन के निकट आ जाता। उपयोगितावादियों के कथित व्यवहारवाद में अनेक अपरीक्षित धारणाएँ भरी हुई थीं। नीतिशास्त्र में अधिकतम सुख के सिद्धान्त का हीडोनिस्टिक मनोविज्ञान के बिना भी स्वीकार किया जा सकता था। भूतकाल में ऐसा हुआ था। लेकिन, इस समय यह माना जाता था कि हीडोनिस्टिक मनोविज्ञान अधिकतम सुख के सिद्धान्त का समर्थन करता है। अधिकतम सुख के नाम पर जिन सुधारों की दुहाई दी जाती थी, वे सुधार भी उसी समय सार्यक हो सकते थे जबकि इन सिद्धान्त के साथ ऐसी कुछ और धारणाएँ भी जोड़ दी जाती जिनका उपयोगितावादी दर्शन से कोई सीधा सम्बन्ध नहीं था।

अर्थशास्त्र का छोड़ कर उपयोगितावादी चिन्तन की सामान्य रूपरेखा बेंथम की आरम्भिक रचना प्रेगमेंट ऑन गर्वमेंट में मिलती है। यह पुस्तक १७७६ में छपी थी। इसमें ब्लेकस्टोन की बमेंट्रीज की आलोचना की गई है। और इस आलोचना के माध्यम से सम्पूर्ण विधि व्यवस्था तथा इंग्लैंड के शासन के सम्बन्ध में क्षिण विचारधारा की आलोचना की गई है। इस पुस्तक में बेंथम ने अपनी मुख्य हथि की घोषणा की तथा सक्षिप्त रूप से उस दृष्टिकोण को व्यक्त किया जिसे उनमें बाद में न्यायशास्त्र विषयक अपने अनेक ग्रन्थों में विकसित किया। उनमें कहा कि ब्लेकस्टोन का अंग्रेजी विधि सम्बन्धी विवरण केवल वर्तमान विधि की व्याख्या करता है। व्याख्या के नाम पर वह वर्तमान विधि का एक प्रकार में बचाव है। न्यायशास्त्र का वास्तविक कार्य वेधि व्यवस्था की आलोचना करना है जिससे कि उसका सुधार किया जा सके। इस आलोचना के लिए मूल्य का एक मानक अपेक्षित है और यह मानक केवल उपयोगिता सिद्धान्त द्वारा ही प्रदान किया जा सकता है। अधिकतम सुख के अधिकतम सुख की न्याय और अन्याय का मानक है।— बेंथम इस अन्तर्दृष्टि को ह्यूम को देन मानता था। बेंथम ने कहा था कि कि जब उसने ह्यूम की नैतिक रचनाओं को पहली बार पढ़ा तब उसकी भावें गुन गई थीं। ह्यूम की आलोचना ने जबड़ अधिकारों तथा सविद्या सिद्धान्त को बिल्कुल लुप्त कर दिया। उनमें बताया कि यह सिद्धान्त बिल्कुल निरर्थक

है, यह उमी सीमा तक सही है जिस सीमा तक कि वह उपयोगिता पर आधारित है। शासन का आधार सविदा नहीं बल्कि मानवी आवश्यकता है। शासन का एकमात्र औचित्य यह है कि वह मानवी आवश्यकताओं को पूरा करे। इसलिए, बेंथम ने कुछ तो हावम के आधार पर और कुछ ह्यूम के आधार पर यह निष्कर्ष निकाला कि व्हेबस्टोन द्वारा किया गया ब्रिटिश सविधान का गौरवगान तथा उसका शक्तियों का विभाजन बल्बन-ग्राफ की चीज है। वैधानिक शक्ति का स्वरूप ही कुछ ऐसा होता है कि उसे वैधानिक रूप से सोमिन नहीं किया जा सकता। प्रत्येक राजनीतिक समाज में मुख्य सत्ता वहीं न होती ऐसे व्यक्ति में या व्यक्ति समूह में अवश्य रहनी चाहिए जिसका और लग आज्ञापालन करते ह। बेंथम का मत था कि यह बात स्वतन्त्र सरकारों और निरुद्ध सरकारों के बारे में सही है। इन दोनों में कुछ अन्तर जरूर है। उदाहरण के लिए स्वतन्त्र शासन में शासक अपने कार्यों के लिए उत्तरदायी होते हैं। प्रजाजन आलोचना कर सकते हैं तथा राजनीतिक प्रयोजना के लिए संगठन बना सकते हैं। समाचार पत्रों का स्वतन्त्रता प्राप्त होनी है। लेकिन जहाँ तक शक्ति का स्वरूप है, दोनों सरकारें एक होती हैं। इस प्रकार प्रैगमैट आन गवर्नमेंट ग्रन्थ ने दार्शनिक उपवादियों के मुख्य विचारों का निरूपण कर दिया। वे विचार थे—मूल्य के एक मानक के रूप में अधिकतम सुख का सिद्धान्त, विधायी प्रक्रिया द्वारा सुधार के एक आवश्यक उपकरण के रूप में वैधानिक प्रभुत्व का सिद्धान्त और एक न्यायशास्त्र जो विधि की इस आधार पर आलोचना करता हो कि वह सामान्य सुख की वृद्धि में कहां तक योग्य होती है।

प्रैगमैट आन गवर्नमेंट ग्रन्थ मुख्य रूप से आलोचनात्मक था। लेकिन बेंथम ने पुनर्निर्माण की भी कोशिश की। उसका एक अन्य ग्रन्थ इन्ट्रोडक्शन टु दि प्रिन्सिपल्स ऑफ मोरल्स एण्ड लेजिसलेशन निजी रूप से १७८० में मुद्रित किया गया था। लेकिन वह सार्वजनिक रूप से १७८९ में प्रकाशित किया गया था। इस ग्रन्थ में ह्यूबर्टिस द्वारा प्रतिपादित सैद्धांतिक पर मनोविज्ञान, नीतिशास्त्र और न्यायशास्त्र को समुचित किया गया था। बेंथम का कहना था कि सुख और दुःख न केवल आलोचनात्मक न्यायशास्त्र के लिए आवश्यक मूल्य का मानक प्रदान करते हैं बल्कि वे मानव आचरण के उन कारणों की भी निर्धारित करते हैं जिनके द्वारा कुशल विधायक मानवी व्यवहार पर नियंत्रण रख सकता है और उसे दिशा दे सकता है।

“प्रकृति ने मानव जाति को दो स्वाधिया दुःख और सुख की अधीनता में रखा है। वही हमें यह बताते हैं कि हम क्या करें और वही यह निर्धारित करते हैं कि हम क्या करेंगे। एक ओर न्याय और अन्याय का मानक तथा दूसरी ओर कार्य तथा कारण की शृंखला उनके सिंहासन से बंधे हैं।”^१

बेंथम ने अपने सिद्धान्त के निरूपण के लिए सुख और दुःख का बड़े विस्तार से वर्णन किया है। उसने उन्हें समस्त कार्यों का प्रेरक तत्त्व माना है और यह बताया है कि किस

प्रकार उनकी मात्रा तथा प्रभाव की गणना हो सकती है। हीडोनिस्ट आचारणान्त्रियों की भांति उगवा भी यह मन है कि मुग और दुग् की मात्रा वा सखता है। एक की कुछ निश्चित मात्रा दूसरे की उसी तरह की मात्रा वा निराकरण कर सकती है। मुग और दुग् को जोड़ा भी जा सकता है। इस तरह वे हम मुग्वा की गणना कर सकते हैं जो व्यक्ति के अधिस्तम मुग को भी बाण्य और व्यक्तिवा के समुदाय के अधिस्तम गुग की भी। इस गणना में बैथम न मूल अथवा दुग् के चार म्भ माने हैं—उमकी महमता, उमकी अर्थि, उमकी निश्चितता जिससे कि उह एक कार्य की करेगा तथा ममम की दूसरी तिगके हिवाज से यह पटिन होगा। चूंकि एक मुग या दुग् दूसरे को प्रमत्तिन करेगा अतः इसकी ओर भी ध्यान दिया जाना चाहिए। सामाजिक गणना में हमें यह ध्यान रखना चाहिए कि गुग अथवा दुग् का कितने व्यक्तिवा पर अमर प जाता है। जैयम अमर इस तरह की ज्ञान बिधा करता था माना उमका यह विश्वास हो कि मनुष्य मदैव ही मुग और दुग् की मात्रा निश्चित व्यक्तिवा से प्रेरित द्वारा कार्य करते हैं। लेकिन, कभी-कभी यह वह भा कहना था कि गुग वा जोइने की ज्ञान विभेय वा विभिन्न व्यक्तिवा के गुगों की जाइने की ज्ञान वाण्यनिन है। तथापि, यह निश्चित है कि यह इस बलना का 'एक प्रकार की आवश्यता समझना वा जिनके बिना समस्त राजनीतिक चिन्तन निश्चित हो जाता है।' उममें मनोवैज्ञानिक निरीक्षण की न तो कोई विशेष धाणना हो थी और न विशेष दधि ही थी। लेकिन, वह "आचार विज्ञानों वा म्भूटन" बनना चाहता था। वह अपनी मनोवैज्ञानिक बलनाओं को उन बलनाओं से अधिक उग्र नहीं मानता था जो धन विज्ञान में उगवायी प्रमाणित हुई थी।

बैथम मुग और दुग् के निश्चान्त तथा उससे सम्बद्ध सबेदनारमक मनोविज्ञान द्वारा निधि के प्रमाओं की तो जाच ही करना था, उमके लिए दूसरा इसके जतिरिचन भी कुछ मूख था। उम सामाजिक अध्ययन और राजनीतिक चिन्तन में मर्ष ही कुछ 'परिवर्तनात् (Fictions)' दिखाई देती थी। उमका विश्वास था कि वह इस मनो-विज्ञान के द्वारा उन परिवर्तनाओं को पकड़ सकता है और उन्हें निग्रम कर सकता है। बैथम का ज्ञान-निश्चान्त विमुद्ध म्भ से नामवादी था। सम्भवतः, उमने यह विशेषता ह्मूम की ओशा होइने में अधिक ग्रहण की थी। नाम किमी न किमी चीज का होता है और यह चीज अस्त में गवेदनात्मक अनुभव होती चाहिए। किसी चीज के नाम वा अर्थ उमने अनुभव के निदिष्ट होता है। इस अनुभव को 'निदिष्ट अनुभव' कहते हैं। फलतः, जहां तब नाम वास्तविक वस्तुवा वा हवाला देते हैं, वे "व्यक्तिवाची, सजाओ के समूह" होते हैं। यदि इस तथ्य की उपेक्षा कर दी जाए, तो सामान्य शब्द के रूप में उनमें परिवर्तनात्मक हों जाने का खतरा रहता है। भातचीत की भविष्य के लिए परिवर्तनात्मक वस्तुएं जन्मी होती हैं (उदाहरण के लिए "सम्बद्ध पदार्थों" के स्थान पर "सम्बन्ध")। लेकिन, स्पष्टता के लिए यह आवश्यक है कि वास्तविक हवाले का ठीक ठीक ज्ञान हो। "परिवर्तनात्मक वस्तुओं के भाषों की वास्तविक वस्तुओं के नाम

समझने के कारण बहुत अधिक भ्रम तथा अन्धकार रहा है।¹ मनुष्य को जो ठोस अनुभव होता है, उसका वर्णन करना सदैव सम्भव है। इसी बात की विविध प्रमाणों के बिना यह दावा नहीं किया जा सकता, "व्यवहारवादों के लिए प्रत्येक अन्तर कुछ अन्तर कर देता है।" बेयम के लिए परिक्लपनाओं के इस सिद्धान्त की उपयोगिता राजनीति तथा विचार के क्षेत्र में थी। ये दोनों ही परिक्लपनाओं में चले हुए हैं। बेयम का विश्वास था कि 'वैधानिक' परिवर्तनाओं का तो केवल एक ही प्रयोग हुआ है—ऐसी चीज का प्रचलन सिद्ध करना जो अन्यथा अनुचित सिद्ध होगी।² अधिकार, सम्पत्ति, राजमुद्रा और सामान्य बन्धन जैसे शब्दों का परिक्लपनात्मक प्रयोग हो सकता है और उनके आधार पर विहित स्वार्थों का समर्थन किया जा सकता है। बेयम के दृष्टिकोण से राज्य अथवा समाज जैसा शब्द भी निगम-निर्वाण परिवर्तनात्मक शब्द है। इनके तान में जो काम किया जाता है, वह कोई न कोई व्यक्ति करता है। "उसका हित उसका निर्णय करने वाले अनेक सदस्यों के स्वार्थों का योग है।" किसी भी विधि अथवा मस्यौदा की वास्तविक उपयोगिता उसके कार्य के आधार पर, इस आधार पर कि वह विभिन्न व्यक्तियों के लिए क्या करता है, परखी जानी चाहिए। बेयम यह जानता था कि सभी अवस्थाओं में यह पलायन सम्भव नहीं है कि प्रभाव कहा पड़ते हैं, लेकिन इनमें कम की चीज होती भी कामचलाऊ हो है। यदि मूल्य सुख का प्रतीकवादी है और सुख केवल व्यक्तियों के हित नहीं या सत्ता है, अतः विधि तथा राजन का महत्व यह है कि वे वास्तविक स्थितियों और पुरुषों के माध्यम पर क्या प्रभाव डालते हैं। इस प्रकार का सिद्धान्त किसी भी उदारवादी दर्शन का आधार उत्पन्न होता है। लेकिन, इसका यह अतिशय नहीं है कि बेयम के मनोविज्ञान की अपरिष्कृत बातों को स्वीकार कर लिया जाए।

बेयम का विधि सिद्धान्त

(Bentham's Theory of Law)

बेयम का विश्वास था कि अधिकतम सुख का सिद्धान्त एक कुशल विचारक के हाथों में एक प्रकार का सावैधानिक साधन दे देता है। इसके द्वारा वह "विवेक तथा विधि के हाथों सुख के वस्त्र को बना सकता है।" वह बुनियादी मानव प्रवृत्ति का सिद्धान्त प्रदान करता है। वह उसके मूल्यों की भी व्याख्या करता है तथा श्रेष्ठ उद्देश्यों की भी। बेयम का मत था कि ये सिद्धान्त सभी स्थानों और सभी कालों में लागू हो सकते हैं। विचारक के लिए केवल यह जानना आवश्यक है कि राज और स्थान की वे दोनों ही परिस्थितियाँ हैं जिन्होंने विशिष्ट प्रथाओं और आदतों को उत्पन्न किया है। वह

1. See Bentham's *Theory of Fictions*, edited by ■ K. Ogden 1932, with Ogden's Introduction

वांछनीय परिणामों को प्राप्त करने के लिए दुःख तथा दण्ड की मात्राएँ निर्धारित करने आवश्यक पर नियंत्रण स्थापित कर सकता है। बेंचम ने इस पद्धति पर केवल मनो-वैज्ञानिक और नैतिक प्रतिबन्ध आरोपित किए थे। एक बार तो उसने यह बताया कि विधि क्या कर सकती है और दूसरा बार उसने यह बताया कि विधि बुद्धिमत्तापूर्वक क्या करने की कोशिश कर सकती है। तथापि, इस पद्धति पर कोई वैधानिक प्रतिबन्ध आरोपित नहीं किए जा सकते। परम्परागत प्रथाओं अथवा सम्थाओं द्वारा आरोपित बड़े-बड़े प्रतिबन्धों तक को बेंचम मनोवैज्ञानिक ही मानता था क्योंकि उसका विचार था कि प्रथाएँ और संस्थाएँ केवल आदत मात्र हैं। उनमें भी समस्त आदतों की मान्यताओं और साध्यों के बुद्धिमत्तापूर्ण सामंजस्य के लिए अनेक बाधाएँ होती हैं। वे ऐसी अनेक जटिलताओं और परिक्लेशनाओं की धोत हैं जिन्हें अधिकतम गुप्त वा सिद्धान्त दूर करना चाहता है। प्रथा के प्रति यह अविवेकास और उस पूजन विधान के अधीन कर देता बेंचम के न्यायशास्त्र को मुख्य विरोधता थी। इसके साथ ही बेंचम सामाजिक शास्त्र के अध्ययन में इतिहास के महत्त्व के प्रति उदासीन था। उसके मन में इतिहास के प्रति घृणा तक थी। बेंचम के दृष्टिकोण से इतिहास अधिकतर मानव जाति के अपराधों और मूर्खताओं का गकलन होता है। इसी पनीबुद्धि के कारण उसका सामाजिक दर्शन उन्नीसवीं सताब्दी के उत्तरार्द्ध में पुराना मामूम पड़ने लगा था। बेंचम का शिष्य जॉन स्टुअर्ट मिल तक इसे एक दुर्बलता मानता था। ऐतिहासिक ज्ञान की कमी के कारण ही बेंचम विभिन्न गलतियों के मनुष्या का अन्तर टीक में नहीं समझ सका।

बेंचम का न्यायशास्त्र विषयक कार्य उसका सबसे महान् कार्य था। यह उन्नीसवीं सताब्दी की सबसे महत्त्वपूर्ण बौद्धिक सिद्धियों में से था। न्यायशास्त्र को बेंचम की मुख्य देन यह है कि उसने अपने ऊपर वर्णित दृष्टिकोण को विधि की समस्त शाखाओं, दोषांती तथा पौनरासी विधि, प्रक्रियागत विधि और न्याय व्यवस्था के संगठन पर लागू किया।¹ सभी अवस्थाओं में उसका प्रयोजन जैसा कि उसने आरम्भ में ही ब्लैकस्टोन के विरोध में कहा था, विवरणारमक नहीं, प्रम्पुन् आलोचनारमक, व्याख्यानरमक नहीं, प्रम्पुन् 'निन्दारमक' था। उसने न्यायशास्त्र की सभी शाखाओं में प्राविधिक पद्धति के स्थान पर स्वामाविक पद्धति को प्रतिष्ठित किया। प्राविधिक पद्धति का अभिप्राय यह है कि विधि के दरम्परागत वर्गीकरण और प्राविधिक प्रक्रियाओं, प्रथागत दोषावली, आदेशों और प्रश्नों का शिरोधार्य किया जाए। इसके विपरीत, स्वामाविक पद्धति समस्त वैधानिक प्रतिपेक्षा और प्रक्रियाओं को उपयोगिता की शब्दावली में व्यक्त करती है। यह समस्त वैधिक नियमों का अधिकतम सत्त्वा के अधिकतम हित की कगोटी पर कसती है। इस दृष्टिकोण के अनुसार न्यायिक समस्या यह है कि वांछनीय परिणामों को प्राप्त करने के लिए दण्ड वा सही दण्ड क्या होना चाहिए।

1 See Elie Halevy, *The Growth of Philosophic Radicalism* Eng trans. by Mary Morris (1928), especially Part I, Ch 2, and Part III Ch 2

विचार था कि यह जनता को ठगने के लिए वकीलों का एक प्रकार का षड्यंत्र है। बेंच ने प्रेग्मेंट आन गवर्नमेंट में ही वकीलों के प्रति अपनी श्रद्धा को व्यक्त किया था और वह अपने सम्पूर्ण जीवन उनके प्रति इसी प्रकार के विचार व्यक्त करना रहा।

‘निष्प्रिय और निर्दोष जाति, हर चीज को हटाने और हर चीज पर सत्ता हान के लिए तैयार, न्याय और अन्याय के भेद को समझने में असमर्थ और दोनों के प्रति उदासीन, अबोध, अल्पदृष्टि सम्पन्न, दुराग्रही, आलसी, झूठे डर से आतंकित, विवेक तथा सार्वजनिक उपयोगिता की आवाज के प्रति बहरी, स्वार्थ की वाणी और दर्शन के सकेत के प्रति सजग।’¹

बेंचम का आदर्श यह था कि “प्रत्येक व्यक्ति को अपना वकील बनना चाहिए” इसके लिए उसका कहना था कि औपचारिक बकालत समाप्त हो जाए और उसके स्थान पर एक विवाचक के सामने अनौपचारिक कार्यवाही हो। विवाचक दोनों पक्षों के बीच समझौता कराने की कोशिश करे। मुकदमे में कोई भी साक्ष्य उपस्थित किया जा सके, जसम्बद्धता के निवारण के लिए बटोर नियमा का आश्रय न लेकर न्यायिक विवेक का आश्रय लिया जाए। अदालतों के सगठन के बारे में बेंचम को इस बात पर आशंका थी कि न्यायाधीशों तथा अदालतों के अन्य अधिकारियों को वेतन न देकर फौजें दी जाए। उस समय इंग्लैंड की अदालतों के क्षेत्राधिकार एक दूसरे का अतिव्रण करते थे। बेंचम को यह रुचिकर न था। बेंचम जूरी प्रथा के भी खिलाफ था। उनका विचार था कि इस प्रथा को ध्वंस में ही इतनी लोकप्रियता प्राप्त हो गई है।

बेंचम के विधि सिद्धान्त ने विस्लेषणात्मक न्यायशास्त्र के दृष्टिकोण को स्थापित किया। उन्नीसवीं शताब्दी के अग्रज और अमरीकी विधिवेत्ताओं को इसी पद्धति की जानकारी थी। यह सम्प्रदाय जॉन आस्टिन के नाम से विशेष रूप से प्रख्यात है। लेकिन आस्टिन ने सिर्फ यह ही किया था कि बेंचम के विशालकाय और असाध्य ग्रन्थों में बिखरे हुए विचारों को व्यवस्थित रूप दे दिया।² राजनीतिक सिद्धान्त में आस्टिन के कार्य का प्रभाव यह था कि उसने प्रभुसत्ता के सिद्धान्त को अत्यधिक महत्व दिया। यह सिद्धान्त भी एक प्रकार से बेंचम की ही देन है। यह सिद्धान्त बेंचम की उस योजना का एक भाग था जिसके द्वारा वह अदालतों पर मसद् का नियंत्रण स्थापित करने

1. Preface, ed F. C. Montague 1891, p. 104.

2 बेंचम ने न्यायशास्त्र विषयक अपने माघण १८२८ और १८३२ के बीच में यूनिवर्सिटी कालेज, लन्दन में दिए थे। इस विद्या केन्द्र की स्थापना बेंचम के प्रयत्नों से कुछ समय पूर्वही हुई थी। ये माघण *Province of Jurisprudence Determines* (१८३२) में छपे। बाद में उन्हें अधिक विस्तृत ग्रन्थ *Lectures on Jurisprudence* (१८६१-६३) में समाविष्ट कर लिया गया। डब्ल्यू० जेम्सोन्स ने *The Austinian Theory of Law* (लन्दन १९०६) से इसके कुछ चुने हुए अंगों का, आवश्यक स्थलों पर टिप्पणियाँ देने हुए सम्पादन किया है।

उनका सुधार करना चाहता था। सगठन की स्पष्टता के लिए यह जरूरी है कि उत्तर-दायित्व कहीं न कहीं केन्द्रित हो। लेकिन बेंथम का यह विचार कि शासन केवल कुछ व्यक्तियों का एक समूह है, जिसका काम सिर्फ शासन करना है और जिसके प्रति प्रजाजनो को स्वभावतः आदेशपालन का भाव रखना चाहिए, ठीक नहीं था। यह विचार राजनीति में समस्याओं के महत्व की उपयुक्त व्याख्या नहीं है। प्रमुखता सिद्धान्त से भी महत्वपूर्ण कार्य यह था कि बेंथम के न्यायशास्त्र के आधार पर इंग्लैंड की न्याय व्यवस्था में आमूल सुधार हुआ और उन्नीसवीं शताब्दी में उसे पूरी तरह से संशोधित करके आधुनिक रूप दे दिया गया। यह सही है कि बेंथम ने विचारों को एक ही समय में व्यवस्थित रूप से कार्य रूप में परिणत नहीं किया गया। उसके कुछ विचार विचार-पर, अंग्रेजी विधि को सहिताबद्ध करने से सम्बन्धित विचार, कभी स्वीकार नहीं किए गए। लेकिन इंग्लैंड में एक के बाद एक अधिनियम का निर्माण करके विधि तथा अदालतों का पूरा सुधार किया गया और अधिकतर समस्याओं में बेंथम की आलोचना द्वारा निर्दिष्ट रास्ते को अपनाया गया था।¹ सर फ्रेडरिक पोलक ने यह ठीक ही कहा है कि उन्नीसवीं शताब्दी में इंग्लैंड में विधि के क्षेत्र में जो भी सुधार हुआ उस पर बेंथम का प्रभाव देखा जा सकता है।

बेंथम का न्यायशास्त्र उपयोगिता के सिद्धान्त से उतना अधिक निर्धारित नहीं हुआ था जैसा कि उसका विचार था। वास्तव में उपयोगिता बहुत ही अनिश्चित शब्द है। उपयोगिता के सम्बन्ध में मुख्य प्रश्न यह है कि उपयोगिता किसकी है और किस के लिए है। जब तक इन प्रश्नों का उत्तर साफ न हो उपयोगिता की बात समझ में नहीं आती। बेंथम के दर्शन में उदारवाद के तत्त्व उसकी निहित प्रतिज्ञाओं में निहित थे। जब उसने यह कहा कि "एक व्यक्ति का महत्व दूसरे व्यक्ति के बराबर है", अथवा 'अधिकतम सुख की गणना करने में प्रत्येक व्यक्ति को एक माना जाएगा और किसी का भी एक से अधिक नहीं माना जाएगा,' उस समय वह प्राकृतिक विधि से समानता के सिद्धान्त को ग्रहण कर रहा था। वास्तव में वह इस अप्रमाणित धारणा को स्वीकार नहीं करता था कि एक व्यक्ति का सुख दूसरे व्यक्ति के सुख के बराबर होता है। बेंथम व्यवस्था और कार्य-पद्धति का प्रेमी था। इसके मूल में कुछ उदारवादी सिद्धान्त थे। वह

1 सर चार्ल्स सिले रिस्टाफर बोवेन का लेख देखिए *The Administration of the Law, 1837-1887* in *The Reign of Queen Victoria* (1887), ed by T H Ward, Vol I p 281। यह निबन्ध बमेटो ऑफ दि असोसिएशन ऑफ अमेरिकन लॉ स्कूल द्वारा सम्पादित *Select Essays in Anglo-American Legal History*, Vol I, (1907), p. 516, पर पुन मुद्रित किया गया है। बेंथम सुधारक के रूप में बेंथम को अपने समय में क्या मान्यता प्राप्त हुई, इस सम्बन्ध में आप लॉर्ड प्रोथम का मापण देखिए "On the Present State of the Law", February 7, 1828। उनकी *Speeches* की प्रस्तावना में देखिए, (१८२८) Vol II, p 207

चाहता था कि सब व्यक्तियों को जीवनयापन की मानवोचित दशाएं सुलभ हो। वह भी सही है कि अपने व्यक्तिवाद के कारण उसका न्यायशास्त्र कुछ पक्षपातपूर्ण था। यह नियम कि विधि की परख इस आधार पर होनी चाहिए कि कि वह व्यक्तियों पर, व्यक्तियों के निश्चित समूह पर, कितना असर डालती है, एक उदार सिद्धान्त था। लेकिन, इस नियम को कुछ विधियों पर तो आसानी से लागू किया जा सकता था और कुछ पर नहीं। सम्पत्ति के अधिकार पर लगाए जाने वाले प्रतिबन्ध तो स्पष्ट होते हैं। लेकिन, सार्वजनिक स्वास्थ्य को रक्षा करने वाली विधि के परिणामों को इस आधार पर नहीं परखा जा सकता कि किसी एक व्यक्ति का स्वास्थ्य ज्यादा अच्छा है। जैसा कि आगे चल कर स्पष्ट हुआ, सविदा की स्वतन्त्रता को अधिक से अधिक निजी सम्बन्धों पर लागू करने का परिणाम यह हुआ कि स्वतन्त्रता के नए अर्थ पैदा हो गए। बेदम के न्यायशास्त्र के गुणार्थों (connotations) ने सामाजिक विधान को अनदिग्ध रूप से अधिक कठिन बना दिया था। वह जिनका समझता था, उसके विचार अस्थायी धारणाओं से उसकी तुलना में वही अधिक प्रभावित थे। उसके समय में वैश्विक सुधार मुख्य रूप से पुरानी प्रथाओं से छुटकारा पाने में निहित था। उसके चिंतन की इन कुछ सीमाओं के बावजूद, सामाजिक दर्शन के इतिहास में बहुत कम विचारक ऐसे हुए हैं जिनका प्रभाव बेदम की भांति व्यापक तथा हितकारी रहा हो।

प्रारम्भिक उदारवाद का आर्थिक सिद्धान्त

(The Economic Theory of Early Liberalism)

विधि का उदारवादी दर्शन प्रायः पूरी तरह बेदम द्वारा प्रेरित था। उसका आर्थिक सिद्धान्त—तथाकथित प्राचीन अर्थशास्त्र या निहंस्तक्षेप का सिद्धान्त उदारवादी चिंतन का एक और तत्त्व था जो बेदम के प्रति कम ऋणी था लेकिन प्रयोजन और दृष्टिकोण में उससे साम्य रखता था। जिस प्रकार बेदम के अपने आर्थिक विचार एडम स्मिथ के वेल्थ आफ नेशन्स पर आधारित थे, उसी प्रकार निहंस्तक्षेप की आर्थिक विचारधारा भी एडम स्मिथ से प्रभावित थी। इस विचारधारा के विकास में अनेक अंग्रेज लेखकों और क्वेजने तथा फ्रिजियोकेटों के फ्रेंच उत्तराधिकारियों ने भी योग दिया था। डेविड रिकार्डों के ग्रन्थ प्रिंसिपल्स आफ पोलिटिकल इकोनोमी (१८१७) में परम्परागत अर्थशास्त्र की सब से महत्वपूर्ण व्याख्या की गई थी। इस ग्रन्थ में टी० आर० माल्थस के जनसंख्या विषयक सिद्धान्त तथा माल्थस के किराए के सिद्धान्त को भी समाविष्ट कर लिया गया था। माल्थस के किराए के सिद्धान्त के साथ रिकार्डों का नाम भी जुड़ा हुआ था। बेदम के न्यायशास्त्र और राजनीति के अतिरिक्त अर्थशास्त्र भी अब एक स्वतन्त्र सामाजिक शास्त्र हो गया। इन विषयों की भांति वह भी मानव प्रकृति के उन सामान्य नियमों पर आधारित माना जाने लगा जिनकी बेदम द्वारा

प्रयुक्त सस्यागत और हीडोनिस्टिक मनोविज्ञान ने व्याख्या की थी। नया अर्थशास्त्र आर्थिक समाज के नियमों की व्याख्या करने लगा। इस आर्थिक समाज का सम्बन्ध तो किसी विशिष्ट काल से था और न स्थान से। विधि अथवा शासन द्वारा आरोपित विशिष्ट व्यवस्थाओं से भी उसका कोई सम्बन्ध नहीं था। अपनी बौद्धिक मनोवृत्ति और दृष्टिकोण से परम्परागत अर्थशास्त्र बेंथम के दशन से पूरी तरह साम्य रखता था। वह एक प्रकार का सामाजिक न्युटनवाद था, जो सस्याओं और उनके इतिहास को वैज्ञानिक दृष्टि से असम्बद्ध मानता था क्योंकि वे विचार और कार्य की ऐसी आदतों पर निर्भर हैं जिन्हें व्यक्तिगत व्यवहार के कुछ साधारण नियमों द्वारा पूरी तरह समझाया जा सकता है। आरम्भिक उदारवाद का यह एक प्रमुख विचार था कि अर्थशास्त्र और शासन एक-दूसरे से स्वतन्त्र होते हैं और यदि उनका कोई सम्बन्ध होता भी है तो वह व्यक्तिगत मनोविज्ञान के माध्यम से परोक्ष सम्बन्ध होता है। यह एक ऐसी विरोधता है जिसके आधार पर परम्परागत अर्थशास्त्र पुराना भालूम पड़ता है। इसका कारण सिर्फ यही नहीं है कि सस्या सम्बन्धी मनोविज्ञान ही पूरी तरह पुराना था या उदारवादी अर्थशास्त्रियों द्वारा प्रतिपादित निहंस्तक्षेप की नीति उसीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में धीरे-धीरे असम्भव हो गई थी। सामाजिक मनोविज्ञान और मानव शास्त्र ने इस खान को स्पष्ट कर दिया था कि किसी भी सस्कृति में सामाजिक तथा आर्थिक सस्याएँ एक-दूसरे से सम्बन्धित होती हैं और सस्कृति की सस्याएँ व्यक्तियों का उनके जन्मकाल से ही निर्माण करती हैं। मानव व्यवहार के नियम चाहे कुछ भी हों, उनका किसी विशिष्ट काल अथवा स्थान की प्रथाओं से बहुत सामान्य प्रकार का संबंध होता है।

यद्यपि परम्परागत अर्थशास्त्र एक विज्ञान होना चाहता था और इसलिए वह अपने जन्मकाल की विशिष्ट सामाजिक और राजनीतिक परिस्थितियों से स्वतन्त्र होना चाहता था, लेकिन बेंथम के न्यायशास्त्र की भांति वह भी अपने निर्माताओं के व्यावहारिक सुधारवादी प्रयोजनों से अनुप्राणित था। १८१५ की शांति ने ब्रिटिश निर्माताओं के लिए स्वदेश तथा विदेश के बाजारी में भारी मन्दी पैदा कर दी थी। इंग्लैंड के जमींदारों और निर्माताओं के हितों में भारी विषमता रही थी। नैपोलियन-कालीन युद्धों के सकट में यह विषमता छिनी रही थी। अब वह उभर कर फिर सामने आ गई। इंग्लैंड कृषि खाद्यान्नों पर लगे हुए आगम शुल्कों द्वारा रक्षित था। अंग्रेज व्यापारियों के हित इसी बात में थे कि अन्न मस्ता रहे। निर्माताओं का प्रोद्योगिक ज्ञान अन्य किसी देश से वही आगे बढ़ा हुआ था। इसलिए, उन्हें सरकारी सहायता की जरूरत नहीं थी। इन परिस्थितियों में स्वतन्त्र वाणिज्य की नीति उनके हित में थी। युद्ध के बाद जो कठोर रीति अपनाई गई उसके कारण एक वाद विवाद शुरू हो गया। फलतः, १८३२ में ससद का सुधार किया गया और १८४६ में कार्न लाई को रद्द कर दिया गया। इसका परिणाम यह हुआ कि इंग्लैंड आधुनिक काल के प्रथम औद्योगिक राष्ट्र के रूप में उदित हुआ। उसकी वाणिज्यिक नीति निहंस्तक्षेप के सिद्धान्त पर आधारित

थी। उसने देश में प्रतिनिधिक शासन के विस्तार का समर्थन किया। उसकी वैदेशिक नीति अपने जैसे उदार राष्ट्रों के साथ अन्तर्राष्ट्रीय सहयोग करने की थी। अन्तर्राष्ट्रीय श्रम-विभाजन में वह राष्ट्रीय स्वार्थ के सिद्धान्त पर चलता था। रिकार्डों का अर्थ-शास्त्र वाद-विवाद के इन्हीं वर्षों में बना था और उस पर अपने समय की पूरी छाप थी।

यद्यपि परम्परागत अर्थशास्त्र एक बठोर तार्किक व्यवस्था समझी जाती थी, लेकिन वास्तव में उसमें दो दृष्टिकोण निहित थे। ये दोनों दृष्टिकोण एक-दूसरे से भिन्न थे और आर्थिक समाज के सम्बन्ध में उनके अलग-अलग विचार थे।¹ यह विषमता प्रकृति के सम्बन्ध में दो सकल्पनाओं की व्यक्त करती थी। ये सकल्पनाएँ आधुनिक दर्शन में शुरू से ही व्याप्त रही थी। एक सकल्पना तो यह थी कि प्राकृतिक व्यवस्था बिल्कुल सरल है, सामंजस्यपूर्ण है और हितकारी है। दूसरी सकल्पना यह थी कि वह नैतिक गुणों से वंचित है और उसके नियमों या न्याय, विवेक अथवा मानव कल्याण से कोई सम्बन्ध नहीं है। हम यह कह चुके हैं कि रॉयस के न्यायशास्त्र में भी प्राकृतिक अधिकार के कुछ बीज थे जो उस विचुड़ प्रकृतिवाद अथवा उपयोगितावाद से भिन्न थे जिसे उसने ह्यूम से ग्रहण किया था और जिसका वह पालन करता था। रिकार्डों के अर्थशास्त्र में यह भेद गतिहीन सिद्धान्त और गतिशील सिद्धान्त के बीच था। सामाजिक गणना की दृष्टि से अर्थशास्त्र एक स्वतन्त्र प्रतियोगितापूर्ण बाजार में पदार्थों के विनिमय का सिद्धान्त है। इस बाजार में कीमते बाजार की दशाओं द्वारा ही निर्धारित होती हैं। कीमतों के निर्धारण पर व्यक्ति की रुचियों के अनिश्चित और निम्न चीज का असर नहीं पड़ता। आर्थिक समाज व्यक्तिगत उत्पादकों द्वारा बनाया है। प्रत्येक उत्पादक बाजार में अपने उत्पादनों को खाना है और उनका दूसरे उत्पादकों के उत्पादनों से बदलता है। प्रत्येक उत्पादक इस बात की कोशिश करता है कि वह अपने माल को अधिक से अधिक महंगा बेचे और उसके बदले में सस्ते से सस्ता माल खरीदे। सामाजिक गतिशीलता की दृष्टि से अर्थशास्त्र कुल उत्पादनों के उत्पादकों के बीच में वितरण का सिद्धान्त है। रिकार्डों के शब्दों में वह उन नियमों की बिना होता है जो उद्योग को उत्पादक वर्गों में विभाजित करते हैं। इस विभाजन के मुख्य भाग में किराए का सिद्धान्त, मुनाफे का सिद्धान्त और मजदूरी का सिद्धान्त थे। उद्योग का उत्पादन मुख्य रूप से इन्हीं वर्गों में बांटा जाना चाहिए। इस दृष्टि से आर्थिक समाज व्यक्तियों का नहीं बल्कि वर्गों का समाज हो जाता है।

इन दो दृष्टिकोणों में बहुत अधिक अन्तर है। यह माना गया है कि एकाधिकारपूर्ण प्रतिबन्धा से मुक्त स्वतन्त्र बाजार सब के हितों को समान रूप से पूरा करता है। इसलिए यह अधिकतम सराया का अधिकतम हित भी करता है। एडम स्मिथ का विचार था कि प्राकृतिक स्वतन्त्रता का सरल सिद्धान्त कीमतों को कम से कम रखता

1 इस विषमता का हेलेबी ने अच्छा विवेचन किया है। देखिए उसका ग्रन्थ *The Growth of Philosophic Radicalism*, विशेषकर भाग ३, अध्याय १।

है और इसके साथ ही साथ व्यापारियों को मुनाफा भी होता रहता है। संक्षेप में, विनिमय की पूर्ण स्वतन्त्रता हितों के एक स्वामाविक सामरस्य को पैदा कर देती है। इससे सब को परिस्थितियों के अनुसार समान रूप से लाभ पहुंचता है। लेकिन जब हम वितरण के नियमों पर विचार करते हैं तब कठिनाई पैदा होती है। ये नियम आर्थिक वर्गों के सन्दर्भ में मायें करते हैं। किसी व्यक्ति का भाग्य चापी हद तक इस बात से बन्ध जाता है कि आर्थिक दक्षिण के परिणामस्वरूप उसके वर्ग के पास जितनी सम्पदा आई है। इस स्थिति में यह भी अपरिहार्य हो जाता है कि एक वर्ग के हित दोष वर्गों के हितों से उलटेंगे। इस दृष्टिकोण से आर्थिक समाज में वर्ग-संघर्ष चलता रहता है। रिकार्डों का विचार था कि आर्थिक समाज के गतिशील नियम विकासशील अर्थ-व्यवस्था को हितों के स्वामाविक सामरस्य की ओर नहीं ले जायेंगे।

इन दो विरोधी दृष्टिकोणों में पहला दृष्टिकोण मूल्य के श्रम सिद्धान्त पर आधारित था। इस सिद्धान्त की मान्यता यह थी कि स्वतन्त्र बाजार में किसी पदार्थ का मूल्य उसके उत्पादन में लगने वाले श्रम के निर्धारित होता है। रिकार्डों इस सिद्धान्त के द्वारा महत्त्व कर देना चाहता था कि वास्तविक बाजार में कीमती का जो अन्तर दिखाई देता है, उसका ठीक-ठीक कारण क्या है। रिकार्डों का मत था कि कीमतें मांग और पूर्ति की स्थायी दशाओं के अनुसार मूल्य के इर्द-गिर्द चङ्गी-उतरती रहेंगी। लेकिन, वास्तव में ऐसा नहीं होता क्योंकि बहुत बड़े खूब चक्करदार है। कीमतें खुद ही वह एक-मात्र तत्त्व हैं जो यह निर्धारित करती हैं कि किसी पदार्थ में ठीक-ठीक जितना श्रम लगेगा। लेकिन, यह अर्थ श्रम के मूल्य सिद्धान्त से कुछ दूर जाकर पड़ता था। लोक ने इस सिद्धान्त के आधार पर सम्पत्ति के अधिकार को उचित ठहराया था। उसका कहना था कि जब व्यक्ति अपने द्वारा उत्पादित पदार्थों में अपने श्रम को मिला देता है तब वह सम्पत्ति का अधिकार अर्जित करता है। एडम स्मिथ ने 'स्वामाविक' कीमत की संकल्पना के विकास में इस सिद्धान्त का प्रयोग किया था। उसका विचार था कि स्वामाविक कीमत व्यापपूर्ण कीमत होती है। यदि पदार्थों का विनिमय उस श्रम की मात्रा के अनुसार होता है जो उनका उत्पादन करता है, तो इसका निष्कर्ष यह निकलता है कि सामान्य रूप से (यहां हम अस्थायी विसंगतियों को छोड़ सकते हैं) केलाओं और विक्रेताओं को मूल्य की समान मात्रा देनी और लेनी चाहिए। कुछ मिला कर प्रत्येक व्यक्ति ने श्रम की जितनी मात्रा खर्च की है, वह उसके बराबर ही मूल्य रखेगा और वास्तव में उसने जितना उत्पादन किया है, वह उतना ही मूल्य रखना चाहेगा। इसलिए, पूर्ण रूप से स्वतन्त्र विनिमय "प्राकृतिक" न्याय की व्यवस्था को जन्म देगा। इसमें कोई सन्देह नहीं कि मूल्य का श्रम सिद्धान्त रिकार्डों के शिष्यों, उदाहरण के लिए मेन-कुलॉच को, बहुत अच्छा लगा, इसलिए नहीं कि इसका अर्थशास्त्र में प्रयोग हो सकता था, प्रत्युत इसलिए कि यह स्वतन्त्र वाणिज्य के लिए नैतिक औचित्य प्रदान करता था और उसके मायें में विधान द्वारा आरोपित की जाने वाली वृत्ति बाधाओं का विरोध करता था। मानवी प्रेरणाओं की स्वतन्त्र क्रिया प्रतिक्रिया समुदाय का अधिकतम

हित करती है और वह उसके समस्त सदस्यों के लिए यथासम्भव न्यायपूर्ण भी होती है। एडम स्मिथ के “अदृश्य हाथ” से सम्बन्धित वाक्यांश का सारांश प्रस्तुत करते हुए रिचार्डो ने स्वयं कहा था, “व्यक्तिगत लान की साधना का सम्पूर्ण समुदाय के हित के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध होता है।”

लेकिन, यह तर्क उपयोगितापरक नहीं था। बेंथम ने सुख और दुःख शब्दों का ज़िम अर्थ में प्रयोग किया था, यह तर्क उसमें कुछ निश्चय था। बेंथम के अनुसार उपन्यासों के लिए हितों का सामरस्य और सब का अधिकतम हित जरूरी है। लेकिन, इस प्रकार की स्थिति स्वभाविक नहीं है। यह स्थिति केवल विधान के द्वारा ही पैदा की जा सकती है। न्यायशास्त्री के लिए सुख का महत्त्व यह है कि वह जहां मूल्य का मानक है, वहां दर मानक व्यवहार पर नियंत्रण भी स्थापित करना है। बेंथम ने स्वतन्त्रता की विधि का उद्देश्य बनी नहीं माना था। उनका मत था कि विधि मनुष्य को ऐसे काम करने के लिए विवश करती है जो मनुष्य स्वेच्छा से बनी नहीं करते। बेंथम के दृष्टिकोण से सनातन जिव सामंजस्य विधि के बल-प्रयोग द्वारा पैदा होता है। अयंगरास्त्री के दृष्टिकोण से अधिक हितों का सामंजस्य विधि की अनुपस्थिति में पैदा होता है। इसमें कोई सन्देह नहीं है कि उपयोगितावादी के लिए बेंथम का दृष्टिकोण अधिक सुसंगत था यद्यपि जान मूल्य के निरसन की चेष्टा में अयंगरास्त्री का तर्क अधिक प्राह्य था। यद्यपि बल-प्रयोग सर्वत्र हो एक बुराई है लेकिन बेंथम का विद्वान्ताम था कि वह एक आवश्यक बुराई है। उसके प्रयोग की सीमाएँ केवल ज्यादा बड़ी बुराई को रोकने की उनकी क्षमता द्वारा मर्यादित होती हैं। उपयोगितावादों आधारों पर यह तर्क करना सम्भव है कि वाणिज्य के ऊपर प्रतिबन्ध नहीं लगाने चाहिये लेकिन उनके ऊपर कुछ न कुछ वैयक्तिक प्रतिबन्ध लगाना जरूरी है। उपयोगिता का मिडलान्द वाणिज्य के क्षेत्र में कितना ही ‘हल्सक्षेप’ उचित ठहरा सकता है। शर्त केवल यह है कि इस हस्तक्षेप में मर्यादों की अपेक्षा बुराई कम होनी चाहिए। निर्हस्तक्षेप का चक्कर इस आधार पर मनसूरी किया जा सकता है कि कोई भी वैयक्तिक नियंत्रण विनिमय की अनमनाएँ पैदा करता है। इस तर्क के अनुसार विनियमन की “अनुपस्थिति प्राकृतिक स्वतन्त्रता और प्राकृतिक समानता की स्थिति होती है।

गतिशील निम्न सामाजिक उत्पादन के विवरण का नियमन करने हैं। प्राकृतिक स्वतन्त्रता की व्यवस्था में मानवस्य और न्याय का जो भाव निहित रहता है, गतिशील नियम उससे भिन्न चित्र उपस्थित करते हैं। विवरण सामाजिक वर्गों के बीच है और वर्गों के हित अक्सर विरोधी होते हैं। गतिशील नियम सामाजिक विकास के नियम हैं। रिचार्डो के मत से एक विनामशील अर्थ-व्यवस्था के लिए वे जो आशा व्यक्त करते हैं, वह बहुत अधिक उत्साहप्रद नहीं है। गतिशील शक्तियों में सब से महत्वपूर्ण प्रगति जननस्य का है। मान्यम ने १७९८ में प्रकाशित अपने निबन्ध में इस समस्या पर

भस्मीरता से विचार किया था।¹ माल्थस का मत था कि यदि हम मनुष्य की प्रजनन शक्ति पर रोक नहीं लगाते, तो वह सामाजिक उन्नति पर एक अनिवार्य सीमा आरोपित कर देती है। बडरसेट ने और इंग्लैंड में विलियम गॉडविन ने इस तरह की सम्भावना की पूर्ण बल्मना की थी। यदि जीवन-स्तर में सुधार होता है तो जनसंख्या बढ़ती है। जनसंख्या बढ़ने से सुधार व्यर्थ हो जाता है। भूमि जनसंख्या खाद्य के उत्पादन से अधिक तेजी से बढ़ती है, अतः जीविका के साधनों पर जनसंख्या का सदैव ही दबाव रहता है। इस स्थिति में अल्पकालिक उत्सार-चक्रावों को छोड़ कर मानव जाति के अधिकांश का जीवन-स्तर सदैव निर्वाह-स्तर पर हो रहता है। वह स्थायी रूप से इस निम्नतम से कम नहीं हो सकता। लेकिन, यह स्थायी रूप से इससे ऊंचा भी नहीं हो सकता। इसका कारण यह है कि यदि खाद्य के उत्पादन में वृद्धि होगी, तो जनसंख्या भी बढ़ जाएगी। इस समाजशास्त्रीय नियम में आर्थिक निष्कर्षों को दूसरे गतिशील नियम के रूप में प्रकट किया गया था। यह विराए का नियम था। माल्थस ने इसका निरूपण किया था और रिवाडों ने उसकी व्याख्या की है। खाद्य जमीन से पैदा होता है। जमीन की यह विशेषता है कि उसकी मात्रा सीमित है और उसकी उत्पादनशीलता अलग अलग है। स्पष्ट है कि वास्तविक उपजाऊ जमीन के लिए अनुपजाऊ जमीन की अपेक्षा अधिक लगान दे सकता है क्योंकि उपजाऊ जमीन से समान लागत पर ज्यादा पैदावार की जा सकती है। यदि जमीन सिर्फ इतनी पैदावार देती है जो उत्पादन की लागत के बराबर होती है, तो ऐसी जमीन के लिए कोई लगान नहीं दिया जा सकता। अधिक उपजाऊ जमीन का लगान भी अधिक हो सकता है क्योंकि अधिक उपजाऊ जमीन की पैदावार भी अधिक होगी। इसलिए, लगान किसी जमीन के टुकड़े की उत्पादनशीलता और उस जमीन की उत्पादनशीलता के बीच जो खाद्य की प्रचलित कीमतों के आधार पर अपने प्रयोग की लागत नहीं चुका सकती, अन्तर है।

रिवाडों ने जनसंख्या और विराए के दो नियमों के आधार पर बहुत्वपूर्ण निष्कर्ष निकाले हैं। इसका पहला निष्कर्ष यह है कि जमींदार एकाधिकारी अथवा आर्थिक परजीवी हैं जो अन्य समस्त आर्थिक वर्गों से वृत्ति ग्रहण कर सकते हैं क्योंकि विराया उत्पादन में कोई योग नहीं देता। इस सम्बन्ध में रिवाडों का कहना था, "जमींदार का हित सदैव ही समुदाय के अन्य प्रत्येक वर्ग के हित का विरोधी होता है।" पुनः, खाद्य की कीमत में वृद्धि होने से, भूमि इसके कारण कम उपजाऊ जमीन पर वास्तव होगी, विराया बढ़ जाएगा और जनसंख्या बढ़ने से कीमतें बढ़ जायेंगी। दूसरे, विराए और जनसंख्या के नियमों में मजबूरी का भी एक नियम निहित है। वह नियम यह है कि कुछ बालों को छोड़ कर मजबूरी निर्वाह-स्तर से कम या अधिक कमी नहीं हो सकती।

1 माल्थस के निष्कर्षों को उसके पहले भी अनेक लेखकों ने प्राप्त कर लिया था। माल्थस की मौलिकता यह थी कि उसने इन निष्कर्षों को बहिर्गीत परिशुद्धता के साथ व्यक्त किया था। देखिए हेलेवी, पूर्वोक्त कृति में पृ० २५ ff।

इस सम्बन्ध में रिवाडों का कहना था, "श्रम की स्वाभाविक कीमत वह है जो श्रमियों को अपना निर्वाह करने के लिए अपनी जाति की वृद्धि या कमी के बिना ही, कपन रखने के लिए आवश्यक होती है।" अतः, चूँकि उद्योग का कुल उत्पादन किराए, मजदूरी या लाभ के रूप में बंट जाता है, अतः पहले दो अंशों की वृद्धि तीसरे अंश में से जो पूँजीपति के पास जाता है, निकल जाती है। इसलिए, एक प्रगतिशील अर्थ-व्यवस्था की, जिसमें उत्पादन बढ़ रहा है, सामान्य प्रवृत्ति यह होगी कि उसमें जमींदारों को ज्यादा बड़ा भाग मिलेगा यद्यपि वे प्रगति में कुछ भी योग नहीं देते, पूँजीपतियों को कम भाग मिलेगा और श्रमिका को सदैव वही भाग उतना ही भाग मिलेगा जिसमें कि वे अपना जीवन-निर्वाह कर सकें। दृढ़ से दृढ़ आशावादी भी इस व्यवस्था को प्राकृतिक न्याय की व्यवस्था नहीं कह सकता। रिवाडों के गतिशील नियमों में प्रकृति निष्कर्षों की वित्त किए बिना ही प्रजनन की बर्बर प्रवृत्ति के रूप में दिखाई देती है।

स्वामाविक रूप से सामाजिकपूर्ण आर्थिक समाज के विचार तथा स्वामाविक रूप से सघर्षशील वर्गों के विचारों के एकरा के मूत्र में श्रयित रखने का श्रेय तर्कशास्त्र को नहीं प्रत्युत इस तथ्य को था कि दोनों ही स्वतन्त्र वाणिज्य के पक्ष में थे तथा खाद्यान्न पर लगाए गए प्रशुल्क का हटाना चाहते थे। यह निष्कर्ष इस सिद्धान्त पर आधारित है कि आर्थिक समाज प्रतियोगिता के द्वारा अपना नियमन अपने आप कर लेता है। यदि किराया उत्पादन में कोई योग नहीं देता और अर्थ-व्यवस्था पर व्यर्थ का भार है, तो उन विधान के द्वारा जो कृत्रिम रूप से खाद्य की कीमत बड़ा देता है, किराए की वृद्धि नहीं की जानी चाहिए। एक खास किस्म के कराधान को दूर करने की इस चेष्टा ने परम्परागत अर्थशास्त्र के हित को एक ऐसे ढग से सीमित कर दिया था जो इस व्यवस्था की युक्ति पर बहुत कम निर्भर था। कोई भी कराधान किसी न किसी ढग से अर्थशास्त्र पर अवश्य ही प्रभाव डालता है और कोई कारण नहीं दिखाई देता कि विधायक कण-धान का इस तरह से प्रयोग क्यों न करे जिससे सामान्य कल्याण की वृद्धि हो। शर्त यह है कि उसके उपाय कारगर होने चाहियें। उदाहरण के लिए जेम्स मिल का विचार था कि उसका प्रयोग पूँजी को बढ़ाने के लिये हो सकता है। तथापि, वह यह समझता था कि सम्भवतः यह प्रयत्न सफल नहीं होगा। जमीन के किराए के अतिरिक्त आर्थिक किराए के और भी बहुत से रूप हैं। यदि राज्य उन सब को जन्म करने का विधान बनाए, तब भी उससे सिद्धान्त के अनुसार उत्पादन में कोई बाधा नहीं पड़ेगी। हेनरी जॉर्ज की पुस्तक *Progress and Poverty*, (१८७९) ने—इस पुस्तक ने फेबियन समाज की स्थापना करने वाले तरण अग्रेजों पर काफी असर डाला था—सिद्धान्त का परिवर्तन नहीं, प्रत्युत हित का परिवर्तन प्रकट किया। उसने इस सम्भावना को परखने की आकांक्षा व्यक्त की कि क्या वर्तमान आर्थिक सिद्धान्त के अन्तर्गत विधान के द्वारा अर्थ-व्यवस्था का इस तरह से विनियमन किया जा सकता है कि उससे सर्वसाधारण की मलाई हो सके। अधिकतर परम्परागत अर्थशास्त्री, शिक्षा को सार्वजनिक सहायता देने के अतिरिक्त अन्य सभी प्रकार के दसामाजिक विधान के विरुद्ध थे। इससे वे इगलैण्ड

की अर्थव्यवस्था की एक समस्या के प्रति अपनी चिन्ता व्यक्त करते थे। इससे जिस वर्ग का वे प्रतिनिधित्व करते थे, उसके प्रति उनका पक्षपात भी प्रकट होता था। विधान के द्वारा मजदूरों की स्थिति में सुधार करने की कथित असम्भावना माल्यस के जनसंख्या विषयक समाजशास्त्रीय नियम पर निर्भर थी। लेकिन, यह नियम इस विचारधारा का सबसे कम विश्वनीय अंग प्रमाणित हुआ। मानवप्रेमी उदारवादी सामाजिक विधान के कभी विरुद्ध नहीं थे। १८२०-३० के ब्रिटिश कानूनों ने व्यापार पर से प्रतिवन्धा को हटाना शुरू कर दिया। इसके साथ ही फैक्टरी अधिनियम बनने शुरू हो गए और मजदूरों का संरक्षण होने का अधिकार मिल गया। तथापि, यह सही है कि शताब्दी के उत्तरार्द्ध तक उदारवादी विधान का मुख्य जोर निर्वहनक्षेप के पक्ष में था।

उदारवादो अर्थशास्त्र तर्क से नहीं, प्रत्युत व्यावहारिक विचारों से कहा तक नियंत्रित था, यह बात कार्ल मार्क्स के अनुभव से सिद्ध हो जाती है। मार्क्स ने बड़ी आसानी से उसकी युक्तियों का एक मिश्र प्रयोजन के लिए प्रयोग किया। रिकार्डों ने कहा था कि जमींदारों के हित ग्रामियों तथा पूँजीपतियों के हितों के विरुद्ध होते हैं। मार्क्स ने कहा कि पूँजीपतियों के हित ग्रामियों के हितों के अनुरूप होते हैं। उत्पादन का जो अंग मुनाफे के रूप में जाता है, वह मजदूरों से निकाल लिया जाता है। यदि जमींदार इस आधार पर किराया वसूल कर सकता है कि उसका जमीन पर एकाधिकार होता है, तो यह भी कहा जा सकता है कि उद्योग-प्रधान अर्थ-व्यवस्था में पूँजीपति का उत्पादन के साधनों पर एकाधिकार होता है और उसके साथ एक प्रकार के अनिश्चित मूल्य अथवा आर्थिक किराए के रूप में होते हैं। यह फेबियनों का प्रिय तर्क था। रिकार्डों को यह डर था कि जमींदारों के हित में पूँजीपतियों को दबाया जाएगा लेकिन आशावादी यह सोच सकते थे कि मजदूरों के हित में पूँजीपतियों को समाप्त कर दिया जाए। सचार्ड यह है कि परम्परागत अर्थशास्त्र ने मार्क्स को ग्रामियों के शोषण की एक तैयार तस्वीर प्रदान की। अर्थशास्त्री का तो विचार यह था कि वह एक ऐसी व्यवस्था का वर्णन कर रहा है जो स्वभाविक है। लेकिन, मार्क्स के दिमाग में तो हीरोल की दृष्टिकोण पड़ती थी। उसने तत्परता से यह समझ लिया कि यह व्यवस्था इतिहास में जमी हुई है और शोषण के लिए पूँजीवादी व्यवस्था उत्तरदायी है।

आरम्भिक उदारवाद का राजनीतिक सिद्धान्त

(The Political Theory of Early Liberalism)

बैपमी उग्रवाद का राजनीतिक सिद्धान्त उसके न्यायशास्त्र अथवा परम्परागत अर्थशास्त्र से कम महत्वपूर्ण था। इसका कुछ कारण तो यह था कि स्वनिर्णयकारी अर्थ-व्यवस्था के सिद्धान्त में शासन के लिए कोई खास काम नहीं रहता। इसका कुछ कारण यह था कि इंग्लैण्ड में उदार राजनीतिक सुधार किस दिशा में हो, यह बात लम्बे

समय में स्पष्ट थी और इन मुद्दों के होने में विलम्ब हो गया था। यदि वैधिव्य राजनैतिक मुद्दों पर बने थे, तो यह जरूरी था कि मसद् में जमींदारों के राजनैतिक एकाधिकार को समाप्त किया जाए। उद्घाटनों के एक नवस्थापित मुत्तपत्र *वेस्टमिन्सटर्* रिब्यू¹ में जेम्स मिल ने एक लेख प्रकाशित किया जिसमें उमने बताया कि हाउस ऑफ कामन्स मुख्य रूप से दो सौ परिवारों द्वारा चुना जाता है जिनमें सम्पादित वर्ग के पादरों और वकीलों की गौण रूप में शामिल है। दोनों राजनैतिक दलों में कोई अन्तर नहीं है। यदि कोई अन्तर है भी तो सिर्फ यह कि विरोधी दल मतासद दल के लोगों को प्राप्त करने के फेर में रहता है। दाना में से कोई भी उन एकाधिकार को नहीं बदलना चाहते जिसमें उन्हें लाभ होता है। उनका कहना था कि इंग्लैंड का शासन पूर्ण रूप से वर्ग-हिता का शासन है। दोनों दलों में शासन की शक्ति केवल थोड़े से लोगों के हाथों में रहती है। इन लोगों में अधिकतर जमींदार हैं। इनमें से कुछ ही व्यक्ति पूजोपति हैं जिन्होंने शिवत के द्वारा अपना प्रभाव स्थापित कर लिया है। उनके विचार में इस समस्या का समाधान यह था कि मनदान का अधिकार सम्पूर्ण सन्तुष्टों को विशेषकर औद्योगिक मध्यम वर्ग का दिया जाए। आधुनिक काल में प्रतिनिधित्व की गौरवपूर्ण पद्धति के द्वारा समस्त संवैधानिक और व्यावहारिक समस्याओं का हल खोजा जा सकता है।²

उपयोगितावाद के आरम्भिक राजनैतिक दर्शन का मूल अंग बेंथम के न्यायशास्त्र पर आधारित था। बेंथम ने अपने द्रव्य प्रैगमैटिक्स ग्रन्थों में उसकी स्वरूपा प्रस्तुत कर दी थी। इस राजनैतिक सिद्धान्त का मुख्य तत्त्व यह था कि बेंथम ने न्याय-पद्धति के सुगठन के बारे में जिन विचारों को प्रस्तुत किया था, उन्होंने विचारों को उमने सांविधानिक विधि के ऊपर भी लागू किया।³ मूल सिद्धान्त यह है कि उदारवादी शासन को दुर्बल शासन नहीं समझा जा सकता। अधिकारों के विधेयक, शक्तियों के पृथक्करण और प्रतिबन्धों तथा सन्तुष्टों के सिद्धान्तों को जो अनुमति पर वैधिक प्रतिबन्ध लगाते हैं, बेंथम ठीक नहीं जानता था। उनका विचार था कि इस तरह के सिद्धान्त भ्रमपूर्ण होते हैं और वे अपने उद्देश्यों को सिद्ध नहीं कर पाते। इनकी स्थिति प्रायः वही होती है जो कि विधि में औपचारिकताओं और प्रविधियों की होती है। इसलिए, उमने मनद् की पूर्ण वैधिक अनुमति स्वीकार की और कहा कि प्रबुद्ध जनमान उत्तरदायित्व की व्यवस्था कर सकता है। उनका कहना था कि अन्तिम राजनैतिक अनुमति जनता में रहनी चाहिए क्योंकि इसी तरह से शासन का हित सर्वसाधारण के हित से सामंजस्य रख सकता है। जनता का हित तभी बरकरार हो सकता है जबकि

1 Vol. I (1824) ; p 206 ; on the *Edinburgh Review*

2 एन्साइक्लोपीडिया ब्रिटैनिका के पूरक अंक में शासन विषयक लेख (१८२०)। यह लेख *Essays on Government* पुस्तक (१८२५) में दुबारा छपा है।

3. मुख्य रचना *Constitutional Code* (1830) है। *Works* (ed by Bowring), Vol. IX.

सावभौम मताधिकार हो। मताधिकार की सफरता के लिए यह जरूरी है कि सावभौम गिना का प्रचार हो। ससद् को निर्वाचक मंडल के प्रति उत्तरदायी बनाने के लिए यह उसका बायबाद एक वर्ष रचना चाहता था। इन राजनीतिक विचारों का महत्त्व यह नहीं था कि वे बहुत उपवान्नी थे और वैषम्य के जीवन वाठ में उनको बायावित बगता मम्मव नहीं था। इन विचारों का महत्त्व यह था कि वैषम्य में उदारवाद् के रगमच से इनको व्यक्त किया। उदारवाद का रगमच साविकानिक सीमाओं को स्वतंत्रता की मुख्य गारणी समझता था। वैषम्य ने गसन सम्प्रधी जिन बलनाओं को गुरु म निरुत्तु गसन के ऊपर गगू किया था उन्हा को अब उसने उदारवाद् गसन के ऊपर गगू किया। वैषम्य का मान-ज्याति में इनना अधिक विश्वास था कि उसे बहुमत के सम्मन आयाचार के बाग में कोई गलतफहमी नहीं थी। जॉन स्टूअर्ट मिल ने बाग में यह डीक ही कहा था कि आरम्भिक उपयोगितावाद् इसलिए उदारवादी नहीं थे कि उनका स्वतंत्रता में विश्वास था। वे इसलिए उदारवादी थे कि उनका भ्रष्ट गसन में विश्वास था। राजनीतिक और भागरिक स्वतंत्रता के लिए सस्याओं का भी कुछ महत्त्व होता है वैषम्य इस बात को गुरु समझ सका। केकि एग इस बात को जरूर कहता था कि उदारवादी गसन में बायधमता अधिक होता है। बायधमता के अभाव के कारण उदारवादी गसन का समयन करने की जरूरत नहीं है।

जम्स मिल के गसन सम्प्रधी विचार वैषम्य के गसन सम्प्रधी विचारों में बहुत भिन्न नहीं थे। जम्स मिल ने अपने ग्रन्थ पेसे ग्रान गर्नमेंट में इन विचारों के दार्शनिक आधार का अधिक स्पष्टता में व्यक्त किया। उसने इस बात को विचार रूप में सिद्ध किया कि वैषम्यी उदारवाद्या का राजनातिक दार्शनिक रूप की अपेक्षा हावत पर अधिक निर्भर था। हावत की भाति मिल का भी विश्वास था कि सभी मनुष्यों में गक्ति प्राप्त वर्ग की एक अग्न्य इच्छा होती है और सस्याओं के प्रतिग्रह इन इच्छा को नहीं रोक सकते। वैषम्य की भाति उसने भी उदारवादी और स्वच्छाचारी दोनों प्रकार की गसन प्रणालियों के लिए गक्ति के विभाजन अथवा मनुल की मकानता का अस्वीकार किया। तथापि वह यह मानता था कि गसन-सम्प्रधा सब से जगित ग्रन्त शासकों की गरिब को मर्यादित करने से सम्बन्धित हान है। उसके विचार से इस समस्या का एकमात्र समाधान यह था कि एक ऐसे विधानमण्डल की स्थापना की जाए जिसके हित देग के हितों से साम्य रखते हों। ग्रियलमंडन के सम्म्य अपनी गक्ति का प्रयाण केवल सवसाधारण के गति के गति कर और विधानमंडल का बायपालिका के ऊपर नियंत्रण स्थापित हान। उसे आशा थी कि जब सावभौम मताधिकार के आधार पर प्रति नियम गसन व्यवस्था की स्थापना होगी और सतिप्त यदावधि रखी जाएगी तब यह परिणाम अपने आप प्राप्त हो जाएगा। यद्यपि मित्र अपने हर तर्क को इस ढंग से प्रस्तुत करना का माना वह एग सावभौम और शाश्वत सिद्धान्त हो तथापि मिल के राजनीतिक चिंतन का एक ताबालिक उद्गम का और वह यह कि औद्योगिक मध्यवर्ग को मतदान का अधिकार प्राप्त हान। मित्र इस वर्ग को ममुदाय का सब से बुद्धिमान

असं समझता था। उसका यह भी विचार था कि निम्न वर्ग को इस वर्ग में पद-प्रस्थान प्राप्त होगा। मिल ने इस सम्भावना पर कभी विचार नहीं किया कि मध्य वर्ग राजनीति-शक्ति का अपने हित के लिए भी प्रयोग कर सकना है।

परम्परागत अर्थशास्त्र की भांति मिल के राजनीतिक दर्शन में भी दो प्रवृत्तियों का सम्मिश्रण था। इसमें एक ओर तो व्यक्तिवाद की अभिप्रेरणा का अहम्वादी निष्ठान था और दूसरी ओर मानवी हितों के स्वामाविक सामरस्य का विश्वास था। मार्क्स ने मताधिकार के पक्ष में उसकी युक्ति यह भी कि यदि मनुष्यों को थोड़ी-सी शक्ति प्राप्त हो जाती है तो वे अपने हितों को अच्छी तरह में समझ सकने हैं और अपने हितों को अच्छी तरह समझने पर वे उनकी रक्षा के लिए अवश्य प्रयत्न करेंगे। यदि मनुष्य अपने-अपने हितों की पूर्ति का प्रयत्न करने हैं तो अधिकतम मर्यादा अधिकतम हित अपने आप सिद्ध हो जाएगा। यद्यपि मानव प्रकृति के सम्बन्ध में उसका मूल्यांकन कुछ निराशावादी था लेकिन फिर भी उसका विवेक में कुछ विश्वास था और इस प्रकार वह भी क्राइस्मैट तथा गॉडविन की भांति मनुष्य की असीम प्रगति में विश्वास रखता था। जॉन स्टूअर्ट मिल ने अपने पिता के दृष्टिकोण को बड़ी सुन्दरता से व्यक्त किया था।

“मेरे पिता का विवेक के ऊपर कुछ विश्वास था। उनका कहना था कि यदि विवेक की पहुँच सब लोगों तक हो जाए और सब लोग पढ़ना सीख जायें या सब लोगों को मौखिक तथा लिखित रूप में स्वतन्त्र विचारों को व्यक्त करने की अनुमति दे दी जाए तथा वे अपने विचारों को कार्यान्वित करने के लिए एक विधानमण्डल का निर्माण कर सकें तो सब कुछ प्राप्त हो जाएगा। उनका विश्वास था कि जब विधानमण्डल किसी विशेष वर्ग के हित का प्रतिनिधित्व नहीं करेगा तब वह ईमानदारी और बुद्धिमत्ता के साथ सम्पूर्ण समाज की मलाई के लिए बोशिया करेगा।”¹

इस तरह का विचार व्यावहारिक अथवा उपयोगितावादी आधार पर समझ नहीं था। इसका आधार तो सिर्फ यह था कि विवेक से किया गया कार्य स्वभावतः सामाजिक सामंजस्य उत्पन्न करता है।

दार्शनिक उग्रवादियों का उदारवाद उन्नीसवीं शताब्दी की राजनीति में व्यावहारिक महत्त्व की एक अपूर्व शक्ति रहा था। यद्यपि इन लोगों ने खुद किसी राजनीतिक दल का निर्माण नहीं किया परन्तु उन्होंने ऐसे विचारों का प्रचार किया जिनके कारण पुरानी राजनीतिक कुरीतियाँ दूर हुईं और विधान, प्रशासन तथा न्यायिक प्रक्रिया में आमूल सुधार हुए। ससद् का सुधार हुआ, वाणिज्य तथा उद्योग पर से पुराने प्रतिबन्ध हटे और न्यायिक व्यवस्था का पुनर्गठन किया गया। १८३२ में ससद् का सुधार हुआ। इसने बेथम के इस विश्वास को सार्वक सिद्ध कर दिया कि उदारवाद के सुधार से शासन की शक्ति कम नहीं होगी बल्कि उसकी कार्यक्षमता बढ़ जाएगी। ससद् के सुधार

के कुछ ही वर्षों के भीतर प्रशासनिक सुधारों की भी थूखला चल पड़ी। इन सुधारों में बेंथम के मानसिक शिक्षों ने महत्वपूर्ण भाग लिया। पुत्ररत्न के लिए एक केन्द्रीकृत प्रशासन शुरू किया गया। इसकी प्रेरक शक्ति एडविन चाडविक तथा जार्ज घोटे थे। सार्वजनिक स्वास्थ्य के लिए सेवाओं का पुनर्गठन हुआ और वाउन्टी पुलिस ने लिए केन्द्रीकृत प्रशासन की स्थापना की गई। कुछ समय बाद कारखानों का निरीक्षण भी शुरू हो गया। इनमें भी चाडविक ने महत्वपूर्ण भाग लिया था। १८४० में जे० ए० रोबर्ट तथा बेंथम के कुछ अन्य अनुयायियों ने प्रारम्भिक शिक्षा को सर्वसुलभ करने वाला एक विधेयक पास करवा दिया। १८३९ में लार्ड डरहम की रिपोर्ट तैयार हुई। इस रिपोर्ट का कुछ अंश थॉमस बुलर तथा एडवर्ड गिवन वेक्फील्ड ने तैयार किया था। इस रिपोर्ट ने औपनिवेशिक नीति का सशोधन शुरू कर दिया और कनाडा में एक उदार सविधान चालू किया जो किसी भी उपनिवेश को दिया गया पहला सविधान था। इसके साथ ही वेक्फील्ड ने आस्ट्रेलिया के उपनिवेशीकरण की योजना तैयार की। यही ब्रिटिश राष्ट्रमंडल का बीज था। इन उपयोगितावादियों का एक और तीव्र विवेक में विश्वास था जो उन्होंने ज्ञान युग से प्राप्त किया था और दूसरी ओर उनमें व्यावसायिक योग्यता भी थी जो उन्होंने बेंथम से सीखी थी। इन दोनों गुणों के मणिकामन संयोग से ऐसे सुधार सम्भव हुए जिन्होंने शासन को अधिक उदार भी बनाया और अधिक सक्षम भी।

दार्शनिक उग्रवादियों ने खिलाफ सामान्य आलोचना यह थी और इसमें जॉन स्टुअर्ट मिल जैसे उदारवादी उत्तराधिकारी भी शामिल थे कि उसने सत्ताओं तथा उनके ऐतिहासिक विश्वास की उपेक्षा की। मानव प्रकृति और उसकी प्रेरणाओं के सम्बन्ध में उसका दृष्टिकोण गलत था। ये दोनों आलाचनाएँ सही थीं। इन आलोचनाओं का अभिप्राय अकसर यह समझा जाता था कि दार्शनिक उग्रवाद स्पष्ट था, बहुत अधिक व्यवस्थित था, और सवीर्ण प्रतिज्ञाओं पर निर्भर था। यह बात सच न थी। उसकी बुनियादी कमजोरी यह थी कि उसमें स्पष्टता का अभाव था और उसने अपनी धारणाओं तथा अपने निष्कर्षों को कभी नहीं परखा। कुछ दृष्टियों से सत्रहवीं शताब्दी के बुद्धिवादी दर्शनों की भाँति वह भी प्रकृति का एक दर्शन था। लेकिन, उसका कोई ऐसा ज्ञान सिद्धान्त नहीं था जिससे कि प्रकृति के प्रति उसकी अपील बोधगम्य होती। उसका दावा था कि वह व्यवहारवादी है लेकिन उसने निरीक्षण के द्वारा अपने आधारमय सिद्धान्तों को जाचने की कभी कोशिश नहीं की। उसका व्यवहारवाद एक प्रकार का अपरिष्कृत सबेदनावाद था जो दो पीढ़ियों पूर्व लॉक के दर्शन से लिया गया था। इसलिए, जब कुछ ऐसे विचारकों

1 देखिए, बी० डब्ल्यू० रिचर्डसन, *The Health of Nations, a Review of the Works of Edwin Chadwick* (1887) विशेषकर जोवनो विषयक अंश और जिल्द २ भाग १ और २। जे० ए० विलियमसन, *Short History of British Expansion* (2nd ed. 1930) Part V, Ch 3 and 4

ने जो उसके विशिष्ट सिद्धान्तों से मिल की अपेक्षा कम प्रभावित थे, उसकी आलोचना की तो वह बड़ी आसानी से बिखर गया। दार्शनिक उपवाद मुख्य रूप से एक प्रस्थापित दर्शन था। वह अधिकतर एक सामाजिक हित का प्रवक्ता था। उसने इस हित को जल्दी में, यद्यपि इसमें उसकी कोई पाखंडता नहीं थी, सम्पूर्ण समुदाय के हित के साथ समीकृत कर दिया था। इस तथ्य की चेतना ने और इसके साथ ही साथ उसकी सामाजिक नीति के अमह्य परिणामों ने एक सामाजिक दर्शन के रूप में उसे बदनाम कर दिया। वह जिन वैधिक मुद्दों का प्रतिपादन करता था, उन मुद्दों के होने से पहले ही बदनाम हो गया था। सामाजिक दर्शन के रूप में उसकी मुख्य दुर्बलता यह थी कि सामाजिक हित की उसके पास कोई सकारात्मक संकल्पना नहीं थी। उनका अह्वारपूर्ण व्यक्तिवाद इस तरह की संकल्पना की दृष्टि से देखना था और वह भी एक ऐसे समय में जबकि समुदाय का समग्र बल्याण चिंता का मुख्य विषय होता जा रहा था। राजनीतिक दर्शन के रूप में उसकी मुख्य दुर्बलता यह थी कि उसका शासन-सिद्धान्त बिल्कुल नकारात्मक था, एक ऐसे समय में जबकि यह जरूरी होता जा रहा था कि शासन सामान्य बल्याण के लिए अधिकाधिक उत्तरदायित्व ग्रहण करे। इसलिए, राजनीतिक विवास के लम्बे सन्दर्भ में, देखने पर ज्ञात होता है कि दार्शनिक उपवाद आगे नहीं बढ़ा बल्कि वह रुक हो गया। उसने राजनीतिक मुद्दों की दिशा में अपने समय में महत्वपूर्ण कार्य किया था। लेकिन, वह कार्य समाप्त होने पर वह खुद भी विलुप्त हो गया।

Selected Bibliography

The Austinian Theory of Law. By W. J. Brown, London, 1906.

Political Thought in England from Bentham to J. S. Mill,
By W. L. Davidson New York, 1916.

The Growth of Philosophical Radicalism. By E. Halevy.
Trans. by Mary Morris New York, 1928.

*The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers
of the Revolutionary Era* Ed. F. J. C. Hearnshaw. London, 1931.
Ch VII.

The Social Problems of an Industrial Civilization. By Elton
Mayo Boston, 1945 Ch. 2.

Bentham's Theory of Fictions. By C. K. Ogden London, 1932.
Introduction

"Benthamism in England and America" By P. A. Palmer.
American Political Science Review, Vol. XXXV (1941), p. 855.

Three Criminal Law Reformers. Beccaria, Bentham, Romilly
By Coleman Phillips. London, 1923. Part II.

A History of European Liberalism By Guido de Ruggiero
Trans by H G Collingwood Oxford 1927

French Political Thought in the Nineteenth Century By Roger
Soltan New Haven 1931

The English Utilitarians By Leslie Stephen 3 Vols New
York 1900

The Life of Francis Place 1711 1854 By Graham Wallis
London 1898

Select Essays in Anglo-American Legal History 3 Vols Boston
1907 09 Vol I Part IV

उदारवाद का आधुनिक रूप

(Liberalism Modernized)

दार्शनिक उपवाद को सब से बड़ी विघापी सफलता उस समय प्राप्त हुई, जब उसका पतन आरम्भ हो गया था। उसका प्रभाव १८४६ में अपने शिखर पर पहुँच गया जबकि कार्न लाज को रद्द कर दिया गया और स्वतन्त्र वाणिज्य को इंग्लैण्ड की राष्ट्रीय नीति मान लिया गया। लेकिन अनियन्त्रित उद्योगवाद के सामाजिक प्रभावों ने इनके पहले ही उदारवादिया तब के दिमागों में गम्भीर गलतफहमी पैदा की और उन बर्गों में प्रतिक्रिया उत्पन्न की जिनके निहित स्वार्थों अथवा परम्परागत जीवन-पद्धतियों के लिए खतरा उत्पन्न हो गया था। इंग्लैण्ड में खनन उद्योग की जाब करने के लिए जो राजकीय आपात नियुक्त किया गया था, १८४१ में उसकी रिपोर्ट प्रकाशित हुई। इस रिपोर्ट ने सारे इंग्लैण्ड का हिला दिया। इसने बताया कि खानों में कितनी निर्दयता बरती जाती है, बच्चा और स्त्रियों के रोजगार की दशाएँ कितनी खराब हैं, मजदूरों को कितनी-कितनी देर तक काम करना पड़ता है, सुरक्षा के साधनों की कितनी कमी है और अनाचार तथा गन्दगी का कितना बोलबाला है। इस रिपोर्ट का तथा अन्य उद्योगों की इसी तरह की बातों का अंग्रेजी साहित्य पर तुरन्त प्रभाव पड़ा। उद्योगवाद के बारे में लिखे गए उपन्यासों में इन सब समस्याओं की चर्चा हुई। इन उपन्यासों में श्रीमती गेस्लेट का *Mary Barton*, डिज़रैली का *Sybil* और किप्ले का *Alton Locke* विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। ये सभी उपन्यास १८४०-५० में प्रकाशित हुए थे। राजाब्दी के शेष भाग में कार्लायल, रस्किन और विलियम मॉरिस उद्योगवाद की कुछ नैतिक और कुछ सौंदर्यपरक आधारों पर आलोचना करते रहे। १८३० के बाद ससज् ने सर्वोच्चपूर्वक फौकट्री अधिनियमों को पास करना गुरु कर दिया। इन अधिनियमों का उद्देश्य कारखानों में काम के घंटों तथा दशाओं को नियन्त्रित करना था। ये सारे कानून सविश्व की स्वतन्त्रता को सीमित करते थे और इसलिए आरम्भिक उदारवादी विधान की प्रवृत्ति के विरुद्ध थे। उनके बारे में सामान्य रूप से यह भी विचार था कि वे उदारवादी नीति के खिलाफ हैं। ज्यों-ज्यों उद्योगवादी राजाब्दी आगे बढ़ती गई, सामाजिक विधान की मात्रा में भी निरन्तर वृद्धि होती गई। स्थिति यहाँ तक आ पहुँची कि राजाब्दी

के नीमरे चतुर्थांश में कुछ समय आलोचकों ने यहां तब कहना शुरू कर दिया कि मसद् ने व्यक्तिवाद को अपना मध्य-प्रदर्शक सिद्धान्त मानना छोड़ दिया है और अपने "समूदायवाद" (collectivism) को अपना लिया है।¹ उदारवाद को जिस रूप में ग्रहण किया गया था, वह अपने बचाव पर था। यह एक प्रकार की आदर्शवादी अमर्श ही है कि सामाजिक उत्थापन और इंग्लिश अधिपतय गुरु के हित में जो विधान पास किया गया था, वह मान्य उदारवादी विचारों के विरुद्ध था।

आर्थिक उदारवाद के विरोध की यह प्रतिक्रिया किसी प्रकार के विराधी सामाजिक दर्शन पर आधारित नहीं थी। इसका यह अमिषाय भी नहीं था कि इससे प्रभावित लोग दार्शनिक दृष्टि से लक्ष्य हैं। हाथों जिसे "समूदायवाद" कहना था, वह कोई दर्शन नहीं था। इस एक प्रकार का स्वतंत्रित बचाव कहा जा सकता है—औद्योगिक शक्ति की सामाजिक विनाशकता तथा एक ऐसी नीति की अनवधानता के विरोध में जिनमें उद्योगवाद की वधावा दिया गेजिन उद्योगवाद द्वारा प्रभुत गहरवागी शक्तिपों को रोकने का कोई प्रयास नहीं किया। इसका निपत्रक तत्त्व यह भावना थी—इस भावना को व्यनस्थित रूप नहीं दिया गया था—कि अनियमित उद्योगवाद और व्यापार-वाद सामाजिक सुरक्षा तथा स्थिरता के लिए एक गनन है। यदि यह बात सही है कि इनकी वजह से समृद्धि बढ़ी है और मजदूरी में भी वृद्धि हुई है, तब भी इन खतरे की भीषणता कम नहीं होती। वस्तुस्थिति यह है कि निर्हस्तक्षेप की नीति पर सभी देशों में प्रतिजन्य लगाए गए और इन प्रतिबन्धों का समर्थन ऐसे राजनीतिक दल तब ने किया जिनके सामाजिक दर्शन एक-दूसरे से विस्त्रुल भिन्न थे।² इस प्रतिक्रिया का कारण कुछ तो यह था कि औद्योगिक मजदूरों की अमानवाचिन दशाओं ने मानवोचित मर्यादा का मोद जाग्रत कर दिया था। एक राजनीतिक आन्दोलन के रूप में उदारवाद मानववाद से नाना नहीं सोच सकता था क्योंकि मानववाद उदारवादियों के बीच मदैव ही एक शक्तिशाली तत्व रहा था यद्यपि उसे दार्शनिक उग्रवादियों से इस प्रकार की मान्यता कम ही प्राप्त हुई थी। इस सामान्य प्रतिक्रिया के अनिश्चित एक बात और बहुत महत्वपूर्ण थी। उदारवादियों न उद्योगपतियों के हितों का समर्थन किया था। इसमें दो अन्य आर्थिक हितों में, जिनकी स्थिति को उदारवाद से अनुरा ईश हो गया था, राजनीतिक

1. A. V. Dicey, *Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century* (1905), गातवा व्याख्यान। लिबरल पार्टी न जिस तरह का उदारवाद-विरोधी विधान पास किया, हर्बर्ट स्पेंसर उममें बहुत अधि सगवित हो गया था। उसने अपने ग्रन्थ *The Man Versus the State* (१८८४) में ऐसे अधिनियमों की एक लम्बी सूची पैवार की जा स्वतन्त्र बाजार के विवाहकाओं में हस्तक्षेप करने थे। इन कानूनों में न केवल अम-भम्बणी कानून ही शामिल थे, बल्कि स्वच्छता और मार्गजित शिक्षा नियम कानून भी शामिल थे।

2. Karl Polanyi, *The Great Transformation* (1944), pp 145 ff.

चेतना फँल गई। इंग्लैण्ड में लम्बे समय से यह नीति चली आ रही थी। कृषि के संरक्षण के लिए प्रमुख लगा दिए जाने थे। स्वतन्त्र व्यापार को अपनाने से यह नीति बदल गई। इससे यह प्रतीत होने लगा मानो वाणिज्य तथा उद्योग की वेदों पर किसानों के हितों का बलिदान किया जा रहा है। कृषक वर्ग सदैव ही अनुदार रहा था। अनुदारवाद का जहाँ तक कोई राजनीतिक दर्शन था, वह वर्ग से ग्रहण किया गया था। वह सामाजिक स्थिरता और समुदाय की ऐतिहासिक निरन्तरता पर जोर देता था। इस दृष्टि से यह उद्योगवाद का स्वामाविक आलोचक और विरोधी था। इसका परिणाम बड़ा अमंगल हुआ, कम-से-कम जेम्स मिल जैसे उदारवादी की दृष्टि से। जेम्स मिल का विचार था कि मजदूर सदैव ही "समुदाय के सत्र से बुद्धिमान भाग" अर्थात् औद्योगिक मध्यम वर्ग का अनुसरण करेंगे। एक ऐसे मजदूर के लिए जिसने व्यापार को नई टेक्नालाजी से खतरा पैदा हो गया था, यह सोचना स्वामाविक था कि मेरे हित, उस दल के हाथों में ज्यादा सुरक्षित हैं जो मेरे सेवानियोजकों का प्रवक्ता न होकर जमींदारों के हितों का प्रतिनिधि है। डिज़रली का 'टोरी लोकतंत्र' कुछ समय के लिए एक वास्तविक राजनीतिक शक्ति बन गया। दूसरे, औद्योगिक सेवानियोजकों की राजनीतिक चेतना ने मजदूरों में भी राजनीतिक चेतना जाग्रत की। १८६७ में अनुदारवादी शासन ने मजदूरों के एक बड़े भाग को मतदान का अधिकार दिया। इससे म्यापी महत्व का राजनीतिक परिवर्तन शुरू हो गया। इसका अभिप्राय मतदानियों के ऐसे समुदाय का अभ्युत्थान था जिसे मजदूरों की रक्षा करने, काम के घंटे कम करने और शोखगार की दगावों को मुधारने की ज्यादा चिंता थी। यह समुदाय व्यापारिक उद्यम को बढ़ाने में बिल्कुल दिलचस्पी नहीं रखता था। इसको यह भी पूरी तरह ज्ञान था कि उसकी शक्ति सविदा की स्वतन्त्रता में नहीं बल्कि सामूहिक सौदेबाजी में है। अब दो चीजों में से एक ही चीज हो सकती थी। या तो उदारवाद इन भागों को पूरा करता था मजदूर वर्ग उदारवादी न रहता।

जैसा कि पिछले अध्याय में कहा गया था ब्रिटिश उदारवाद की मुख्य विशेषता यह थी कि वह एक राष्ट्रीय राजनीतिक आंदोलन के रूप में विवक्षित हुआ और भागे चलकर वह केवल मध्यवर्ग के औद्योगिक हितों का ही प्रवक्ता नहीं रहा जैसा कि वह शुरू में था। इंग्लैण्ड ससार का सबसे अधिक उद्योगप्रधान देश था और उसने उद्योगपतियों के पास ऐसी राजनीतिक शक्ति आ गई थी जो ससार के अन्य किसी देश के उद्योगपतियों के पास नहीं थी। लेकिन, ये उद्योगपति एक ऐसे समाज के अंग थे जिसे अपनी राष्ट्रीय एवम्ता का और राष्ट्रीय हितों की समानता का पूरा भान था। यह जनता प्रतिनिधिक शासन के दीर्घकालीन अनुभव से इस बात को अच्छी तरह समझ गई थी, जैसा कि लाडॉ हेलोफैक्स ने क्रांति के समय कहा था, कि "राष्ट्र का एक विवेक होता है जो उस समय भी जबकि विधि की शब्दावली राष्ट्र को नष्ट कर सकती है, राष्ट्र को बचाए रखने के अपने मूल अधिकार को वापस रखता है।" फलतः, यदि उदारवाद को अपनी जनता से हाथ नहीं धोना था तो यह जरूरी था कि वह अपनी विधि की शब्दावली को बदलता। उसने यह किया भी। एक दल के रूप में उसे अपनी

नीति बदलनी थी लेकिन सामाजिक चिन्तन के क्षेत्र में अपने महत्त्व को वायम रखने के लिए उसे अपना मिथान्त भी सशोषित करना था। इन दो में पहला काम जासान था क्योंकि यह 'राजनीति' कायंसाधकता पर निर्भर था। जल्दी सिर्फ यह था कि हम शक्ति की उपेक्षा की जाए कि सामाजिक संदेह 'स्टेटम' में मविदा की ओर प्रगति करता है। दायगी का कहना था कि १८७० तक यही हुआ है। यह रुढ़ि कर्मों भी बहुत अधिक विरवमनीय भी नहीं रही थी। लेकिन, इस शक्ति के पीछे न केवल भावनाओं का समुद्र ही था बल्कि वैषम्य का भारी भ्रमसम म्वायशास्त्र था और परम्परागत अधशास्त्रियों का यह दावा था कि उनकी नीति मानव व्यवहार के सुग्रीक्षित नियमों पर आधारित थी। इसलिए, उदारवादी मिथान्त के आमुख सशोषन के लिए यह जरूरी था कि राज्य के स्वरूप तथा कार्य की स्वतन्त्रता के स्वरूप की, और स्वतन्त्रता तथा वैधिय बल-प्रयोग के सम्बन्ध की पुनर्परीक्षा की जाए। यह पुनर्परीक्षा कर्मों में मबनी थी जबकि हम प्रश्न का समाधान कर लिया जाए कि व्यक्तिगत मानव शक्ति तथा उसकी सामाजिक पृष्ठभूमि में क्या सम्बन्ध होता है। अन्तिम प्रश्न के लिए स्वायं, मुख और जायोगिता पर आधारित व्याख्याएं सशोषजनक नहीं थीं। नीतिशास्त्र और सामाजिक विज्ञान दोनों में ही समय की धारा व्यक्तिवाद से दूर तथा समुदायवाद के निकट थी। सक्षेप में, उदारवादी मिथान्त को आधुनिक रूप तभी दिया जा सकता था जबकि 'दायनिक' उग्रवाद के धौदिक पृथक्त्व को जो उसके शक्तिवाद के लिए उत्तरदायी था, तोर दिया जाना और उसे अन्य सामाजिक कर्मों के दृष्टिकोण के निकट लाया जाता, उसका महाद्वीपीय देशों की विचारधाराओं के साथ सम्बन्ध स्थापित किया जाना तथा वैश्वानिक गवेषणा के नए-नए क्षेत्रों से परिचय प्राप्त किया जाता। यह होने पर ही उदारवाद एक विशेष वर्ग की विवाग्यारा न हांकर एक सामाजिक दर्शन बन सकता था।

यह सशोषन दो धाराओं में हुआ। पहली धारा ज्ञान स्ट्रुअर्ट मिल और हर्बर्ट स्पेंसर के सम्बद्ध लेकिन विरोधी दर्शनों की थी। दूसरी धारा आक्सफर्ड आदर्शवादियों, विशेषकर थामस हिल पीन के दर्शन की थी। पहले दो व्यक्तियों का कार्य सशोषन की अपरिहार्यता का नहीं प्रयुक्त तात्कालिकता का स्पष्टतम प्रमाण है। दोनों ही सहज दार्शनिक परम्परा में फले थे और अपने-अपने ढंग से वे दोनों ही उसके प्रति निष्ठावान् रहे। लेकिन, उन दोनों की ही यह सब ने स्पष्ट विशेषता थी कि वे ऐसे बौद्धिक प्रभावों की ओर अग्रसर हुए जिनका परम्परा में जमाव था। हर्बर्ट स्पेंसर ने अपने सामाजिक दर्शन को मायबव विवास तथा समन्त प्राकृतिक 'वित्तानों के सन्दर्भ में प्रतिष्ठित करने का प्रयत्न किया। मिल ने उपयोगितावाद और व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की सफलता को सशोषित करने का प्रयत्न किया तथा बास्टे के सामाजिक दर्शन में भी लाम उठाया। लेकिन, इस बात का क्षेत्र आक्सफर्ड की आदर्शवादी विचारधारा को ही है कि उनमें अपनी आलोचना के द्वारा आग्ल-अमेरिकी दार्शनिक चिन्तन पर व्यवहारवाद की परम्परा का प्रभाव नष्ट कर दिया और स्वयं को बास्ट के वाद के जर्मन दर्शन पर आधारित किया। लेकिन, जहा तक राजनीतिक दर्शन का सम्बन्ध है, आदर्श-

वाद ने उदारवाद की निरन्तरता को बनाए रखा। ग्रीन ने संवेदनावाद तथा सुधार की, जिस पर पुराना उदारवाद आधारित था, कठोर आलोचना की। लेकिन, वरने राजनैतिक दर्शन में वह जान स्टुअर्ट मिल की अपेक्षा कहीं अधिक कमबलदम्प से उदार था। यद्यपि उदारवादी अपने का नव्य हंगेल्वादी कहते थे, लेकिन उनके दर्शन में वह राजनैतिक अधिभारवाद नहीं था—ग्रीन में तो वह बिल्कुल ही नहीं था—जो हंगेल् के जर्मन अनुयायियों में पाया जाता था।

जॉन स्टुअर्ट मिल स्वतन्त्रता

(John Stuart Mill : Liberty)

जान स्टुअर्ट मिल के सामाजिक दर्शन, विशेषकर उसके नीतिशास्त्र का मानान्व दृष्टिकोण जितना बौद्धिक विचारों से प्रभावित था, उतना ही व्यक्तिगत अनुभव से भी। उसके पिता ने उसे जन्मकाल से ही ऐसी शिक्षा दी थी कि वह दार्शनिक उपवादियों की जिहाद को आगे बढ़ा मने। बड़े मिल ने यह कभी बताना नहीं की थी कि इन जिहाद के लक्ष्य कभी बदल सक्ते हैं। छोट मिल की बचपन में ही दार्शनिक उपवाद के सिद्धान्तों की घुड़ी घोट-घोट कर पिलाई गई थी। इस तरह के कम ही उदाहरण मिलने हैं कि किसी व्यक्ति को बचपन में इतनी कठोर शिक्षा दी जाए और वह आगे चलकर बौद्धिक स्वतन्त्रता प्राप्त करे। १८२६ में बड़े मिल की मृत्यु हुई। इसके बाद ही छोटे मिल ने नैतिक प्रश्नों के सम्बन्ध में अपनी स्वतन्त्र विचारधारा का विकास किया। इस समय उसकी अवस्था ३० वर्ष की थी लेकिन इसके पहले भी वह उदारवादी पत्रों में लेख लिखता रहा था और सम्पादन के रूप में उसकी ग्याति दूर दूर तक पहुंच गई थी। इस बीच में अत्यधिक परिश्रम के कारण मिल की स्नायविक दुर्बलता हो गई थी। उसने अपनी आत्मकथा में बताया है कि रणनावस्था में उसने बड़ेस्वयं के काव्य का अध्ययन किया। निश्चित रूप से यह एक ऐसी पद्धति नहीं थी जिसका उसका पिता समर्थन करता। इस प्रकार मिल का बौद्धिक जीवन द्विमुखी हो गया। एक ओर तो उसके मन में बेथम तथा अपने पिता के दर्शन के प्रति अदम्य व्यक्तिगत निष्ठा का भाव था। आगे चलकर वह इस दर्शन का प्रमुख प्रवक्ता भी बना। दूसरी ओर वह जर्मन आदर्शवाद के प्रतिवादात्मक दर्शन का भी प्रशंसक हो गया। उमने इन दर्शन को पढ़ने और समझने की काशिश की। उसका विचार था कि उने इस दर्शन की प्रेरणा बड़ेस्वयं से मिली है। उन्नीसवीं शताब्दी के पहले तीन दशकों में जर्मन आदर्शवाद को इंग्लैंड में कार्लरिज ने अपने व्यक्तिगत प्रभाव में फैलाया था। मिल बौद्धिक रूप से बहुत ईमानदार था और इसलिए वह यह चाहता था कि अपन ने विरोधी दर्शन के प्रति पूरा न्याय करे। वह इस दर्शन के प्रति कुछ ऐसी रियायतें करने के लिए भी तैयार था जो आलोचनात्मक होने की अपेक्षा दयापूर्ण अधिक थी। उसने लन्दन एण्ड वेस्ट मिन्सटर रिग्स में १८३८ और १८४० में बेथम तथा कार्लरिज के ऊपर मुलनात्मक लेख लिखे।

इन लोगों में उसने अपने पिता के प्रभाव से एक प्रकार की स्वतन्त्रता की घोषणा की। यंग कांज़रिज के प्रति वैचर्म की अपना अविक नहानुमृतिपूर्ण थे। मिल का ऐसा लगा कि कांज़रिज के दान में समाज की सस्था के स्वरूप के प्रति और सस्थाओं के ऐतिहासिक विकास के प्रति आन्तरिक मान है। दानिक उध्वान्धिया के दान में इन चोखा की कमी था। बाद में आगस्ट वाष्ट के पंच दान के प्रति भी वह इन्ही गुणों के कारण आहूट हुआ था। इसलिए व्यापक अर्थ में मिल का दान अपने परम्परागत व्यवहारवाद में वाष्ट के दान तथा वाट व बाद में जर्मन दान के विरोधावर्द्धिवादी को लम्बर मुधार करने का प्रयत्न था।

दुमाय्वकी मित्र में इनकी प्रतिभा नहा थी कि वह इनकी विरोधी दानधारियों के आधार पर किमा सल्लिष्ट दान का निमाण कर पाना। उग्रामबा गताम्ना के उत्तराद में इंगलण्ड और अमरिका व सभी दानिक इस कार्य में लग रहे थे। मिल के चिंतन में उस सक्रमणकाल के समस्त उद्योग निम्न ई देने हैं जिसमें समस्याएँ इनकी विवर्ण हो जाती हैं कि उनके समाधान सम्भव नहा होते। बिना किसी अतिशयोक्ति के यह कहा जा सकता है कि उसकी पुष्क एक मूख के अनुसार लिखी गई थी। जून वह विनी विषय पर लिखना शुरू करता था तब सब से पहले सिद्धान्त का सामान्य विवरण दे देता था। यह सिद्धान्त इनके बड़े और साविकरक मालूम पन्ते थे कि माना उनकी रचना उसके पिता ने ही की हो। परम्परागत दृष्टि के प्रति अपनी निष्ठा को प्रगट करने के बाद मिल उनमें इनका रियायते करन लगता था और इस तरह के पुनरावधान प्रयत्न करन लगता था कि आलाचनामक पाठक का यह सन्तुष्ट होने लगता था कि कहीं मूल चकनव्या को बिल्कुल निराकृतता नही कर दिया गया है उपाहरण के लिए उसका तर्कान्तर कहने का आनुमतिक था जेकिन उनमें नियमन व बलानिक महत्त्व का स्वीकार किया है और उनमें आगमन प्रक्रिया को कुछ ऐसे नियमों के रूप में व्यक्त किया है जो सवाक्य व नियमों के सद्य मालूम पन्ते हैं। मिल के ज्ञान सिद्धान्त में औपचारिक विवर्ण को ताविक विवर्णना का समझान का कोई साधन नही था। यदि कोई साधन था तो वह सिर्फ शाश्वत माहचय का था। ए० डा० लिक्से के शब्दों में यह पद्धति तथ्या और अपरिष्कृत अनमबवा का धारणा पर आधारित बाल्पनिक तथ्या व वाच की विषमताओं की व्याख्या करन का एक दार्शनिक साधन हो गया थी। मित्र का जिन दान में पारुन हुआ था वह उससे क्या निरासक्त नही हो सका। पत्र में उसका मनाविज्ञान अब भी एक एमा सवन्तावादा था जिसमें विचारों का साहचर्य ही मानसिक गठन का एकमात्र नियम था। उसके नातिशास्त्र में मूय तथा अमिप्ररणा का सिद्धान्त सुखवादा का तुला पर आधारित था। उसका उपयागितावाद धर्म के अह्वारपूर्ण व्यस्तित्वावद पर आधारित था जेकिन इन चकनव्यों से हम मिल व वास्तविक दान का नही समझ सकते। सिद्धान्त नही बल्कि सिद्धान्त की सीमाएँ उसके अर्थ का प्रगट करती थी। इस कारण व्यस्तित्वावद जाओवना बहुत आसान है और व्यवहार में वह बिल्कुल व्यर्थ है। मित्र के दान का महत्त्व यह है कि वह उस व्यवस्था

से दूर हट गया जिसका वह अब भी मौखिक रूप से समर्थन करता था। मिल ने उपयोगितावाद की परम्परा में महत्त्वपूर्ण मंजोरियन दिए।

मिल ने अपने ग्रन्थ यूटीलिटेरिजिज्म में "जिस नीति सिद्धान्त का विवेचन किया है, उसमें उसने इस दर्शन की श्रुतियाँ दिखाई देनी हैं। तथापि, यही उसने उदा-
वाद के सशोधन की जड़ है। ग्रन्थ के आरम्भ में उसने बेंथम द्वारा प्रतिपादित अधिक-
तम सुख के सिद्धान्त को समग्र रूप से स्वीकार कर लिया। प्रत्येक व्यक्ति अधिक-से-
अधिक सुख प्राप्त करना चाहता है। प्रत्येक व्यक्ति को अधिक-से अधिक सुख मिले वह
सामाजिक हित का मानक भी है और समस्त नैतिक धार्य या उद्देश्य भी। मिल ने
इन प्रस्थापनाओं को एक ऐसे थोड़े नर्व से मयुक्त किया कि वह नर्वशास्त्र सम्बन्धी
पुस्तकों में उदाहरण के रूप में दिया जाने लगा। उनमें कहा कि सुख नैतिक गुण की दृष्टि
से ऊँचे भी हो सकते हैं और नीचे भी। इसका अभिप्राय यह था कि मिल एक मानक
को नापने के लिए एक मानक की मांग कर रहा था। यह एक तरह की विरोधाभास की
और इसने उपयोगितावाद को पूरी तरह से अनिश्चित सिद्धान्त बना दिया। सुखों के
गुणों को परखने का कभी कोई मानक नहीं बताया गया था और यदि यह मानक बनाया
भी जाता तो यह सुख नहीं होता। इस भ्रम का मूल यह था कि मिल बेंथम के अधिकतम
सुख के सिद्धान्त के व्यावहारिक पक्ष को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं था। उसका
व्यावहारिक पक्ष यह था कि उसने आधार पर विधान की उपयोगिता को परखा जा
सकता था। बेंथम अधिकतम सुख के सिद्धान्त को मुख्य रूप से विधान के ऊपर ही लागू
करना चाहता था। उसे इस बात की चिंता नहीं थी कि व्यक्तिगत नैतिकता में किन
मानकों का प्रयोग किया जाना है। इसके विपरीत मिल के उपयोगितावाद की विशेषता
यह थी कि उसने अपने व्यक्तिगत आदर्शवाद के अनुसार ही नैतिक चरित्र की एक
संकल्पना प्रस्तुत की। बेंथम का कहना था कि 'पुष्टिपति (बच्चों का एक प्रकार का
खेल) उतना ही अच्छा है जितना कि वायु' अर्थात् यह है कि वह समान सुख देता हो।
मिल के अनुसार यह कथन भूखतापूर्ण है। उसका अपना मत यह था कि एक मनुष्य
मूल्य की अपेक्षा एक अमनुष्य मुकुरात बेहतर है। मिल का कथन एक सामान्य नैतिक
प्रतिक्रिया को अवश्य व्यक्त करना है लेकिन वह भुलवाद नहीं है। मिल के नैतिकात्म्य
का उदात्तवाद के लिए यह महत्त्व है कि उसने श्रद्धाचरिता या त्याग किया और यह
माना कि सामाजिक कल्याण एक ऐसा विषय है जिसके बारे में सभी नगराज लोगों को
चिन्ता होनी चाहिए। मिल स्वतन्त्रता, ईमानदारी, आत्मसम्मान और व्यक्तिगत अशुद्धि
को अपने आप में ही अच्छी चीजें मानता था। ये चीजें सुख को बढ़ाती जरूर हैं।
यदि ये सुख को न बढ़ायें तो वे भी काम्य हैं। इस तरह के नैतिक विश्वास मिल के
उदात्तवादी समान की सम्पूर्ण संकल्पना में निहित हैं।

इसलिए, यह स्वाभाविक था कि मिल का सब से महत्त्वपूर्ण राजनीतिक चिन्तन
आन लिबर्टी (१८५९) नामक पुस्तक में निहित था। राजनीतिक दर्शन को यह उसकी
सब से प्रमुख देन है। इस पुस्तक ने उपयोगितावाद के माहित्य में एक नए स्वर को जन्म

दिया। मिल ने एक अन्य स्थल पर स्वयं भी यह कहा है कि उसकी पिता की पीढ़ी के उपयोगितावादी उदारवादी शासन को इसलिए पसन्द नहीं करते थे कि उससे स्वतन्त्रता प्राप्त होगी बल्कि इसलिए पसन्द करते थे कि यह एक सदाय शासन होगा। जब बेंथम ने प्रबुद्ध निरनुगता को छोड़कर उदारवाद को अपनाया तब उसने विवरण की कुछ बातों को छोड़ कर और कुछ नहीं बदला था। मिल के लिए विचार और अनुसंधान की स्वतन्त्रता, विवेचन की स्वतन्त्रता, और स्वनिर्धारित नैतिक निर्णय तथा भावों की स्वतन्त्रता अपने आप में ही अच्छी चीजें थीं। इन आदर्शों ने उसके हृदय में ऐसा उत्साह तथा चैतन्य जाग्रत किया जो उसकी अन्य रचनाओं में नहीं दिखाई देता। इन गुणों के कारण ही मिल का स्वतन्त्रता सम्बन्धी ग्रन्थ अंग्रेजी भाषा में स्वतन्त्रता के समर्थन में लिखा गया सब से महत्त्वपूर्ण वक्तव्य माना जाता है। इसकी तुलना में मिल्टन के पेरियोडिकलिका ग्रन्थ को ही रक्खा जा सकता है। मिल का विश्वास था कि बौद्धिक और राजनीतिक स्वतन्त्रता न केवल उस समाज के लिए ही हितकर हैं जो उनकी अनुमति देता है बल्कि उस व्यक्ति के लिए भी हितकर हैं जो उनका उपयोग करता है। लेकिन मिल के तर्कों का कारणर अज्ञ उपयोगितावादी नहीं था। जब उसने यह कहा कि सम्पूर्ण मानव जाति को एक असहमत व्यक्ति को चुप करने का अधिकार नहीं है तब वह निर्णय की स्वतन्त्रता का भी समर्थन कर रहा था। इस स्वतन्त्रता का आशय यह है कि आप अपनी बात मनवाने के लिए किसी व्यक्ति के साथ जोर जबरजस्ती न कीजिए बल्कि उसकी अपनी बात समझाइए और उसकी यकीन दिलाइए कि आपकी बात ठीक है। यह विक्षेपता परिपक्व व्यक्तित्व का लक्षण है। उदारवादी समाज यह है जो इस अधिकार को स्वीकार करता है और अपनी सस्थाओं को इस तरह ढालता है कि इस अधिकार को सिद्ध किया जा सके। व्यक्तिगत और व्यक्तिगत निर्णय की इस तरह से अनुमति देना मानने के सहन की जाने वाली बुराईया हो, पर्याप्त नहीं हैं। उदारवादी नमाज उनको वास्तविक मूल्य देता है। वह उन्हें मानव जाति के बलस्थान के लिए आवश्यक ममता है तथा उच्च सम्पत्ता के लक्षण मानता है। स्वतन्त्र व्यक्ति के इस मूल्यांकन ने मिल के उदारवादी शासन के मूल्यांकन पर भारी प्रभाव डाला था। मिल ने लोक शासन का इस आधार पर समर्थन नहीं किया कि वह कार्यकुशल होता है। इस बारे में उसने मन में सदैव गम्भीर सन्देह था। मिल अपने पिता के इस विश्वास को भी खो चुका था कि उदारवादी शासन के गताधिकार जैसे सावन सदैव हितकारी उद्देश्यों के लिए ही प्रयुक्त होंगे। उसने विचार से राजनीतिक स्वतन्त्रता के पक्ष में वास्तविक तर्कों यह था कि वह उच्च प्रकार के नैतिक चरित्र को जन्म देती है। सांख्यिक प्रश्नों पर उन्मुक्त चर्चा हो, राजनीतिक निर्णयों में हाथ हो, नैतिक विश्वास हो, और उन नैतिक विश्वासों को कार्यान्वित करने के लिए उत्तरदायित्व का मात्र हो—जब ये चीजें होती हैं तभी विवेकसम्पन्न मनुष्यों का जन्म होता है। इस तरह का चरित्र-निर्माण सिर्फ इसलिए जरूरी नहीं है कि उससे किसी स्वार्थ की पूर्ति होती है। वह इसलिए जरूरी है क्योंकि यह मानवोचित है, क्योंकि यह सभ्य है।

"यदि यह अनुभव किया जाए कि व्यक्तित्व का स्वतन्त्र विरासत बलवान की एक प्रमुख शक्ति है, वह समता, उपदेश, शिक्षा, और सम्मति का सहयोगी तत्त्व हो नहीं है बल्कि इन सब चीजों का एक आवश्यक भाग और शक्ति है तब इस बात का बार्द मतप नही रहेगा कि हम स्वतन्त्रता की कम कीमत आके ।"^१

मिल के स्वतन्त्रता और प्रतिनिधित्व शासन सम्बन्धी तर्क में एक मुख्य बात यह है कि उसने विप्लव रूप से राजनीतिक प्रश्न सामने नही रखते । उसका तर्क राज्य के प्रति सम्बोधित न होकर समाज के प्रति सम्बोधित था । स्वतन्त्रता सम्बन्धी पुस्तक में मिल ने राजनीतिक दमन से मुक्ति अथवा राजनीतिक संगठन के परिवर्तन की बात नही की है । इसमें उसने इस बात पर ज़ोर दिया है कि एक ऐसे सौवजन की दृष्टि होनी चाहिए जो सहिष्णुतापूर्ण हो, जो आपसी मतभेदों को महत्व देता हो, और जो नए विचारों का स्वागत करने के लिए संयत हो । मिल का डर था कि स्वतन्त्रता के लिए सब से बड़ा खतरा सरकार की ओर से नही आता बल्कि ऐसे बहुमत की ओर से आता है जो नए विचारों के प्रति असहिष्णु होता है, जो विरोधी अल्पसंख्यकों को सन्देह की दृष्टि से देखता है और जो अपनी सत्ता के जोर से उनकी दबा देना चाहता है । यह एक ऐसी सम्भावना थी जिसके बारे में पुरानी पीढ़ी के उदारवादियों ने बड़ी विचार नहीं किया था । उनकी मुख्य समस्या यह रही थी कि सत्ताका अल्पसंख्यकों के हानि से शासन-मूल्य अपन ह्रास में लेने से सारी समस्याओं का समाधान हो जाएगा । बड़े मिल का विचार था कि प्रतिनिधित्व के सुधार, मताधिकार के विस्तार और पाठों की मार्गदर्शिका शिक्षा के द्वारा राजनीतिक स्वतन्त्रता की समस्त गम्भीर समस्याएँ सुलझ जायेंगी । १८५९ तक यह बात स्पष्ट हो गई थी कि इन समस्त सुधारों के हो जाने के बाद भी वांछित परिणाम प्राप्त नहीं हुआ । राजनीतिक संगठन के चक्रव्यूह में स्वतन्त्रता के अभिप्राय की रक्षा करना बहुत बड़ी समस्या बना हुआ था । पुराने उदारवादी इस बात को नहीं समझ सके थे । लेकिन मिल ने इस बात को पूरी तरह से समझ लिया था कि उदारवादी शासन के पीछे उदारवादी समाज भी होना चाहिए ।

राजनीतिक सत्ताएँ एक विशाल सामाजिक सन्दर्भ की भाग होनी हैं और यह सन्दर्भ उनकी कार्य-प्रणति को निर्दिष्ट करता है—यह अपने आप में एक महत्वपूर्ण खोज थी और इसने एक नई राजनीतिक सत्त्व्यता को जन्म दिया । व्यक्ति और शासन के सम्बन्ध में तथा व्यक्ति की स्वतन्त्रता का प्राप्त करने में समाज अथवा समुदाय सीसरा तत्त्व हो जाता है । मिल दमनशील और असहिष्णु लोकमत से जो डरता था, उसका कारण कुछ हद तक यह था कि वह यह समझता था कि आरम्भिक उदारवादी सिद्धांत का व्यक्तिवाद अनुपयुक्त था । इसके साथ ही यह कहना कठिन है कि मिल ने जितन का यह पहलू ठीक-ठीक किम दृष्टिकोण को व्यक्त करता था । उसके पिता की पीढ़ी को जो बड़ी बड़ी आशाएँ थी, उनकी तुलना में यह निराशा का स्वर था । इसके

साथ ही यह इस बात को भी व्यक्त करना था कि एक बहुत ही संवेदनशील परिपक्व बुद्धि और सजग व्यक्तिव व्यावहारिक राजनीति की समस्याओं से इतना व्यथित था । सम्भवतः इससे यह भय भी प्रगट होता था कि समाज का लोकनप्रीकरण व्यक्तिगत योग्य के साथ असंगत सिद्ध होगा । उन्नीसवीं शताब्दी के बीच में यह भय काफी सामान्य था । फिर भी यह बात निश्चित है कि मिल ने उदारवादी सुधार के परम्परागत रूप में अपना विश्वास नहीं खोया था । इसके विपरीत उनमें से कुछ सुधारों को, उदाहरण के लिए स्त्रियों के मताधिकार का वह बहुत महत्व देता था । अपने प्रतिनिधिक शासन सम्बन्धी ग्रन्थ में उसने मानुषात्मक प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त की बड़ी सराहना की है । मिल के स्वतन्त्रता सिद्धान्त का कुछ प्रभाव कुछ अनिश्चित और सम्भवतः नकारात्मक है । वह स्वतन्त्रता के उस नैतिक मूल्य में विश्वास करता था जो आरम्भिक उदारवादी साहित्य में उपलब्ध नहीं था । तथापि, उसने स्वतन्त्रता के आधार पर राजनीतिक समस्याओं का सुझाने की किसी नई नीति का निर्देश नहीं दिया । उसने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की उन समस्याओं का सामना नहीं किया जो औद्योगिक समाज के सामने विशेष रूप से आती हैं । उनमें स्वतन्त्रता की उन समस्याओं की भी नहीं उठाया जो ऐसे समाज में मजदूरों के सामने आती हैं ।

स्वतन्त्रता के नैतिक मूल्य का यथान बरने के बाद जब मिल इस व्यावहारिक समस्या पर विचार करने लगा कि राज्य अथवा समाज उसके ऊपर क्या प्रतिबन्ध लगा सकता है, तब उसका तर्क बहुत घिघिल पड़ गया । मिल का कहना था कि मनुष्य के कुछ कार्य ऐसे होते हैं जो सिर्फ उससे ही सम्बन्ध रखते हैं । मनुष्य के इन कार्यों में न समाज की हस्तक्षेप करना चाहिए और न राज्य को । यह तर्क बहुत ही बखाना है क्योंकि जो कार्य सिर्फ एक व्यक्ति पर अमर डालता है, और किसी पर नहीं, वह सम्भवतः उस पर भी ज्यादा असर नहीं डालेगा । लेकिन मिल ने इस तर्क को बड़े चक्करदार ढंग से उपस्थित किया है । उसका कहना है कि जो कार्य केवल एक व्यक्ति से सम्बन्ध रखता है उसके बारे में व्यक्ति को ही उत्तरदायित्व ग्रहण करना पड़ता है । जब उसे उत्तरदायित्व ग्रहण करना पड़ता है, तो निर्णय का अन्तिम अधिकार भी उसे ही होना चाहिए । लेकिन, मिल का व्यक्तिगत निर्णय के इस क्षेत्र की पूरी तरह से त्यागना बगैरी थी । यह वह नहीं कर सका । उसका तर्क उन्नीसवीं शताब्दी के विश्वासजनक हो सकता था जब यह माना जाता कि मनुष्य ने कुछ प्राकृतिक अधिकार होते हैं जिनसे उन्हें कभी वंचित नहीं किया जाना चाहिए । लेकिन, उपर्यायवादियों का ऐसे किन्हीं अधिकारों में विश्वास नहीं था । फलतः मिल इस तर्क-पद्धति का ग्रहण नहीं कर सकता था । लेकिन, मिल स्वतन्त्रता को इतना अधिक महत्व देता था कि वह बेथम के तर्क का सहारा लेकर यह नहीं कह सकता था कि अधिकार विधि की सृष्टि है और मनुष्य के पास केवल वहीं स्वतन्त्रताएँ रहती हैं जो राज्य उन्हें प्रदान करता है । मिल के तर्क की मूल्यमय कठिनाई यह थी कि उसने स्वतन्त्रता तथा उत्तरदायित्व के सम्बन्ध की वास्तविक व्याख्या कभी नहीं की । कभी-कभी वह बेथम से लिए गए इस परम्परागत दृष्टिकोण

को श्रुत करना था कि कोई भी विवशता अथवा सामाजिक प्रभाव स्वतन्त्रता को कम करता है। फिर भी, उमका यह विचार बमो नहीं रहा कि विधि के बिना महत्वपूर्ण स्वतन्त्रता हो सकती है। जब उमने स्वतन्त्रता को सम्बन्ध के माध्यम से समझा तो तब उसकी यह कल्पना नहीं थी कि समाज के बिना सम्बन्ध हो सकती है। मि को स्वतन्त्रता के सिद्धान्त के लिए यह मित्र बन की जरूरत थी कि व्यक्तिगत स्वतन्त्रता सामाजिक और वैधिका अधिकारों और दायित्वों पर निर्भर होती है। पॉलम हिल्टन ने इस समस्या का स्पष्टीकरण किया और उदारवाद का यही उमकी विधि देन है।

विधान की क्या उचित सीमाएं हैं, इसके बारे में मित्र के विचार बहुत स्पष्ट थे। उमने कुछ बाल्टिमोर मामलों पर जिनका वह म विचार किया है, उमने यह बात प्रमाणित हो जाती है। उमके निष्कर्षों के निम्न पर आधारित नहीं थे। वे मि को आमनिष्ठ आदेशों पर निर्भर थे। उदाहरण के लिए मिल ने मादक द्रव्यों की बिक्री के निषेध को स्वतन्त्रता का अतिव्रमण माना है। उमने, उमने अनिवार्य शिक्षा को स्वतन्त्रता का अतिव्रमण नहीं माना है। उमके ये दोनों विचार कुछ असंगत हैं। इन अमर्शों को इस आधार पर स्वीकार नहीं किया जा सकता कि मनुष्य को शिक्षा उनके निजी व्यक्तित्व की अपेक्षा दूसरे व्यक्तियों पर ज्यादा असर डालती है। वह सांस्कृतिक स्वास्थ्य और कल्याण की दृष्टि से व्यापक तथा उद्योगों पर सरकार का नियंत्रण नियंत्रण स्वीकार करने के लिए तैयार था। उमने इस नियंत्रण की टीक-टीक सीमाएं नहीं बताईं। मिल का निदान यह कि बिना ही अस्पष्ट क्यों न रहा हो, इसका एक महत्वपूर्ण निष्कर्ष यह मानने आया कि उमने आधिकारिक निहंस्त्रधेय को त्याग दिया। वैधिका का कहना था कि विधान स्वभाव से ही खराब होता है और वह कम-से-कम रहना चाहिए। वैधिका के इस कथन का दार्शनिक आशय जो वैधिका के लिए था, वह मिल के लिए नहीं रहा था। मिल ने आगमिक उदारवाद के इस सिद्धान्त को छोड़ दिया कि अधिकतम स्वतन्त्रता उनी समय सम्भव हो सकती है जबकि विधान न हो। उमने कहा कि बल-प्रयोग की विधान के अतिरिक्त और भी अनेक विधाएं हो सकती हैं। इनका दो परिणामों में से एक परिणाम हो सकता था—ज तो विधान को बल-प्रयोग कम करने के उदारवादी प्रयोजन के द्वारा नहीं परखा जा सकता था उदारवादी सिद्धान्त का इस तरह विस्तार किया जाना चाहिए कि उसमें वैधिका बल-प्रयोग तथा उस विधिवाह्य बल-प्रयोग के जो राज्य के निष्क्रिय रहने से उत्पन्न होगा सम्बन्ध पर विचार हो सके। यीन ने 'सदारात्मक स्वतन्त्रता' के सिद्धान्त द्वारा इस प्रश्न पर आगे चल कर विचार किया। जहां तक मिल का सम्बन्ध है, उसने मानववादी आधारों पर सामाजिक विधान की आवश्यकता को स्वीकार किया। तथापि, उसने इसकी उचित सीमाओं का निर्धारण नहीं किया।

मिल के आर्थिक सिद्धान्तों में भी तार्किक अस्पष्टता की बरिदा है और इसलिए उनकी भी आलोचना की जा सकती है। मिल ने रिवाजों के अर्थशास्त्र और

प्राचीन अर्थशास्त्रियों के सिद्धान्तों में धन दिया था। मिथ्यान्तन, उमने अपने इस धनियार्थी दृष्टिकोण को अभी नहीं त्यागा। लेकिन, उस यह विश्वास हो गया था कि परम्परागत अर्थशास्त्र ने उत्पादन की कुछ अनिवार्य परिस्थितियों की मालती से विवरण की है परिस्थितियाँ मान लिया था जो आर्थिक तथा सामाजिक तत्वाओं के ऐतिहासिक विवास के फलस्वरूप उत्पन्न हुनी हैं। मिल इन परिस्थितियों का मार्ग-जटिल नीति का विषय मानता था और उम्मा विश्वास था कि इन पर विघापी निष्पत्ति स्थापित किया जा सकता है। परम्परागत अर्थशास्त्र की इस आशयना के लिए मिल आर्थिक उदारवादियों के सामाजिक दर्शन का काफी दृढ़ता था। आर्थिक उदारवादियों ने समाज के सत्पागत स्वरूप और तत्वाओं के ऐतिहासिक विकास की उत्पत्ति की थी। परम्परागत अर्थशास्त्र के बारे में मिल की यह आशयना सही थी कि उसमें समस्त आर्थिक मूल्यनाओं का विस्तृत सामान्य माना गया था और उनके ऐतिहासिक आधार का उल्लेख नहीं की गई थी। आर्थिक उदारवादी इन मूल्यनाओं को मानव प्रकृति की सामंजस्य विनोदताओं और मानव जीवन की अपरिवर्तनशील भौतिक परिस्थितियों पर निर्भर मानते थे। उनकी यह धारणा ही आपत्तिजनक थी। मिल ने ऐतिहासिक तत्वाओं और सामंजस्य उदारवाद का सामान्य भौतिक नियमों के बीच अथवा मूल्यनाओं और अपरिवर्तनशील भौतिक परिस्थितियों के बीच संघ किया था। यह उत्पादन और वितरण के आर्थिक संघ से सामान्य नहीं गणना था। फलतः, उमने उत्पादन की पूँजीवादी व्यवस्था की वितरण की समाजवादी व्यवस्था के साथ समुदाय करते की कठिनाइयों पर विचार नहीं किया था। मिल के अर्थशास्त्र की मुख्य विशेषता यह थी कि उमने प्राकृतिक आर्थिक नियमों की मूल्यना की और इससे परिणामस्वरूप स्वाभाविक प्रतियोगी आर्थिक व्यवस्था के सिद्धान्त का त्याग दिया था। इस प्रकार उमने विघात और अर्थ-व्यवस्था के सम्पूर्ण प्रश्न को, एक स्वतन्त्र बाजार की स्था के साथ उमने मूल्यना को गाल दिया। लेकिन, इस परिवर्तन के व्यापक दृष्टि निष्पत्ति स्था नहीं है। सामान्य रूप से उदारवादियों की मानि भिन्न जागत और उसकी रीतियों को गन्दह की दृष्टि से देगता था। उम्मा विचार था कि शासन का भी कार्य करेगा, पराज करेगा। इसलिये, वह व्यक्तिगत उपक्रम को समर्थ करता था। उसे राज्य के अभिभावकत्व से ही अर्थ लगता था यद्यपि इस सम्बन्ध में उम्मा आपत्ति आपत्ति नहीं प्रस्तुत नहीं की। सामाजिक दर्शन की भाँति मिल के आर्थिक चिन्तन पर भी नैतिकता का असर था। पूँजीवादी समाज के अन्याया के प्रति उसके मन में नैतिक रोष की भावना थी। उम्मा विचार था कि पूँजीवादी समाज धर्म के उत्पादन का वितरण धर्म के उल्लेख अनुपात में करता है।

मिल के उदारवाद का व्यापक और इसका साथ ही सहानुभूतिपूर्ण मूल्यनाग गहरा गति है। यह वह देना सचमुच बड़ा आसान होना कि मिल ने नई शराब की पुरानी बातों में रूप कर देना किया। मिल के मानव प्रकृति गदाचार, समाज और उदारवादी समाज में शासन के कार्य के सम्बन्धित समस्त सिद्धान्त उस बोझ को वहन करने के

लिए अनुपयुक्त थे जो मिल ने उनके सिर पर ढाल दिया था। लेकिन, इस तरह का भाव-परस्पर विस्लेषण और आलोचना न तो महानुभूतिपूर्ण है और न ऐतिहासिक दृष्टि से मंगत है। मिल की रचनाओं में एक स्पष्टता पाई जाती है हालांकि यह स्पष्टता सही है। मिल की उदारता और भावप्रवणता उनकी बहुत-सी कमियाँ की छुपा लेती है। मिल उदारवादियों की पहली पीढ़ी का स्वाभाविक उत्तराधिकारी था। इन्हीं सब बातों ने उनके विचारों को काफी महत्त्व और प्रभाव दे दिया था। तथापि, मिल अपने तर्कों के पीछे इस प्रभाव के अनुपात में दार्शनिक विस्लेषण नहीं रख सका। मिल सर्व ही साध्य के महत्त्व पर जोर देता था। लेकिन, व्यवहार में वह नैतिक अनिर्दृष्टि का बहुत अधिक निमंत्रण रहता था। मिल की नैतिक संवेदना बहुत बड़ी हुई थी। सामाजिक दायित्व के प्रति भी उसके मन में गहरी चेतना थी। मिल के विचारों में स्वतन्त्रता और सगति का अभाव है। फिर भी, उदारवादी दर्शन के प्रति उनकी देन को चार आदर्शों के रूप में व्यक्त किया जा सकता है। एक—मिल ने उपयोगितावाद का महत्त्वपूर्ण स्थापन किया। उसके पूर्व उपयोगितावाद का नैतिक दर्शन केवल मुख और दुःख की तराजू से बका हुआ था। मिल ने उसे इस द्रव्य में मूर्ति दी। बाद की भांति मिल के नीतिशास्त्र में भी मुख्य विचार मानव जाति के प्रति सम्मान का था। मिल का कहना था कि हमें मनुष्य के प्रति शौख का भाव रखना चाहिए। मनुष्य से नैतिक उत्तरदायित्व की अपेक्षा हम तभी कर सकते हैं। मिल का नीतिशास्त्र इस अर्थ में उपयोगितावादी था कि वह व्यक्तित्व के प्रश्न का एक आध्यात्मिक रुढ़ि के रूप में नहीं देखता था। उसका विचार था कि व्यक्तिगत स्वतन्त्र समाज की वास्तविक परिस्थितियों में सिद्ध किया जा सकता है। दो—मिल के उदारवाद ने राजनीतिक और सामाजिक स्वतन्त्रता को अपने में ही एक सिद्धि मानी थी। मिल का मत था कि स्वतन्त्रता का महत्त्व इसलिए नहीं है कि वह किसी भी नैतिक स्वार्थ का सिद्ध करती है बल्कि उनका महत्त्व इसलिए है कि वह उत्तरदायी मनुष्य की एक सहज और स्वाभाविक भावना है। अपने हक में जीवन व्यतीत करना अपनी सहज प्रतिभा का विकास करना, सुख का प्राप्त करने का भावना नहीं है वह खुद सुख का एक अंग है। इसलिए, एक श्रेष्ठ समाज वह है जो स्वतन्त्रता की अनुमति देता है तथा विविध जीवन-पद्धतियों के निर्वाह के उचित अवसर प्रदान करता है। तीन—स्वतन्त्रता केवल एक व्यक्तिगत हित नहीं है, वह एक सामाजिक हित भी है। स्वतन्त्र विचार-विनिमय के द्वारा समाज को भी लाभ पहुँचना है। यदि किसी मन को वशपूर्वक दबा दिया जाता है तो हमसे व्यक्ति को तो नुकसान पहुँचना ही है, इससे समाज को भी अपकार होना है। जिस समाज में विचार स्वतन्त्र चर्चा की प्रक्रिया के द्वारा जीवित रहते हैं और मरते हैं, वह समाज न केवल एक प्रगतिशील समाज है बल्कि ऐसा समाज भी है जो स्वतन्त्र विवेचन के अविचार का प्रयोग करने वाले व्यक्तियों को भी पंदा करता है। चार—स्वतन्त्र समाज में उदारवादी राज्य का कार्य नकारात्मक नहीं बल्कि सकारात्मक है। वह विधि-निर्माण से बिरत रह कर या यह मानकर कि 'चुंकि' वैधिक प्रतिबन्धों को हटा दिया गया है इसलिए स्वतन्त्रता की अवस्थाएँ

विद्यमान हैं, नागरिकों को स्वतन्त्र नहीं कर सकता। विद्या के द्वारा अवसरों का निर्माण किया जा सकता है, उनका विकास किया जा सकता है और समानता की स्थापना की जा सकती है। उदारवाद उसके उपयोग पर मनमाने नियंत्रण नहीं लगा सकता। उसकी सीमाएँ सिर्फ इस आधार पर निर्दिष्ट की जा सकती हैं कि यह इस तरह के अवसरों को जिनसे व्यक्ति अधिक मानवाचित जीवन व्यतीत कर सकें और उन्हें विवशता से मुक्ति मिल सके, वहाँ तक दे सकता है, उसने पास इसके लिए कहा तक मापन है।

सामाजिक अध्ययन के सिद्धान्त

(The Principles of Social Study)

मिल ने अपने राजनीतिक और नैतिक उदारवाद का प्रतिपादन मुख्य रूप से यूटिलिटीयनियम और लिबर्टी तथा रजिस्ट्रेंट गवर्नमेंट नामक ग्रन्थों में किया है। ये विचार अधिकतर अंग्रेजों परम्परा के अन्तर्गत रहे थे। उसने जिन महत्वपूर्ण परिवर्तनों को किया था, उन्हें उसने गणनीय में समझाया था और समझा था। लेकिन, मिल यह भी समझता था कि उसके सामाजिक दर्शन में कुछ सामान्य त्रुटियाँ हैं। उसने अपनी स्वतन्त्र मनोवृत्ति के आधार पर दूसरे दृष्टिकोणों को समझने और उनका उपयोग करने का प्रयत्न किया। उसका विचार था कि इन त्रुटियों को दो मुख्य दीर्घकों के अधीन रखा जा सकता है। एक—वैयर्थ्य के युग की राजनीति और अर्थशास्त्र मानव प्रकृति के कुछ सामान्य नियमों पर आधारित था। इन नियमों का समस्त बालों और समस्त स्थानों में सार्वभौम समझा जाता था। उस युग की यह धारणा थी कि राजनीति और अर्थशास्त्र सम्बन्धी नियम इन सार्वभौम नियमों के ही एक भाग हैं और वे कुछ विशिष्ट समाजों में कुछ विशिष्ट बालों पर विधि की एक विशिष्ट व्यवस्था के अन्तर्गत लागू किए जा सकते हैं। इसलिए, पुराने उपयोगितावादी समस्याओं के महत्व को पूरी तरह से नहीं समझ सके थे। न वह यही समझ सके थे कि व्यक्तिगत मनोविज्ञान और किसी समय तथा बाल की मूल प्रथा के बीच एक सीसरी काल्पनिकता भी होती है। दो—यूनि सस्थाओं को स्वतन्त्र आत्मविवेकता नहीं माना गया था, इसलिए ऐतिहासिक विकास के तत्त्व की जितनी महत्त्व दिया जाना चाहिए था उतना नहीं दिया गया। मिल ने सामाजिक दर्शन के ये दो दोषों को ध्यान में रखा। उस पर यह प्रभाव कुछ ता जर्मन आदर्शवाद की तरफ से आया था और कुछ आगस्ट वॉल्टे की तरफ से। राजनीति तथा अर्थशास्त्र जैसे सीमित विज्ञानों को सहायता देने के लिए समाज के एक सामान्य विज्ञान की जरूरत थी। मिल का विचार था कि वॉल्टे इस जरूरत को पूरा करता है। मिल सामाजिक विज्ञान के एक सामान्य नियम का भी वॉल्टे का देन मानता था। यह संक्षेप में समाजशास्त्र तथा "तीन अवस्थाओं का नियम था।"

ये दोनों योजनाएँ उन्नीसवीं शताब्दी के बीच के सामाजिक दर्शन का महत्वपूर्ण विशेषताएँ थीं। उनमें कुछ महत्वपूर्ण परिणाम भी निकले। लेकिन, उस समय के किसी विशेष सिद्धि को नहीं, प्रत्युत दृष्टिकोण के परिवर्तन को ही प्रगट करती थी। एक अर्थ में काम्प्टे का दर्शन उस सामाजिक चिंतन की पराकाष्ठा थी जो हमारे सामान्य इच्छा सम्बन्धी रहस्यपूर्ण विचार के साथ, इस सिद्धान्त के साथ निःसमाज और सामुदायिक सत्ता है, उसकी अपनी कुछ विशेषताएँ हैं और मूल्य हैं जो उसके सदस्यों की इच्छाओं और प्रयोजना का अतिक्रमण करती हैं, गुरु हुआ था। प्राप्त की क्रांति के विरोध में होने वाली प्रतिप्रिया ने इस संकल्पना को आरम्भिक उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक दर्शन में एक केन्द्रीय स्थान दे दिया था। काम्प्टे ने बौनाल्ड तथा डीमैरिट्ट जैसे रोमन वैशालिक परम्परावादियों में इस प्रतिप्रिया को पाया था और उसका विरोध किया था। लेकिन हीगेल का सामाजिक दर्शन एक भिन्न रूप में इसी सामान्य प्रवृत्ति से प्रेरित था। मार्क्सवाद ने भी इसी का विकास किया था। इस दर्शन की क्रांति की देन यह नहीं थी कि उसने कोई नई खोज की थी। उसकी देन यह आशा थी कि चिंतन के स्थान पर विज्ञान को रखा जा सकता है, समाज की संकल्पना का विस्तारण किया जा सकता है और उसके नियमों की व्यावहारिक जाच-पड़ताल के आधार पर खोज की जा सकती है तथा सामाजिक संस्थाओं और मानव प्रकृति के सम्बन्धों का अनुसंधान हो सकता है। इसलिए एक अन्य अर्थ में काम्प्टे का दर्शन पराकाष्ठा नहीं बल्कि श्रीमन्त था। वह प्रस्थान बिन्दु था जहाँ से सामाजिक शास्त्रों को आधुनिक विज्ञान के झोंड में मगटने का प्रयत्न किया जाता है। इस दृष्टि से देखने पर यह ज्ञान होता है कि उसने एक ऐसे नए कार्य को आरम्भ किया जिसकी जटिलता को उस समय नहीं समझा गया था और जिसने अभी तक कोई आश्चर्यजनक सफलता प्राप्त नहीं की है। काम्प्टे के समय से अब तक उसका इतिहास नई समस्याओं और नई पद्धतियों का, अनुसंधान के नए क्षेत्रों का और सांस्कृतिक मानव शास्त्र तथा सामाजिक मनोविज्ञान जैसे सम्पूर्ण नए विज्ञानों का इतिहास रहा है। काम्प्टे के दर्शन का यह मूल प्रयोजन मिल को बहुत प्रिय था। यह एक ऐसे विश्वास का विस्तार था जो उदारवादियों के निदान्त में गुरु से ही पाया जाता रहा था। यह विश्वास था कि मनुष्य के सम्बन्धों को बुद्धिमत्ता से समझा जा सकता है और उनका नियंत्रण किया जा सकता है।

समाज के विज्ञान के लिए काम्प्टे की सामान्य योजना उसकी दूसरी योजना के साथ बंधी हुई थी। इसी योजना का मूल विचार यह था कि इस प्रकार के विज्ञान के परिणामस्वरूप समाज के विकास के "नियम" की खोज हो जाएगी। उसे आशा थी कि यह नियम इस बात को निदिष्ट कर देगा कि प्रत्येक समाज के विकास की सामान्य रूपरेखा क्या होगी। हाँ, परिस्थितियों की भिन्नता के अनुसार इस विकास-क्रम में थोड़े-बहुत परिवर्तन अवश्य हो सकते हैं। लिओन ब्रैन्चविग ने इस मोहक चिंतन को उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक चिंतन की "प्रिय बुराई" कहा है। इस चिंतन को विभिन्न स्रोतों से जो कभी-कभी एक-दूसरे के अलग-अलग होते थे, प्रेरणा मिली है। टर्गेट

और कङ्क्रेट जैसे चीजों के पूर्ववर्ती विचारों की धारणा की जि सभार प्रगति की थीर जा रहा है और उनका यह विचार इस धारणा में भी पाया जाता है। यह विचार हीगेल के इतिहास-दर्शन में और उस ऐतिहासिक पद्धति में जो हीगेलवाद न सामाजिक धारणा के क्षेत्र में चारू की थी, एक भिन्न रूप में पाया जाता है। इन्हें संसार न यह प्रमाणित किया कि यह पद्धति जीवन द्वारा प्रतीपादित जीवन विकास की पद्धति में साम्य रखती है। जीवन विकास की सिद्धांत भी उन्नीसवीं शताब्दी का एक प्रमुख राजनीतिक विचार था। ये भारे विचार मिलकर एक तुलनात्मक पद्धति का निर्माण करते थे। यह "तुलनात्मक पद्धति" सामाजिक अध्ययन की सभी धारणाओं में एक मान्य पद्धति बन गई थी। यद्यपि इसने फलस्वरूप सामाजिक और राजनीतिक समूहों के विषय में बहुत अधिक बड़ गया था तथापि इसमें मुख्य प्रयाजन की सिद्धि में कोई सहायता नहीं मिली। आज इस बात का बहुत कम मानवशास्त्री मानते हैं कि सभ्यता का स्तब्ध में किसी सामान्य विकास के रूप का अनुसरण करनी है। सामाजिक परिवर्तन के कारणों को ध्यान में रखते हुए यंत्र मात्र समझ में नहीं आती कि वे इस विकास-क्रम का अनुसरण भी क्यों करें।¹

जब मिल का कागड़े के दर्शन में मुग़ाबला हुआ, उस समय में विचार-तत्वात्मीय विचार-मंडल के एक भाग थे। उसने जिस सामाजिक दर्शन को उत्तराधिकार में प्राप्त किया था, वह एक सीमित सामाजिक दर्शन था। मिल इस सामाजिक दर्शन की पुष्टियों को दूर करना चाहता था और उसे एक समग्र दर्शन का रूप देना चाहता था। इसलिए, उसने कुछ सक्सेप के साथ एक सामाजिक विज्ञान के विचार को स्वीकार किया और यह भी माना कि इतिहास के एक दर्शन का विकास किया जा सकता है। यह विचार उमरे मन में काफी देर से आया था। अतः, वह अपने विचारों की पुरानी धारणाओं के साथ इस विचार का सामंजस्य नहीं बैठा सका। उसने अपनी आत्मकथा में अपने ऊपर कागड़े तथा काउन्सिल के प्रभाव का निम्नलिखित शब्दों में वर्णन किया है।

'मानव मनोविज्ञान' में प्रगति का कुछ क्रम होता है। इस क्रम में कुछ चीजें दूसरी चीजों की अवेक्षा पहले से होती हैं। शास्त्रज्ञों द्वारा तथा साधन के द्वारा इस क्रम में कोई बहुत परिष्करण किया जा सकता है परन्तु अधिक नहीं। राजनीतिक सभ्यता से सम्बन्ध रखने वाले सभी प्रश्न निरपेक्ष नहीं बल्कि सापेक्ष होते हैं। मानव प्रगति की विभिन्न आवस्थाओं में विभिन्न सभ्यताएँ केवल दोगी बलि उन्हीं होना भी चाहिए। मानव मर्त्य उस क्रम के हृद्य में रहता है या उस क्रम के हृद्य में खला जाता है जिसकी समझ में सब से अधिक क्षति होती है। यह क्षति सभ्यताओं पर निम्न नहीं होती

1 ऐतिहासिक विषयों की सफलता से पद्धति सम्बन्धी प्रतिपत्तियों के लिए दक्षिण चार्ल्स गॉवर इन "The Poverty of Historicism", *Economus* N S, Vol XI (1944) p 86 p 119 Vol XII (1945), p 69

बन्धि मत्पाए इस गति पर निर्भर होती हैं। राजनीतिक दर्शन का कोई भी सम्बन्ध सिद्धान्त इस बात को मानकर चलता है कि प्रगति का एक सिद्धान्त होता है। इतिहास के दर्शन के माप को यही बात लागू होती है ?¹

इस वाक्य की व्याख्या करने के लिए उन्नोमवी गताब्दी के उत्तरार्द्ध के विभिन्न रमक नीतिशास्त्र और विकासवादी समाजशास्त्र के महत्त्वपूर्ण नाम पर एक नजर लिखने की जरूरत पड़ेगी। इस समाजशास्त्र और नीतिशास्त्र का अधिकांश नाम निर और चीन के उदारवादी समाज दर्शन पर आधारित था।² उदारवाद का सर्वप्रथम दावा था कि वह व्यावहारिक बुनियाद पर टिका हुआ है। लेकिन, व्यवहारवाद का अभिप्राय वह व्यक्तिगत मनोविज्ञान था जिसका लॉक ने अपने देमों में प्रतिपादन किया था और जिसे वह जनता मौलिक अग्रदृष्टि मानता था। अब यह दावेत लगा कि वैयक्तिक व्यक्तिगत मनोविज्ञान में ही काम नहीं चल सकता। इसके माप ही सामाजिक सम्बन्धों का विशेषकर उनके ऐतिहासिक विकास का भी अध्ययन होना चाहिए। पद्धति अब भी व्यावहारिक ही रहती लेकिन यह व्यवहारवाद अधिक विस्तार पैमाने पर होगा। इस कार्यक्रम का बहुत व्यापक क्षेत्र था और मिल का इस बात की बहुत कम सम्मति थी कि इसमें क्या-क्या बातें नगी हुई हैं। यदि मन्त्रिष्व में प्रगति का कुछ कम होता है तो ऐतिहासिक अध्ययन के आधार पर इन बात का प्रमाणित किया जाना चाहिए कि यह कम क्या रहा है। यदि मानव प्रगति की विभिन्न अवस्थाएँ होती हैं तो यह सम्भव होना चाहिए कि हम नैतिक विचारों का विकास दिया सकें और उन सामाजिक सम्बन्धों का विकास दिया सकें जिनमें ये विचार व्यक्त होते हैं। अन्त में हमें तुलनात्मक आधार पर यह दिखाना चाहिए कि मन्त्रिष्व का विकास सम्बन्धों के विकास के माप जुड़ा होता है। यदि यह सब हो जाए तो यह प्रमाणित हो जाएगा कि उदारवाद मानव प्रगति के एक सिद्धान्त पर आधारित है और वह राजनीतिक विकास की पराकाष्ठा है। उन्नोमवी गताब्दी के यूरोप में यह सम्भव था, यहाँ तक कि विचारणीय भी था कि राजनीतिक सम्पाए सर्वत्र ही क्रमिक विकास के द्वारा उदारवादी रूप ग्रहण कर लेंगी। लेकिन, तुलनात्मक पद्धति में जो कठिनाइयाँ और भ्रम रहते हैं, मानव विज्ञान सम्बन्धी अनुसंधान ने उन्हें प्रगट नहीं किया था।

मिल ने उपर्युक्त अवतरण की रचना १८७३ में की थी। उस समय सम्भवतः इस कार्यक्रम की विशालता का उसे अनुमान नहीं था। तथापि, उसने दो महत्त्वपूर्ण

1. *Autobiography* (1873), p. 162.

2. उदारवाद तथा विकास-सिद्धान्त को सम्मिलित करने का और इसके साथ ही पूर्ण ऐतिहासिक आगमन के द्वारा सामान्य सिद्धान्तों की परीक्षा करने का प्रयत्न लिओनार्ड होबहाउस के समाजशास्त्र में विशेषकर उसके दो ग्रन्थों *Mind in Evolution* (१९०१) तथा *Morals in Evolution* (२ जिल्दें, १९०६) में पाया जाता है।

विचारों को जो बहुत स्पष्ट और महत्वपूर्ण थे, ग्रहण कर लिया था। पहला विचार तो यह था कि राजनीतिक संस्थाएँ सामाजिक संस्थाओं पर निर्भर होती हैं और दूसरा विचार यह था कि समाज का एक मनोवैज्ञानिक संगठन होता है। पहला विचार पुराने उदारवादियों की इस आलोचना से सम्बन्ध रखता है कि वे लोग इस बात से अपरिचित रहे थे कि व्यक्तिगत मनोविज्ञान के सामाजिक नियम संस्थाओं और ऐतिहासिक परिस्थितियों पर कहां तक निर्भर रहते हैं। उदाहरण के लिए न्यायशास्त्र में उन्होंने प्रमुखता को कुछ विशिष्ट व्यक्तियों के प्रति आदेश पालन का भाव बताया था। अर्थशास्त्र में उन्होंने यूजीवादी समाज की प्रथाओं को भूल से अपरिवर्तनशील मनोवैज्ञानिक आवश्यकताएं बताया था। ज्ञान सिद्धी ग्रन्थ में मिल ने उदारवादी शासन को व्यक्तित्व के प्रति सामाजिक और नैतिक आदर पर निर्भर माना था। मिल समाज के महत्त्व को समझता था और उसका यह मत था कि व्यक्तिगत व्यवहार का कुछ सामाजिक पक्ष भी होता है। मिल का यह विचार उसके दर्शन का एक प्रमुख तत्त्व है। लेकिन, मिल इस बात को पूरी तरह से नहीं समझ सका कि इसमें क्या-क्या निहित है। दूसरा मुख्य विचार यह था कि जीवशास्त्र नहीं, प्रत्युत मनोविज्ञान सामाजिक व्यवहार का बुनियादी मनोविज्ञान है। मिल इस विचार में थोड़े से असहमत था। इस सम्बन्ध में वह उस दृष्टिकोण से सहमत था जो इंग्लैण्ड के सामाजिक अध्ययन में सर्वे से प्रचलित रहा था। सम्भवतः, इसका कारण यह था कि मिल का यह विचार जीव वैज्ञानिक विकास की सत्यता के दृष्टापूर्वक स्थापित होने से पहले ही बन गया था। सामाजिक और नैतिक विकास को जैविक विकास के साथ जोड़ देना एक बहुत बड़ी गलती थी और इससे दोनों में ही भ्रम उत्पन्न होता था। स्पेंसर के विकासवादी दर्शन से इस बात को सिद्ध कर दिया था। दूसरी ओर यह भी समझ में नहीं आता कि मिल अपने साहचर्य-परक मनोविज्ञान के द्वारा प्रगति के जन्म को किस प्रकार समझ सकता था। इसके लिए यह जरूरी था कि आदतों के निर्माण और मानसिक विकास की प्रक्रिया का वर्णन किया जाता। लेकिन, ये चीजें मन पर नहीं बल्कि परिस्थितियों पर निर्भर रहती हैं। यहाँ भी मिल का विचार अपूर्ण था। इस विचार को पूरी तरह से विकसित करने के लिए उसमें पर्याप्त संशोधन की आवश्यकता थी।

मिल ने अपने ग्रन्थ लाभिड की छठी पुस्तक में सामाजिक शास्त्रों की वैज्ञानिक पद्धति के बारे में विचार किया है। तर्कशास्त्र सम्बन्धी एक ग्रन्थ में जिसमें मुख्य रूप से आगमनारम्भ प्राकृतिक विज्ञानों की पद्धति के बारे में विचार किया गया था, इस विषय का समावेश महत्वपूर्ण था। इसमें यह प्रकट होता था कि मिल सामाजिक शास्त्रों के क्षेत्र का अज्ञान की आवश्यकता समझता था। यह यह चाहता था कि सामाजिक शास्त्रों की पद्धति को अधिक बढोढ़ बनाया जाए और उन्हें प्राकृतिक विज्ञानों के समकक्ष स्थान दिया जाए। सामान्य रूप से उसका विचार यह था कि सामाजिक विज्ञानों में आगमन और निगमन दोनों की जरूरत है। यह बात सही थी लेकिन इसके आधार पर सामाजिक शास्त्र अन्य विषयों से पृथक् नहीं हो पाते थे। यह निष्कर्ष कुछ ऐसा था जो

दार्शनिक उपवादियों को निगमनात्मक पद्धति की आलोचना के प्रति एक विमान्त के रूप में था। इनके नाथ ही इनने इस प्रक्रिया को आश्चर्यकता और मादर्यता की इतनी बहो गई थी। १८०९ में मैकाले ने एडिनबर्ग विश्वविद्यालय में मिल के जेम्स हान्मैट को आलोचना की थी। इस आलोचना का मुख्य अंग यह था कि यह पद्धति बहुत अंधविश्वासवादी है। मैकाले ने यह दृष्टिकोण व्यक्त किया था कि राजनीति विज्ञान को विज्ञान रूप में व्यावहारिक विज्ञान होना चाहिए। मिल ने लॉजिक में दोनों एकाकी दृष्टिकोणों को त्याग कर यह दृष्टिकोण ग्रहण किया था कि आगमनात्मक और निगमनात्मक दोनों पद्धतियों का प्रयोग होना चाहिए। उसका कहना था कि राजनीति आचरण के मनोवैज्ञानिक नियमों का अनुसरण करती है। यह मनोवैज्ञानिक आचरण केवल आगमनात्मक पद्धति पर आधारित हो सकता है। लेकिन, राजनीतिक धर्मशास्त्रों की व्याख्या अधिकतर निगमनात्मक हानों है क्योंकि उनकी व्याख्या का अर्थ यह होता है कि मनोविज्ञान का सहारा लिया जाए। मिल ने अपनी प्रक्रिया को बान्ते की प्रक्रिया के अनुकूल बनाने के लिए ही इसी तरह का प्रयोग किया था। उसने यह स्वीकार किया कि ऐतिहासिक विकास के कुछ नियम आगमनात्मक पद्धति के आधार पर निर्धारित किए जा सकते हैं। यद्यपि उसे इस प्रक्रिया के विस्तार और इसकी निश्चितता के बारे में कुछ सन्देह था, फिर भी वह यह समझता था कि मनोविज्ञान के आधार पर इन नियमों की व्याख्या की जा सकती है। इसलिए, मिल का मतान्वय निम्न यह था कि सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन के लिए दो पद्धतियाँ हैं और इन दोनों पद्धतियों को एक दूसरे का पूरक होना चाहिए। एक पद्धति को वह प्रत्यक्ष निगमनात्मक पद्धति और दूसरी को परोक्ष निगमनात्मक पद्धति कहा था। दूसरी पद्धति का श्रेय वह बान्ते को देता था।

हर्बर्ट स्पेंसर

(Herbert Spencer)

उन्नीसवीं शताब्दी की नौमरी चौथाई में उदारवादों निदान्त की दशा की समझने के लिए मिल के दर्शन की हर्बर्ट स्पेंसर के दर्शन के साथ तुलना करनी चाहिए। महत्त्वपूर्ण रोचक भी है और विद्याप्रद भी। राजनीतिक उदारवाद तथा इंग्लैंड की सहज दार्शनिक परम्परा के ये दो सर्वश्रेष्ठ प्रवक्ता थे। दोनों की पृष्ठभूमि दार्शनिक उपवाद में थी। लेकिन, यह बात स्पेंसर के बारे में इतनी सच नहीं थी जितनी कि मिल के बारे में मालूम थी। इसका कारण यह था कि स्पेंसर ने जैविक विकास के निदान्त को अपने दर्शन का केन्द्र-बिन्दु बना रखा था। स्पेंसर का मोराल्स स्टेटिस्टिक्स से अन्य दार्शनिक के श्रोतिजिनि आप स्थानीय प्रथ के प्रयोग से नौ वर्ष पहले छपा था। स्पेंसर के उत्तर-वालीन विवातात्मक नीतिशास्त्र का मुख्य प्रयत्न यह रहा था कि उसने कुछ तथा

जैविक जीवन के बीच बलनात्मक मनोवैज्ञानिक सम्बन्ध जोड़ने की कोशिश की थी। यह तथ्य कि मिल और स्पेंसर दोनों ही दार्शनिक उग्रवाद से प्रेरणा ग्रहण करते थे लेकिन फिर भी दोनों के मत एक-दूसरे से भिन्न थे इस निष्कर्ष को पुष्ट करता है कि दोनों की चिंतन धाराएं काफी अलग-अलग थी और दार्शनिक उग्रवाद का सिद्धान्त एक प्रकार की खिचड़ी थी। मिल मुख्य रूप से वैयक्तिक का बौद्धिक उत्तराधिकारी था। वह एक व्यवहारवादी था और उसने विधान के सामाजिक कामों पर बहुत कम प्रतिबन्ध लगाए थे। स्पेंसर परम्परागत अर्थशास्त्रियों की बुद्धिवादी परम्परा का प्रतिनिधि था। उसने विवास के आधार पर प्राकृतिक समाज के दर्शन का निरूपण किया। इस दर्शन में राजनीति और अर्थशास्त्र अलग-अलग थे। इसने पुराने उदारवाद की सकीर्णता को भी नष्ट किया। स्पेंसर ने पुराने उदारवाद का जीव विज्ञान और समाजशास्त्र से और जैविक तथा सामाजिक विवास से सम्बन्ध स्थापित किया।

स्पेंसर का सखिलष्ट दर्शन उन्नीसवीं शताब्दी के बुद्धिवाद का एक आदर्शपूर्णतम चमत्कार था। इसमें नैतिक शास्त्र से लेकर नीतिशास्त्र तक ज्ञान के सम्पूर्ण क्षेत्र को समाविष्ट कर लिया गया था। स्पेंसर ने इस दर्शन को दस खिल्लों में लिखा है और उसे यह कार्य पूरा करने में ३५ वर्ष लगे। ग्रन्थ की आरम्भिक रूपरेखा तथा ग्रन्थ के अन्तिम खंड में कोई महत्वपूर्ण परिवर्तन नहीं हुए। तुलना की दृष्टि से सत्रहवीं शताब्दी का प्राकृतिक विधि का दर्शन ही इसके सामने टिक सकता है। स्पेंसर के बौद्धिक दर्शन और प्राकृतिक विधि के दर्शन में कुछ बौद्धिक सादृश्य भी हैं। स्पेंसर के दर्शन में "प्रकृति" का स्थान विकास ने ले लिया था। उसने बॉन बैबर के भ्रूण विज्ञान से "निश्चित असंगत सजातीयता से निश्चित संगत विजातीयता" के भिन्न और एकीकरण का नियम ग्रहण किया था। इस नियम के आधार पर उसने एक सार्वभौम सिद्धान्त का निर्माण किया जो हज़ारों विषयों में प्रकट होता है लेकिन जिसमें प्रतिरूप की समानता नहीं रहती है। स्पेंसर सजातीय तत्त्व को अस्थिर मानता था। अतः, उसने शक्ति के संरक्षण को जैविक विकास का मूल माना। इस आरम्भ के बाद यह व्यवस्था जीव विज्ञान, मनोविज्ञान, समाजशास्त्र तथा नीतिशास्त्र के ऊपर भी लागू की गई। प्रकृति में थोड़ा बहुत विघटन अवश्य होता रहता है, फिर भी प्रकृति के विकास की रेखा सरल रहती है—शक्ति से जीवन, जीवन से गतिष्क, गतिष्क से समाज, समाज से सम्यता तथा फिर अधिक भिन्नक और एकीकृत सम्यताएँ।

यह बिल्कुल स्पष्ट साँचा है कि इस प्रकार का तर्क वैज्ञानिक नहीं था और न इसके निष्कर्षों में किसी प्रकार की सगति ही थी। अपने समय में यह सिद्धान्त काफी लोकप्रिय रहा था। अब यह सिद्धान्त पुराना पड चुका है। यह सिद्धान्त अपने समय के अनुरूप ही था। फिर भी, ऐसे विचारक बहुत कम हुए हैं जिन्होंने इतने विशाल पैमाने पर दार्शनिक सश्लेषण का प्रयास किया हो। हमने इतिहास के जिस दर्शन की पहले चर्चा की है, स्पेंसर का विवासवाद उसका ही संस्करण था। उसने यह आशा व्यक्त की कि समाज की बुद्धि से विकास की निम्नतर और उच्चतर अवस्थाओं की स्पष्ट कसौटी प्राप्त

हो जाएगी। इससे आकार पर हम निर्णय कर सकेंगे कि कौन सी चीज पुरानी और कौन सी नई, कौन-सी उपयुक्त और कौन सी अनुपयुक्त, कौन-सी अच्छी और कौन-सी बुरी है। स्पेंसर ने अपनी इस धारणा को साव्यव विकास के सिद्धान्त पर आधारित किया था। उसके विचार से नैतिक गुणपर अनुकूलन की जैविक सकल्पना का विचार मात्र है। स्पेंसर का मन था कि योग्यतम व्यक्तियों को ही जीवित रहने का अधिकार है और उनके जीवित रहने से ही समाज का कल्याण होता है। इस सिद्धान्त में अनेक अनेक त्रुटियाँ थीं। इसने गम्भीर वैज्ञानिक भ्रम का जन्म दिया। जैविक अनुकूलन के सिद्धान्त को नैतिक प्रगति के ऊपर लागू करने का अर्थ यह था कि सामाजिक दृष्टि से हितकारी व्यवहार को एक ऐसी आदत का रूप दे दिया जाता जा पीढ़ी दर पीढ़ी परम्परा के रूप में विवक्षित होती है। स्पेंसर ने इस विचार का सम्पूर्ण जीवन प्रतिपादित किया। यह विचार जीव विज्ञान की दृष्टि से तो निराधार था ही, इसने सभ्यता तथा सामाजिक परिवर्तन के स्वरूप के बारे में भी अनन्त भ्रम पैदा किए। स्पेंसर के दर्शन में ये सारी त्रुटियाँ थीं, फिर भी उसने सामाजिक शास्त्र के अध्ययन के क्षेत्र में अनेक महत्त्वपूर्ण परिवर्तन किए। उसने मनोविज्ञान और जीव विज्ञान का सम्बन्ध स्थापित किया और इस प्रकार पुराने साहचर्यपरक मनाविज्ञान के रुढ़िवाद को समाप्त किया। उसने राजनीति और नीतिशास्त्र पर समाजशास्त्रीय और मानवशास्त्रीय अनुसंधान और इसतिन सांस्कृतिक इतिहास के सन्दर्भ में विचार किया। मर्दिल्ल्ट दर्शन का युग ई० बी० टिलर और एल० एच० मोरगन के अधिक मौलिक तथा अधिक महत्वपूर्ण कार्य का भी युग था।¹ मिल की भाँति स्पेंसर ने भी पुराने उपयोगितावादी दर्शन और सामाजिक अध्ययन के बौद्धिक पृथक्त्व को नष्ट किया तथा उन्हें आपुनिक विज्ञान के व्यापक क्षेत्र का एक भाग बना दिया। इस दृष्टि से काल्ते के दर्शन की भाँति उनके दर्शन का भी बौद्धिक दृष्टि से बहुत अधिक महत्त्व था।

इसरी ओर स्पेंसर का राजनीति दर्शन केवल प्रतिक्रियावादी था। वह उस समय की दार्शनिक उग्रवादी रहा जबकि दार्शनिक उग्रवाद एक पीढ़ी पुराना पड़ गया था। विकास के सिद्धान्त ने उसे प्राकृतिक समाज की एक सकल्पना प्रदान की। यह सकल्पना प्राकृतिक स्वतन्त्रता की पुरानी पद्धति का नया रूपान्तर मात्र था। इस निष्कर्ष में कुछ कठिनाइयाँ थीं। इसका कारण यह था कि विकास समाज की भाँति राज्य का भी अधिक जटिल तथा अधिक एकीकृत बना देगा जबकि स्पेंसर को यह सिद्ध करना था कि वह समाज जो धीरे-धीरे अधिक जटिल हुआ है अधिक से-अधिक सरल राज्य का ही समर्थन करेगा। उसने इस विरोधाभास का समाधान यह मान कर किया कि शासन के अधिकार का कार्य एक सैनिक समाज में पैदा हुए थे और उद्योगप्रधान समाज में युद्ध का नामोनिशान नहीं रहेगा। इसलिए, उसने यह निष्कर्ष निकाला कि ज्यों-ज्यों उद्योगी-

1 टिलर का *Primitive Culture* ग्रन्थ १८७१ में और मोरगन का *Ancient Society* १८७७ में छपा था।

भ्रुटि के बावजूद भी उन्नीसवीं शताब्दी के मध्यकाल का सब से अधिक विद्वन्मन उदारवादी माना गया था। इस समय जरूरत उस दर्शन के पुनर्निरीक्षण की थी जो उदारवादी समाज के आदर्शों तथा उसमें उदारवादी शासन के कार्यों का समर्थन करती थी।

उदारवाद का आदर्शवादियों द्वारा संशोधन

(The Idealist Revision of Liberalism)

उदारवादी सिद्धान्त का यह संशोधन १८८० से आगे की दो पीढ़ियों में आवश्यकता के आदर्शवादियों ने किया। इन आदर्शवादियों में धामन हिल चीन सबसे प्रमुख था—कम-मे-कम राजनीतिक दर्शन के क्षेत्र में। अमेरिका में भी दर्शन शास्त्र के क्षेत्र में इससे मिलता-जुलता एक आन्दोलन चला। जॉनिया रोसे इस आन्दोलन का सबसे प्रख्यात प्रतिनिधि था। जॉन ड्यूवी आदर्शवाद की एक नयी धारा का प्रवर्तक था। इस धारा ने उदारवाद को ग्रहण किया, लेकिन उसकी तत्त्वमीमा का अन्वेषण कर दिया। ड्यूवी को छोड़ कर विचारकों का यह शिथिल समुदाय नव्य-हीगेलवादी समुदाय कहलाता था हालांकि यह बात स्पष्ट नहीं हो सकी है कि नव्य-हीगेलवाद का वास्तविक अर्थ क्या था। हीगेल तथा उसके बाद मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक पद्धति को तार्किक विश्लेषण का एक पूर्ण साधन समझा था। लेकिन नए दार्शनिकों में से कोई भी ऐसा नहीं समझता था। नए दार्शनिक हीगेल के राजनीतिक सिद्धान्त के सत्तावादी तत्त्व का ग्रहण करने के लिए भी तैयार नहीं थे। यदि उनमें से कुछ उदारवाद के विरोध में अनुदारवाद की ओर मुड़े हुए थे, तो यह ऐसा अनुदारवाद था जिसके मन में प्रतिनिधिक राजनीतिक सत्ताओं के बारे में किसी प्रकार की गलतफहमी नहीं थी। इन विचारकों में आ उप्रवादी थे, उनमें से किसी का मार्क्स की भांति वर्ग-संघर्ष में विश्वास नहीं था। उनके सामाजिक दर्शन को हीगेल के सामाजिक दर्शन से जोड़ने वाला तत्त्व यह सामान्य विचार था कि मनुष्य की प्रकृति मूलतः सामाजिक होती है। आक्सफर्ड आदर्शवाद उस बौद्धिक प्रभाव की परिणति था जो इंग्लैंड की व्यावहारिक परम्परा के बाहर से आया था। यह मुख्य रूप से काटोत्तर जर्मन दर्शन की देन था और यह कालरिच तथा वाल्टर के नाम के साथ विशेष रूप से संयुक्त था। लेकिन, इनमें एक महत्वपूर्ण अन्तर था। आरम्भिक उदारवाद मुख्य रूप से उद्योगवाद तथा उसके सामाजिक परिणामों की आलोचना के रूप में था। वह अपने राजनीतिक दृष्टिकोण में उदार नहीं था। चीन का सिद्धि यह है कि उसने इस स्थिति को दो तरह से बदला। एक ओर तो उसने उदारवाद के लिए एक ऐसा विचार-आन्दोलन पकड़ा जो शताब्दी के मोड़ पर एक पूरी पीढ़ी तक आंग्ल-अमेरिकी दर्शन पर छाया रहा। दूसरी ओर उसने उदारवाद का संशोधन किया इस आलोचना के निवारण के लिए कि उसमें एक वर्ग के हितों को ही प्रधानता रहती है और उसकी स्वतन्त्रता विषयक संकल्पना ऐसी है जो सामाजिक स्थिरता और सुरक्षा की ओर विलुल ध्यान नहीं देती। मिल ने जिन उपबन्धों के द्वारा व्यक्तिवाद

तथा वैयम के उदारवाद के स्थान को उचित ठहराया था, ग्रीन ने उन उपबन्धों को अधिक सगत और स्पष्ट किया।

आदर्शवाद का मुख्य प्रयोजन एक दर्शनशास्त्र का निर्माण करना था। एक राजनीतिक आन्दोलन को दिशा देने का प्रयोजन तो आनुपगम्य ही था। दर्शन में उसकी मुख्य मिट्टि आलोचनात्मक थी।¹ इसने इंग्लैण्ड के चिंतन को सदैव के लिए एक मार-वाही परम्परा से मुक्त कर दिया। वह परम्परा थी—साहचर्यपरक मनोविज्ञान तथा तर्कशास्त्र के लिए उसके मान्य निष्कर्षों, और नोतिशास्त्र में मूल्य तथा प्रयोजन का मूल-दुल सिद्धान्त जिसमें सामाजिक दर्शन के लिए व्यक्तिवादो निष्कर्ष शामिल थे। जहां मूलवाद के प्रश्न का सम्बन्ध है, आदर्शवादियों ने व्यक्तिवाद को उस आलोचना का विचार किया और उसे अधिक सगत बनाया जो हमारे सामान्य इच्छा के सिद्धान्त के साथ जुड़ गई थी और जिसे हीगेल के स्वतन्त्रता-सिद्धान्त ने और अधिक विकसित किया था। इसलिए, आदर्शवाद की मूल दार्शनिक समस्याएँ थी—व्यक्तित्व का स्वरूप, सामाजिक समुदाय का स्वरूप और दोनों का सम्बन्ध। उसका उद्देश्य यह सिद्ध करना था कि व्यक्तित्व उसी समय पूर्णता को प्राप्त करता है जबकि वह समाज के जीवन में महत्त्वपूर्ण भाग ले। उसकी समस्याएँ तार्किक विश्लेषण और आध्यात्मिक जैसी के ढंग पर प्रस्तुत की गई थी। यह पद्धति ही आदर्शवाद की शक्ति और सीमा के लिए उत्तरदायी थी। एक ओर तो उसने विमान के उस धार्मिक लुडिवाद की कठोर आलोचना की जो आज से पचास वर्ष पूर्व आज की अपेक्षा कहीं अधिक प्रचलित था। दूसरी ओर, आदर्शवादियों का तर्क कल्पना के एक ऐसे ऊँचे घगत्तर पर चलता था कि वह वैज्ञानिकों पर या राजनीति में लागे हुए लोगों पर पूरा प्रभाव नहीं डाल पाता था। आदर्शवाद सदैव ही एक बौद्धिक दर्शन था और वह ऐसी बौद्धिक, जर्मन बाइबलाली में व्यक्त होता था जिसके कारण काफी हद तक दुर्बोध बन जाता था। उसकी केन्द्रीय समस्या थी—व्यक्तित्व के गठन तथा सामाजिक पुष्टभूमि के सांस्कृतिक गठन में अविच्छिन्न सम्बन्ध होता है। इस दृष्टिकोण के महत्त्व में निरन्तर वृद्धि हुई है और सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन पर उसका प्रभाव बढ़ा है। यह दृष्टिकोण आदर्शवाद के माध्यम से ही सामाजिक मनोविज्ञान के क्षेत्र में उदित हुआ और उसने उदारवाद की ठोस स्वरूपना के ऊपर प्रभाव डाला।

1 आक्सफर्ड आदर्शवादियों ने इस क्षेत्र में अनेक पुस्तकें प्रकाशित की—ग्रीन द्वारा सम्पादित ह्यूम की *Treatise* (१८७४), जिसमें उसकी प्रस्तावना बड़ी महत्त्वपूर्ण है, ग्रीन का अपना ग्रन्थ *Prolegomena to Ethics* (१८८३), एफ० एच० ब्रैंडले का *Ethical Studies* (१८७६), और *Principles of Logic* (१८८३) अन्तिम ग्रन्थ के कुछ अध्याय आलोचना की दृष्टि से बहुत महत्त्वपूर्ण हैं। ब्रैंडले का *Appearance and Reality* (१८९३) तथा बर्नार्ड बोसाव्हे का *Principles of Individuality and Value* (१९१३) आलोचना पर आधारित विस्तृत तत्त्व-मीमांसा विषयक ग्रन्थ हैं।

कुछ ऐसी परिस्थितियाँ हैं जो टी० एच० ग्रीन के दर्शनों का अध्ययन बहुत रुचि बना देती हैं। उसकी मृत्यु छोटी आयु में ही हो गई थी। उसने केवल एक ही पुस्तक को अपने जीवन काल में पूरा करने प्रयासित किया था। इस पुस्तक में विज्ञानी राजनीति का ठोस सामाजिक प्रश्न का उल्लेख नहीं है। उसका *Lectures on the Principles of Political Obligation* ग्रन्थ उसकी मृत्यु के पश्चात् प्रकाशित हुआ और उसे उसके छात्रों ने उसकी टिप्पणियों के आधार पर तैयार किया था। पुनः, ग्रीन का बहुत अनुभव मुख्य रूप से बौद्धिक था यद्यपि माध्यमिक शिक्षा के सुधार से उसका मोर-पर्यन्त सम्बन्ध रहा था। उद्योगीकरण द्वारा उत्पन्न की गई सामाजिक समस्याओं से उसका कोई घनिष्ठ परिचय नहीं था। उसने मेल्टो के नाम में लगे हुए मजदूरों के ऊपर उद्योगीकरण के प्रभावों का थोड़ा सा निरीक्षण किया था। लेकिन, इस सम्बन्ध में उसने विचारों में कोई काम महसूस नहीं है। ग्रीन के प्रत्यक्ष प्रभाव की समझने का आधार सिर्फ यही है कि उसने अपने विचारों के ऊपर बहुत अधिक प्रभाव डाला था। तथापि, इस सम्बन्ध में उसकी प्रकाशित रचनाओं से कोई जानकारी नहीं मिलती। समाज में जो नैतिक अन्याय प्रचलित है, ग्रीन के मन में उसके प्रति खोम का भाव है। समाज का अन्याय यह है कि वह अपनी सम्पदा से जो अशक्त भौतिक तथा मूर्खता आध्यात्मिक हैं, अपने अधिकार सदस्यों को वंचित रखता है। इस सम्बन्ध में ग्रीन ने एक बार कहा था, "लन्दन के किसी भूले नागरिक का इंग्लैण्ड की सन्धि में अपने अधिकारों का भ्रम नहीं था जिनका दास या एवेंस की सम्पत्ति में था।" कुछ हद तक यह भावना मिल की उस भावना से साम्य रखती थी जिससे प्रेरित होकर उसने प्रतियोगितापूर्ण अर्थव्यवस्था का अस्वीकार कर दिया था। लेकिन, ग्रीन के दर्शनों में एक वैशिष्ट्य था। उसके दर्शनों में एक धार्मिक तरंग था जो उपयोगितावाद में नहीं पाया जाता था। ग्रीन का विचार था कि अधिकांश दक्षिण से नैतिक पतन होता है। ग्रीन के लिए सामाजिक जीवन में पूर्ण योगदान वास्तव-विकास का उच्चतम स्तर था। उदारवादी समाज का माध्यम इस योगदान की सम्भावना पैदा करता है। ग्रीन ने यह विचार हींगेल में ग्रहण नहीं किया था। उसने यह विचार कुछ तो ईसाई धर्म के अध्ययन से ग्रहण किया था। और कुछ यूजानी नागरिकता की उदार संरचना से। इसलिए ग्रीन के विचार से राजनीति वह माध्यम है जो नैतिक विकास की सामाजिक परिस्थितियों को सम्भव बनाती है।

"हम सिर्फ यह बान्धना बना कर ही सन्तोष कर लेते हैं कि किसी व्यक्ति का उसकी इच्छा के विरुद्ध साधन के रूप में प्रयोग नहीं होगा। लेकिन, हम यह बान्धन केवल भौतिक के ऊपर ही छोड़ देते हैं कि वह स्वतन्त्रतापूर्वक कोई सामाजिक कार्य करे, समाज हित के प्रति कुछ योगदान करने के योग्य होगा या नहीं।"

ग्रीन के उदारवाद का सब से ठोस विवरण हमें उसके एक भाषण में मिलता है जो उसने १८८० में दिया था। इस भाषण का शीर्षक था "उदारवादी विधान और सर्वदा

की स्वतन्त्रता" (*Liberal Legislation and Freedom of Contract*) 12 लंडन का यह प्रस्ताव कि आयरलैण्ड के किसानों तथा जमींदारों की सविदा का विनिमय कर दिया जाए, इस मापन की पृष्ठभूमि था। इस योजना ने एक ऐसा प्रश्न खड़ा कर दिया जो ग्रीन के विचार से उदारवादी विधान के बारे में निरन्तर ही उठा करना था। यह योजना उदारवादी थी लेकिन फिर भी यह सविदा के अधिकार का विनियमन करती थी। शुरू की उदारवादी नीति अधिकतर इस नियम पर आधारित थी कि वैधिक प्रतिबन्धों को कम करने के लिए सविदा की स्वतन्त्रता इस सीमा तक विस्तृत होनी चाहिए जहां तक वह सार्वजनिक व्यवस्था तथा सुरक्षा के साथ संगत हो। तो फिर, क्या उदारवाद को विभिन्न अवस्थाओं में विभिन्न नीतियों का पालन करना चाहिए? यदि हम बेंथम के दृष्टिकोण को सही मानते हैं, तो इस प्रश्न का उत्तर हां में होगा। बेंथम का दृष्टिकोण यह था कि समस्त विधान स्वतन्त्रता के ऊपर प्रतिबन्ध आरोपित करता है। अधिक स्वतन्त्रता उस समय होती है जब कोई सम्बन्ध विधि के द्वारा नियन्त्रित नहीं होता प्रत्युत वह सम्बन्ध पक्षा के ऐच्छिक समझौते के ऊपर आधारित होता है। लेकिन, ऐसा कि ग्रीन ने लिखा है, बेंथम के दृष्टिकोण ने निहित रूप से यह मान लिया था कि विधि स्वतन्त्रता के ऊपर एकमात्र प्रतिबन्ध है। यह उस समय तक सही नहीं है जब तक कि हम स्वतन्त्रता की परिभाषा यह कह कर न करें कि स्वतन्त्रता वैधिक प्रतिबन्धों की अनुपस्थिति है। ग्रीन इस प्रकार की स्वतन्त्रता को 'नकारात्मक स्वतन्त्रता' कहता था। हमने विरोध में उसने स्वतन्त्रता की एक 'सकारात्मक' परिभाषा उपस्थित की। इसके अनुसार 'स्वतन्त्रता उस चीज के करने अथवा उपयोग करने का नाम है जो करने अथवा उपयोग करने योग्य है।' इसलिए, स्वतन्त्रता को एक वैधिक संकल्पना नहीं, प्रत्युत वास्तविक संभावना होना चाहिए। उसका अर्थ यह है कि वर्तमान परिस्थितियों में मनुष्यों की वास्तविक क्षमताओं का विकास हो व्यक्ति की शक्ति का विकास हो जिससे कि वह समाज के हितों में अधिक-से-अधिक भाग ले सके तथा वह समान हित के क्षेत्र को ध्यान से अधिक योगदान दे सके। यदि यह साध्य अच्छा है तो सविदा की स्वतन्त्रता इन विवाद करने के लिए एक अच्छा साधन हो सकती है। लेकिन वह स्वयं में एक साधन नहीं है। जहां मालिक और मजदूर की सौदेबाजी की शक्ति बहुत विषम होती है वहां सविदा की स्वतन्त्रता का कोई अर्थ नहीं रहता। जब वेदखली का अर्थ भुलमरी हो तब आयरलैण्ड के वास्तविकार के लिए अपने जमीन के मालिक के साथ सविदा की स्वतन्त्रता का अर्थ केवल एक औपचारिकता होता है। ग्रीन का तर्क है कि जब इन अवस्थाओं में मालिक या जमींदार सविदा के वैधिक रूप में अन्तर्गत बल प्रयोग करता है तब यह बल-प्रयोग उस बल-प्रयोग से अधिक दमनमूलक तथा वास्तविक स्वतन्त्रता का अधिक विनाशक होता है जिसका उपयोग राग्य दुबल पक्ष की रक्षा करने के लिए सविदा के अधिकार को सीमित करके करता है। ग्रीन के मत से दूसरे मार्ग का अपना स्वतन्त्रता का विपर्यय

नहीं है। विधि ने यह सदैव स्वीकार किया है कि कुछ सविदाएँ उदारवादी नीति के प्रति-
बल होती हैं। इन सविदाओं को सार्वजनिक नीति का विरोधी मान कर रोक देना
चाहिए। यदि कुछ दूषण सविदाएँ भी सार्वजनिक स्वाम्य अथवा सार्वजनिक रिश्ते के
सामान्य हितों व प्रतिकूल पड़ती हों, तो उन्हें भी इस श्रेणी में रखा जा सकता है।

इस भाषण में ग्रीन ने एक छोटे से पैमाने पर इन चान का प्रभावपूर्ण बिन्दु
किया है कि विधान के क्षेत्र में उदारवाद के क्या उद्देश्य होते हैं। ग्रीन ने इस भाषण में
बताया कि भूतकाल में उदारवाद की नीति पुराने और अनुपयुक्त विधान को रद्द करने
की रही थी। लेकिन, उदारवाद को स्थायी रूप से इतने सर्वांग आधार पर प्रतिष्ठित
नहीं किया जा सकता था। यह जरूरी है कि उदारवादी नीतियाँ परिस्थितियों का सामना
करने के लिए सदैव ही लचीली हों। यदि ये वास्तव में उदारवादी नीतियाँ हैं, तो उन्हें
नैतिक प्रयोजनों का अनुसरण करना चाहिए। उनका उद्देश्य अधिकांश व्यक्तियों के लिए
जीवन को मानवोचित दशाओं को प्रस्तुत करना है। फलतः, उमने यह निष्कर्ष निर्या
कि उदारवादी दर्शन का केन्द्र-बिन्दु सामान्य हित अथवा समान मानव कल्याण का
भाव है। इस भाव में प्रत्येक व्यक्ति का भाग होता है और वह विधान का एक मानक
प्रदान करता है। यह मानक केवल व्यक्तिगत स्वतन्त्रता नहीं हो सकता। इसका अर्थ
यह भी नहीं है कि स्वतन्त्र चुनाव पर कम-से-कम वैधिक प्रतिबन्ध लगाए जायें। इसका
कारण यह है कि स्वतन्त्र चुनाव केवल कुछ परिस्थितियों में ही होना है। कुछ परिस्थितियाँ
ऐसी होती हैं जो स्वतन्त्र चुनाव को उपहास की चीज बना देती हैं। चुनाव का अर्थ
अवसर है और अवसर का अर्थ एक ऐसा समाज है जिसके वैधिक, राजनीतिक, आर्थिक
और सामाजिक क्षेत्रों में आवश्यकता से अधिक बल का प्रयोग न होना हो। इसलिए,
यह नहीं कहा जा सकता कि यदि कोई शासन विधान का निर्माण नहीं करता, तो वह
उदारवादी शासन है, अथवा राजनीतिक उदासीनता से ही किसी उदारवादी शासन का
निर्माण हो जाता है। उदारवादी शासन का कार्य स्वतन्त्र समाज के अस्तित्व का समर्थन
करना है। शासन लोगों को विधि के द्वारा नैतिक नहीं बना सकता। वह नैतिक विधान
के मार्ग में आने वाली बाधाओं का निवारण कर सकता है। ग्रीन ने उदारवादी विधान
विषयक अपने भाषण में जिन विचारों को व्यक्त किया था, उसके नीतिशास्त्र और
राजनीतिक दर्शन में उन्हीं विचारों का विस्तार से विवेचन किया गया है।

ग्रीन के नीतिशास्त्र का केन्द्राय विचार यह है कि व्यक्ति और समाज में पर-
स्परिकता का भाव होता है। उसके शब्दों में, "आत्मा एक सामाजिक आत्मा है"। इतने
अरस्तू की भाँति ही उसका भी यह विचार था कि समुदाय का उच्चतम रूप वह है जिसमें
समान का समान के साथ सम्बन्ध होता है और जिसमें समस्त सदस्य समुदाय के तथा
उसके प्रयोजनों के प्रति समान रूप से निष्ठावान् होते हैं। इस प्रकार के समुदाय का सदस्य
होना, उसके कार्य में भाग लेना और उसमें महत्वपूर्ण भूमिका का निर्वाह करना एक स्वतन्त्र
व्यक्तित्व को प्राप्त करने की शर्त है और इसके साथ ही वह उच्चतम सन्तोष है जो कोई
भनुष्य प्राप्त कर सकता है। ग्रीन का विचार था कि कुछ सोमाओं के भीतर प्रत्येक

सामाजिक समुदाय इसी प्रकार का होता है। सब से शक्तिशाली और सब से निरंकुश शासन भी केवल शक्ति के द्वारा समाज को एकता के सूत्र में बांध कर नहीं रख सकता। इस सीमा तक इस पुराने विश्वास में कुछ सत्य था कि सरकारें सहमति के द्वारा उत्पन्न होती हैं। ग्रीन का कहना था कि शासन शक्ति पर नहीं, बल्कि इच्छा पर आधारित होता है। इसका कारण यह है कि व्यक्ति को समुदाय से बांधने वाली कड़ी उसके अपने स्वभाव की विवशता है, विधि के दण्ड अथवा स्वार्थपूर्ण लाभों की गणना नहीं। उदारवादी समाज के विषय में आजवाक सब यह है कि वह मानव प्रकृति की इस मूल सामाजिक प्रवृत्ति को स्वीकार करता है। यह प्रवृत्ति पूरी तरह से नैतिक भी है और नैतिकता के अर्थ को सार्यक भी भरती है। इस आदर्श के लिए यह आवश्यक है कि समाज के सदस्य एक-दूसरे से समानता के आधार पर मिलें, वे एक-दूसरे के साथ आदरयुक्त व्यवहार करें, वे स्वतन्त्रतापूर्वक सोचें और कार्य करें, उनके समस्त विचारों और कार्यों के मूल में पूर्ण नैतिकता की भावना रहे। इसके लिए यह भी जरूरी है कि बल-प्रयोग चाहे तो राज्य का हो और चाहे अन्य किसी प्रकार का, कम से कम रहे। इसका कारण यह है कि बल-प्रयोग चाहे वह किसी प्रकार का बना न हो स्वतन्त्र नैतिक विकास के मार्ग में बाधक बनता है। काट की भांति ग्रीन के लिए भी व्यक्तियों का समुदाय "साध्यों का राज्य" है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति एक भाग्य नहीं, प्रत्युत् एक साध्य माना जाता है। चूंकि समुदाय का और व्यक्ति का यह आदर्श स्वरूप है अतः प्रत्येक व्यक्ति को इस बात का पूरा अवसर प्राप्त होना चाहिए कि वह अपनी क्षमताओं का पूरा विकास कर सके। इसलिए, वास्तविक रूप से उदारवादी समाज सारे मनुष्यों को नैतिक आत्मनिर्णय तथा नैतिक गरिमा का अधिकार प्रदान करता है और अधिकार ही व्यक्तित्व के विकास की आवश्यक शर्त है।

ग्रीन ने इस सन्न्यपना का अपने अधिकार विषयक विस्तरेण में विकास किया। उसका कहना था कि अधिकार में दो तत्त्व होते हैं। सवप्रथम, वह कार्य की स्वतन्त्रता के प्रति एक प्रकार का दावा होता है। इसका अभिप्राय यह है कि वह व्यक्ति की इस प्रवृत्ति का आपह होना है कि व्यक्ति अपनी आन्तरिक शक्तियों और क्षमताओं का विकास करना चाहता है। उसका तर्क था कि सुखवादी दर्शन मूलतः झूठा होता है क्योंकि मानव प्रकृति ऐसी इच्छाओं और प्रवृत्तियों की राशि होती है जो सुख की भावना से प्रेरित होकर नहीं, प्रत्युत् ठोस तुष्टि की भावना से प्रेरित होकर कार्य की ओर निर्दिष्ट होती है। लेकिन, यह दावा नैतिक रूप से केवल इच्छा के आधार पर ही सार्यक नहीं है। यह तो विवेकपूर्ण इच्छा के आधार पर ही सार्यक होता है। यह विवेकपूर्ण इच्छा दूसरे व्यक्तियों के दावों को भी अपने ध्यान में रखती है। उसकी सार्यकता को प्रमाणित करने वाला तत्त्व यह तथ्य है कि सामान्य हित इस प्रकार की कार्य-स्वतन्त्रता की अनुमति देता है। यह भाग लेने और अक्षदान देने का दावा है। परिणामतः, अधिकार में दूसरा तत्त्व यह सामान्य स्वीकृति है कि यह दावा आवश्यक होता है, व्यक्ति की स्वतन्त्रता वास्तव में समान हित के प्रति योगदान देती है। इसलिए ग्रीन के दृष्टिकोण से नैतिक समुदाय वह है जिसमें व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता के दाव को सामाजिक हितों की ध्यान

के सम्बन्ध में बेंथम की इस परिभाषा को स्वीकार नहीं करता था कि वे 'विधि की सृष्टि है।' इसका कारण ग्रीन का यह विश्वास था कि उदारवादी शासन केवल ऐसे समाज में ही सम्भव हो सकता है जहाँ विधान और सार्वजनिक नीति लोकमत के प्रति निरन्तर सदाय हों। यह लोकमत प्रबुद्ध भी होना चाहिए और नैतिक दृष्टि से सम्बेदनापूर्ण भी। उसके विचार से प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त में यही सच्चाई थी। उसने विधि के समझ न्याय, साम्य (equity) और मानवता का एक आदर्श रखा जिसके अनुसार उसे होना चाहिए। इससे उसका अभिप्राय यह नहीं था कि विधि मनुष्यों को नैतिक बना सकती है। इसका कारण यह है कि नैतिकता का सम्बन्ध चरित्र से है और चरित्र विधियों के दबाव से पैदा नहीं हो सकता। विधि का सम्बन्ध मनुष्य के बाहरी आचरण से होता है, उस आचरण की याचना अवस्था इरादों से नहीं। तथापि यदि शासन को वास्तव में उदारवादी होना है, तो यह आवश्यक है कि विधि तथा आचारों के बीच निरन्तर आदान-प्रदान होते रहना चाहिए। यह आदान-प्रदान दो रूपों में होना है। एक ओर तो विधि जिन अधिकारों और दायित्वों को समूह करती है, वे उस स्तर के नहीं होते जो सम्भव हों। समाज का नैतिक निर्णय शासन को इस बात के लिए निरन्तर प्रेरणा देता रहता है कि वह अच्छे से अच्छा काम करे। दूसरी ओर, यदि राज्य मनुष्यों को नैतिक नहीं बना सकता, तो वह ऐसी सामाजिक परिस्थितियाँ अवश्य पैदा कर सकता है जिसमें मनुष्य अपने पूर्ण उत्तरदायी नैतिक चरित्र का विकास कर सके। शासन यदि और कुछ नहीं, तो यह जरूर कर सकता है कि वह व्यक्ति के विकास के मार्ग में आने वाली बाधाओं का निवारण कर दे। शासन यह स्वीकार कर दे कि बच्चों को शिक्षा पाने का अधिकार है, यही कार्य करता है। ग्रीन का कहना था कि जो सरकारें अपने को उदारवादी बताती हैं, वे भी ऐसे अनेक कार्य भी नहीं करती, जो उन्हें करने चाहिए। राज्य का यह नैतिक दायित्व है कि वह अवसरों का निर्माण करे। यदि मनुष्य इन अवसरों का उपयोग नहीं करते, तो सत्ते राज्य के दायित्व में कोई बर्मी नहीं आती। मनुष्यों से एक ऐसे नैतिक स्तर की, जिस पर वे खड़े नहीं उतर सकते, आशा करना व्यर्थ भी है और निर्दय भी। ग्रीन के उदारवाद का सत्र में मुख्य तत्त्व यह है कि वह एक ऐसी सामाजिक चेतना में प्रकीर्ण रखता था जो विधि का नियंत्रित भी कर सकती है और विधि के द्वारा नियंत्रित भी हो सकती है। रूसों की सामान्य इच्छा का वह यही अभिप्राय समझता था। लेकिन उसका तर्क था कि जब रूसी ने यह पता लगाने का प्रयत्न किया कि समाज में सामान्य इच्छा क्या रहनी है, तब वह भ्रम में पड़ गया। नैतिक निर्णय किसी एक स्थान पर प्रतिष्ठित नहीं होते। कारण यह है कि न तो ऐसा कोई व्यक्ति है और न कोई ऐसी सामाजिक संस्था ही है जिससे सभी न बर्मी गलती न होती हो। प्रत्येक व्यक्ति को अपनी बुद्धि और अपनी अन्तरात्मा के अनुसार कार्य करना चाहिए। उदारवादी समाज वह है जो व्यक्ति के नैतिक निर्णय के अधिकार को स्वीकार करता है तथा साथ ही वह सम्मानना बढ़ा देता है कि उसका निर्णय सामाजिक दृष्टि से विश्वसनीय होगा।

ग्रीन का विचार था कि यह नैतिक स्वतन्त्रता जो आत्मा अथवा व्यक्तित्व के आध्यात्मिक स्वरूप से उत्पन्न होती है, राजनीतिक उदारवाद की बुनियाद है। उसका कहना था कि यह पूछना छूटना बिल्कुल व्यर्थ है कि कोई मनुष्य सामाजिक सत्ताओं द्वारा बनाए गए नियमों की अधीनता में क्या रहता है अथवा समाज के सदस्य के रूप में उसे क्या अधिकार प्राप्त रहते हैं। उसकी स्वतन्त्रताएं और दायित्व एक ही सामाजिक सम्बन्ध के दो पहलू हैं जो उसे एक ओर तो सामाजिक संगठन में एक निश्चित स्थान देते हैं जिसके कुछ वस्तुस्थितियाँ होती हैं तथा दूसरी ओर उस एक ऐसा व्यक्तित्व प्रदान करते हैं जो कुछ अधिकारों से भडित किया जा सकता है। इसलिए, मानव समाज सत्ताओं का एक सरलेय है जिसमें मनुष्य अपने व्यक्तित्वगत जीवन का यापन करते हैं। उनके व्यक्तित्व का वास्तविक तत्त्व यह है कि वे समाज की सदस्यता द्वारा आरोपित समस्त कार्यों को करते हैं और उसके जीवन में पूरा भाग लेते हैं। इस सामाजिक सरलेय में शासन का कार्य यह है कि वह स्वतन्त्र यागदान के आदश को ध्यान में रखते हुए विनियमन और नियंत्रण करे। उदारवादी शासन का उद्देश्य बल-प्रयोग को कम-से-कम रखना है। लेकिन, बलप्रयोग अनेक प्रकार का होता है और वह बहुत सी परिस्थितियों पर निर्भर रहता है सामान्य अनुभव में कोई भी स्थिति उस समय बलप्रयोग की हो जाती है जबकि वह सहज क्षमताओं के सहज विकास का अवसर नहीं देती और नैतिक आत्म-नियंत्रण के स्थान पर विवशता को प्रतिष्ठित कर देती है। विधि के बल-प्रयोग का औचित्य यह है कि वह बल-प्रयोग के अन्य रूपों को निराकृत कर देता है। बल-प्रयोग के अन्य रूप कम उची होते हैं। ग्रीन ने निर्णय और कार्य की स्वतन्त्रता का अधिकार श्रेणी अथवा घन के बिना किन्हीं भेदों के ऐसे सब व्यक्तियों को प्रदान किया जो सामाजिक उत्तरदायित्व को स्वीकार करते हैं। ग्रीन का विश्वास था कि जिस सीमा तक इन व्यक्तियों को सम्यता द्वारा प्रस्तुत की गई नैतिक संस्कृति में भाग लेने का अवसर मिलता है उस सीमा तक वे सामाजिक दायित्वों को निश्चित रूप से स्वीकार करते हैं। शिखा सब से महत्वपूर्ण सामाजिक कार्य है। प्राचीन और आधुनिक सम्प्रदायों में मुख्य अन्तर यह है कि आधुनिक राष्ट्र कुछ ऐसी सुविधाएँ जो प्राचीन काल में केवल कुछ कुलीन लोगों को ही मुलम हो पाती थी, सब लोगों को प्रदान करता है। ग्रीन का विचार था कि आजकल राष्ट्र ही वह सब से बड़ी इकाई है जिसमें सामाजिक दृढ़ता पाई जाती है। राष्ट्र ही समान हित के विचार को वास्तविक रूप दे सकता है लेकिन उसे विश्वास था कि राज्यों को अपनी नीति सामान्य मानव कल्याण के भाव को ध्यान में रख कर निर्दिष्ट करनी चाहिए। उसका तर्क था कि युद्ध वही न वही नैतिक मूल के बिना नहीं हो सकता। कुछ परिस्थितियाँ ऐसी जरूर हो सकती हैं जबकि युद्ध अपरिहार्य हो जाए। लेकिन, उस समय यह नैतिक असफलता की स्वीकृति होगी।

उदारवाद, अनुदारवाद और समाजवाद (Liberalism, Conservatism and Socialism)

ग्रीन ने उदारवाद की जा व्याख्या प्रस्तुत की थी, उसने अर्धशासन तथा राज-नीति का वह भेद हटा दिया जिसके आधार पर पुराने उदारवादी राज्य को स्वतन्त्र बाजार की श्रिया से अलग रखते थे। ग्रीन के दृष्टिकोण से स्वतन्त्र बाजार भी कोई प्राकृतिक अवस्था नहीं प्रत्युत् एक सामाजिक सस्था है और उसे स्वतन्त्र रखने के लिए विधान की जरूरत हो सकती है। राजनीतिक और आर्थिक सस्थाएँ एक-दूसरे से विस्तृत स्वतन्त्र नहीं होती। वे दोनों ही उदारवादी समाज के नैतिक प्रयोजनों की सिद्धि में सहायता देती हैं। राजनीतिक दर्शन में इस परिवर्तन का अभिप्राय यह था कि पुराने उदारवाद का राज्य तथा विधान के प्रति जब तक जा दृढ़ रहा था, वह अब विस्तृत बदल गया। उदारवाद ने राज्य को अतः एक पूर्ण सन्देश की दृष्टि से देखा था और उसकी गति-विधियों की सकीर्ण सीमाओं में बाध रखा था। उसका यह विश्वास था कि सांविधानिक गारंटियाँ अपना विधान स्वतन्त्रता में अवाछनीय हस्तक्षेप करते हैं। इसके विपरीत ग्रीन के उदारवाद में यह मान लिया गया था कि राज्य एक सकारात्मक माध्यम है जो विधान के माध्यम से व्यक्ति की सकारात्मक स्वतन्त्रता में योग दे सकता है। जहाँ कहीं राज्य कुछ ऐसी बुराइयों को दूर करता है जो व्यक्ति के विकास के मार्ग में बाधाएँ बनती हैं, वहाँ वह सामान्य कल्याण की वृद्धि करता है। यह सही है कि खुद ग्रीन तथा उसकी पीढ़ी के अन्य उदारवादियों ने सिद्धान्त के इस परिवर्तन की पूरी तरह से स्वीकार नहीं किया, उन्हें अब भी यह डर बराबर बना रहा कि सामाजिक विधान से व्यक्तिगत उत्तरदायित्व का भाव कम हो जाएगा। ग्रीन के लिए यह प्रश्न सिद्धान्त के अन्तर का नहीं था बल्कि इसका सम्बन्ध तथ्य से और विधान के सम्भाव्य प्रभाव से था। ग्रीन के संसाधन का मुख्य प्रयोजन राज्य को विधान के ऐसे क्षेत्रों में प्रवृत्त करना था जिनमें वह अब तक उदारवादी सिद्धान्तों के आधार पर प्रवृत्त नहीं हुआ था। उदाहरण के लिए ग्रीन का विश्वास था कि राज्य को सार्वजनिक शिक्षा का वित्त पोषण करना चाहिए और उसे अनिवार्य बना देना चाहिए। शिक्षा का विषय ऐसा था जिस पर हर्बर्ट स्पेंसर को छात्र और सभी उदारवादियों ने जोर दिया था। ग्रीन यह भी मानता था कि राज्य को सार्वजनिक स्वास्थ्य के लिए सफाई के भी नियम बनाने चाहिए शिष्ट जीवन-स्तर के लिए अच्छे मकानों का इस्तजाम करना चाहिए, और श्रम सम्बंधी संधिदाओं पर नियंत्रण रखना चाहिए। चूंकि ग्रीन का कहना था कि व्यक्तिगत सम्पत्ति सम्बन्धी सभी अधिकारों का समर्पण केवल उसी समय किया जा सकता है जबकि वे समान हित में योग दें, अतः उसने सिद्धान्त में विधायी विनियमन की व्यापक समावनाएँ खाल दीं। ग्रीन का विश्वास था कि सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकारों में किसी बड़े परिवर्तन की जरूरत नहीं होगी क्योंकि विशाल पैमाने के पूँजीवाद के विकास के साथ ही साथ छोटे पैमाने के पूँजीवाद का भी विकास होगा। लेकिन यह प्रश्न भी तथ्य का था। यदि ग्रीन की यह विश्वास होता कि

चह गलती कर रहा है तो वह अपने इस विश्वास को बड़े मुक्तिपत्र दान से रक्षित करता था।

ग्रीक के उदारवाद की उपर्युक्त विशेषता बड़ी अनोखी थी। ग्रीक ने उदारवादी समाज की एक नई संकल्पना पर जोर दिया था। जब तक कोई राजनीतिक निर्दल इस नैतिक संकल्पना से विलुप्त अलग न होता, उसे ग्रीक के दर्शन से विलुप्त अलग दर्शन मानना मुश्किल था। इस बात को जब दूसरे ढंग से भी कहा जा सकता है। ग्रीक के उदारवाद में राजनीतिक अथवा विधायी नीति की कोई एक अन्तर्वर्तनीय धारा नहीं थी। उनमें नीति-विषयक विभिन्न धाराएँ मिली हुई थीं। लेकिन सबका मूल उद्देश्य एक था—उन सामाजिक हितों को रक्षा करना जो सामान्य हित की वृद्धि करते हैं। इस तरह से उदारवाद और अनुदारवाद या उदारवाद तथा समाजवाद के उदारवादी रूप का भेद केवल सिद्धान्त की बात रह जाती है। मिल के सामाजिक दर्शन की भाँति ग्रीक का सामाजिक दर्शन भी उपनिगितावाद का एक विलुप्त और आदर्श रूप कहा जा सकता है। एक दृष्टि से यह परिवर्तन उदारवाद के सामान्य स्वरूप से बहुत भिन्न नहीं था, प्रत्युत वह अधिकतम सुख की संकल्पना का विकास मात्र था। वस्तुस्थिति यह है कि ग्रीक ने उदारवाद को कुछ ऐसे सामाजिक मूल्य और नीतियाँ प्रदान कीं जिनका इंग्लैंड की राजनीति में अनुदारवाद से सम्बन्ध रहा था। यही वजह है कि मार्क टैलीन ने कुछ सामयिक विद्वान् उनके दर्शन को अमूर्त समझते थे। डिजरेल्सी का अनुदारवाद मुख्य रूप से बर्क के चिन्तन पर आधारित था। डिजरेल्सी बहुत तोर और उच्च परिवर्तनों के खिलाफ था। वह इनके विरोध में स्थिरता और सुरक्षा की ज्यादा महत्त्व देता था। इस समय परिवर्तन का मुख्य कारण उद्योग-धंधों का विस्तार था। ग्रीक के सरोजन ने यह निश्चित किया कि स्थिरता और सुरक्षा ध्वज सामान्य हित के महत्त्वपूर्ण तत्त्व हैं और वे स्वतन्त्रता की आवश्यकता दसाएँ हैं। ग्रीक के दर्शन ने नैतिकता का इतना विलुप्त रत्न प्रस्तुत किया जिस पर सामाजिक संस्थावना के सभी व्यक्ति लगे हो सकते थे। ग्रीक को अपने इस धर्म में सफलता भी मिली। ग्रीक से पहले उदारवाद का सामाजिक दर्शन बड़ा सकीर्ण था और वह केवल एक वर्ग के हितों का ही प्रतिपादन करता था। ग्रीक ने उदारवाद को इतना विस्तृत कर दिया कि उसमें समाज के सभी महत्त्वपूर्ण हितों का समावेश हो सकता था और सम्पूर्ण राष्ट्रीय समुदाय की कल्याण सामना हो सकती थी।

स्पष्ट है कि यह प्रयोजन पूरी तरह से सफल नहीं हो सका था। ग्रीक की नैतिक शब्दावली में व्यापकता के साथ ही साथ अस्पष्टता भी थी। इसका फल यह हुआ कि बड़े पीढ़ी के बहुत से विचारक जो उसके बाकी हद तक सहमत थे, कुछ बातों में एक-दूसरे से भिन्न मत रखते थे। आदर्शवादी राजनीति के सिद्धान्त का दो तरह से निष्कर्ष हो सकता था। एक ढंग तो सत्तावादी अथवा अनुदारवादी था। दूसरा ढंग निरिक्त रूप से उदारवादी था। इस अन्तर का मुख्य कारण यह था कि ग्रीक के दर्शन को हीगेल ने दर्शन के बहुत नज़दीक माना गया था। ग्रीक के सब से प्रमुख सिद्धि बर्नार्ड बोनाप्ते ने अपने अन्तर्दी क्लाइफ़ोर्ड थॉमस आर्चर (१८९९) में ग्रीक के दर्शन में पाए जाने वाले

हीगेल्वादी तत्त्वों का छाटा और उन पर विशेष जोर दिया। प्रथम महायुद्ध के समय में जियोनाडे हावहाउस ने बोसाक्ने के ग्रन्थ की कठोर आलोचना की। हावहाउस स्वयं ग्रीन से प्रभावित था। इस सम्बन्ध में हावहाउस के विचार उमरे ग्रन्थ भौतिकशास्त्रिकल थ्योरी ऑफ दि स्टेट (१९१८) में मिलते हैं। हावहाउस का मुख्य कार्य यह था कि उसने युद्ध की प्रेरणा में हीगेल्वाद के कुछ उदारतावाद विरोधी तत्त्वों पर जिन्हें अंग्रेज तथा अमेरिकी हीगेल्वादी महत्त्वहीन समझने लगे थे विशेष जोर दिया। बोसाक्ने और हावहाउस ने जिन दो प्रश्नों पर विशेष जोर दिया—वे प्रश्न ग्रीन के चिंतन में कुछ अस्पष्ट रहे थे—वे थे—व्यक्ति तथा समुदाय का नैतिक सम्बन्ध और समाज तथा राज्य का सम्बन्ध।

ग्रीन का यह आग्रह कि 'स्व' सामाजिक स्व होता है वास्तव में उस समय तक एक महत्त्वपूर्ण बकनव्य था जब तक कि कोई उसे उपेक्षा की दृष्टि से देखता। लेकिन, जहाँ वह एक बार स्वीकार कर लिया जाता वहाँ तुरन्त ही यह प्रश्न खड़ा हो जाता था कि इसका वास्तविक अभिप्राय क्या है और उस समय जबकि व्यक्ति का कुछ स्वीकृत सामाजिक विश्वासों और प्रथाओं से सम्बन्ध हो उसका क्या अभिप्राय होता है। हीगेल् के समान और ग्रीन के विपरीत बोसाक्ने नैतिक मतभेद रखने वाले व्यक्ति की सामाजिक आलोचना का बहुत कम महत्त्व देता था। उसका विश्वास था कि संस्थाओं में परिवर्तन सामाजिक विवास की अन्तर्निहित युक्ति के द्वारा होते हैं। कलत जिस प्रकार हीगेल् व्यक्तिगत प्रकृतियों को चञ्चलता का नाम देता था, उसी प्रकार बोसाक्ने भी उन्हें साधारण अस्थिर प्रकृतियाँ और सर्वांग स्वेच्छाचारी परस्पर-विरोधी इच्छा कहता था। जिस प्रकार कलत का सामान्य इच्छा के बारे में यह कहता था कि वह मनुष्य के कार्यों को ऐसी नैतिकता प्रदान करती है जिनका उनके पास पहले अभाव था, उसी प्रकार बोसाक्ने भी समाज की एक वास्तविक इच्छा का अस्तित्व मानता था और कहा करता था कि यदि मनुष्य पूरी तरह से नैतिक और बुद्धिमान होगा तो उसकी इच्छा तथा वास्तविक इच्छा में कोई भेद नहीं रहेगा। व्यावहारिक दृष्टि से इसका अभिप्राय यह होगा कि समाज सदैव सही होता है और व्यक्ति सदैव गलत होता है। व्यक्ति को सदैव ही सत्ता के प्रति विनम्र भाव रखना चाहिए और उसके आदेश का पालन करना चाहिए। एक-एक ब्रैडले ने अपने माई स्टेशन १९३ इटम ड्यूटीज नामक अध्याय में प्रायः इसी विचार को व्यक्त किया था।

'हम यह सोचना चाहिए कि नैतिक विषयों पर अपने कुछ ऐसे विचार रखना जो समाज के विचारों से भिन्न हों, स्वयंजात देवदूत को छोड़ कर अन्य किसी व्यक्ति के लिए केवल आत्म-श्रवणता तो नहीं है।'¹

हीगेल् की विचारधारा को दबते हुए ना यह निष्कर्ष ठीक मालूम पड़ता है। लेकिन, यह निष्कर्ष ग्रीन के विलुप्त विपरीत है। ग्रीन का सदैव यह मत था कि व्यक्तिगत

निर्णय और सामाजिक सस्याओं में सदैव ही व्यादान प्रदान का भाव रहता है। बोसाक्व का यह कहना सही था कि सामाजिक दबाव की वजह से व्यक्ति आचरण के कुछ उच्च स्तरों को कायम रखता है और यदि उसके ऊपर समाज का दबाव न रहे तो वह इन स्तरों को कायम नहीं रख सकता। लेकिन, यह बात भी बिल्कुल सही है कि व्यक्तिगत आदर्श विधि तथा शासन के उच्च स्तर का कायम रखते हैं। यदि ये आदर्श न हों तो विधि तथा शासन के स्तर गिर सकते हैं। वह राजनीति-दर्शन जो दूसरे विचार का अद्वेषण करता है, बड़ा दोषपूर्ण होगा। कारण यह है कि इसके बिना स्वतन्त्र विचार और स्वतन्त्र मापण का कोई राजनीतिक महत्व नहीं रहेगा।

अंग्रेजी भाषा में स्टेट शब्द का चालू करना और एवं ऐसे पारिभाषिक अर्थ में चालू करना कि उसमें हीमेलवाद के विचार निहित हों, बहुत दुर्भाग्यपूर्ण था। आदर्शवादियों के पहले किसी भी अग्रज राजनीतिक विचारक ने इस शब्द का प्रयोग नहीं किया था और न किसी सामान्य अर्थ में। आदर्शवादियों ने इस कार्य में सटीक अर्थ भी नहीं दिया था। धीरे-धीरे चिन्तन में और धीरे-धीरे से भी अधिक बोसाक्व के चिन्तन में इसके कारण बड़ा भ्रम आ गया था। यह शब्द किसी शासन के अर्थ में, किसी राष्ट्र के अर्थ में और किसी समाज के अर्थ में प्रयुक्त होता था। किसी-किसी इसका अर्थ एक ऐसी आदर्श सत्ता होता था जो किसी को सामान्य इच्छा की भाँति सदैव सही होती है लेकिन जिस बुनियाद की सारी चीजों के साथ समीकृत नहीं किया जा सकता। तथापि, अन्तिम अर्थ को लेकर तथा उसके साथ कुछ और बातें जोड़कर राज्य को एक ऐसी गरिमा आर सत्ता दी गई जिसका और कोई मुकाबला नहीं कर सकता था। हाँवहाउस ने इसे राज्य का आध्यात्मिक प्रयोग अथवा दुरुपयोग बताया। उसने सिद्ध किया कि इस ढंग से हम राजनीतिक निरकुशता अथवा सामाजिक स्तरण का औचित्य सिद्ध कर सकते हैं और यह बात उदारवाद की भावना के विरुद्ध होगी। अपनी एक अन्य इति में हाँवहाउस ने कहा था कि उदारवादी समाज का एक लक्षण यह है कि इसके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को समुदाय में महत्वपूर्ण स्थान धर्म दान के रूप में नहीं मिलता बल्कि न्याय के रूप में मिलता है और उदारवाद तथा दान भावना के बीच यही मुख्य नैतिक अन्तर है।¹

इस प्रकार यद्यपि धीरे-धीरे उदारवाद अनुदारवाद की ओर मुड़ा हुआ है तथापि, वह समाजवाद के एक उदारवादी रूप में साथ भी सगत बैठ सकता है, बातें सिद्ध हैं कि यह समाजवाद वग-संघर्ष में आस्था नहीं रखता है। जिन तरुण व्यक्तियों ने १८८४ में फेबियन सांसारिकों की स्थापना की थी उनका समाजवाद धीरे-धीरे उदारवाद से बहुत अधिक भिन्न नहीं था। इसका अभिप्राय यह नहीं था कि धीरे-धीरे फेबियन के ऊपर कोई सौधा प्रभाव डाला हो। यह भी नहीं मालूम पड़ता कि फेबियन के ऊपर किसी अन्य भावपरक सिद्धान्त का प्रभाव पड़ा था। धीरे-धीरे फेबियन दाना हो इस बात को समझ लें कि व्यक्तिगत उत्थान के द्वारा समाज का हित मापन नहीं हो सकता। समाज की

मलाई के लिए यह जरूरी है कि राज्य अपनी विधायी और प्रशासनिक शक्ति का प्रयोग करे। ग्रीन की भांति फेबियन भी अपने कार्यक्रम को उदारवाद का विस्तार मान रहे थे। फेबियन रसेल (१८८९) ने लिखा था कि 'लोकतन्त्रात्मक विचार का आर्थिक पक्ष ही समाजवाद है।' सिडनी ओलीवियर ने कहा था कि "समाजवाद केवल विवेकपूर्ण व्यक्तिवाद है। उसकी नैतिकता जीवन के शाश्वत आवेग की, जो योष्यतम तथा पूर्णतया सन्नियता के द्वारा अपनी तुष्टि चाहता है, अभिव्यक्ति है।" समाजवाद व्यक्तिवाद का क्षमन नहीं करता बल्कि उसका सार्थक करता है। वस्तुतः यह सिद्ध करना कठिन नहीं होगा कि फेबियन समाजवाद ने ग्रीन के सत्कारात्मक स्वतन्त्रता के नाक को पार्यायित्व करने की कोशिश की। अर्थशास्त्र तथा औद्योगिक और राजनीतिक प्रशासन के बारे में फेबियन समाजवादियों का ज्ञान ग्रीन के ज्ञान से कहीं अधिक व्यापक था। फेबियन समाजवादी बुनियादी उद्योगों के राष्ट्रीयकरण और उत्पादन तथा वितरण के नियंत्रण की दिशा में ग्रीन से कहीं आगे बढ़ना चाहते थे। तथापि, उन्होंने ग्रीन की भांति अपनी योजनाओं का आधार यह रक्खा था कि अनियमित अर्थ-व्यवस्था के परिणाम बहुत खराब होते हैं। फेबियन समाजवादी मार्क्स की भांति आर्थिक विकास की द्वन्द्वात्मक पद्धति अथवा वर्ग-संघर्ष की अनिवार्यता नहीं मानते थे। फेबियन अर्थशास्त्र मार्क्सवादी नहीं था। उसका मुख्य आधार आर्थिक विचार का सिद्धान्त था। वह ऐसा सिद्धान्त था जो पूँजी के संघर्षन तक विस्तृत कर दिया गया था। इस सिद्धान्त का हेनरी जार्ज ने प्रतिपादन किया था। फेबियन नीति का मूल आधार यह था कि अनर्जित आय को सामाजिक प्रयोजना में लगाया जाए। यह प्रयोजन ग्रीन की भांति ही इस विश्वास पर आधारित था कि सुरक्षा की पर्याप्त मात्रा में बिना स्वतन्त्रता असम्भव है। परिणामतः, सामाजिक सुरक्षा और स्थिरता भी राजनीतिक नीति के उसी प्रकार लक्ष्य होने चाहिए जैसे कि स्वतन्त्रता। फलतः सिडनी के ग्रन्थ लेबर एंड दि न्यू सोशल ऑर्डर (१९१८) में पुनर्गठित ब्रिटिश लेबर पार्टी के समाजवादी मिद्धान्ती का जो विवेचन किया गया था, उसमें यह बताया गया था कि जनता को अवकाश, स्वास्थ्य, शिक्षा, और जीवन निर्वाह का कुछ निम्नतर स्तर अवश्य प्राप्त होना चाहिए। शासक की नीति कुछ इस तरह संचालित होनी चाहिए जिससे कि जनता के अधिकांश भाग को ये चीजें अवश्य ही प्राप्त होती रहें। इस कार्यक्रम को स्वतन्त्रता का विस्तार बताया गया। १९४२ में दल को कार्यकारिणी ने अपने इस विश्वास का फिर से दुहराया कि योजनाबद्ध समाज प्रतियोगितापूर्ण समाज से अधिक स्वतन्त्र हो सकता है। योजनाबद्ध समाज में व्यक्ति का अपनी क्षमताओं के पूर्ण विकास का अवसर प्राप्त होता है और उसे उन नियमों के निर्माण में भी भाग मिलता है जिनके अनुसार उसे कार्य करना पड़ता है।

उदारवाद का आधुनिक अर्थ

(The Present Meaning of Liberalism)

जब हम 'उदारवाद' शब्द के आधुनिक अर्थ पर विचार करते हैं, तब हम यह स्मरण रखना चाहिए कि इस समय इस शब्द का प्रयोग दो विरोधी अर्थों में होता है।

एक ओर तो इसे औद्योगिक मध्यवर्ग का सामाजिक दर्शन समझा जाता है। इस दृष्टि से यह निहंस्तोष नीति अथवा आर्थिक साम्राज्यवाद का समानार्थक बन जाता है। उदारवाद का इस अर्थ में प्रयोग इंग्लैण्ड अथवा अमेरिका में उतना नहीं होता, जितना महाद्वीपीय देशों में होता है। वहाँ उदारवाद के मार्क्सवादी अथवा फासिस्ट जालोचक उसका यही अर्थ समझते हैं। उदारवाद का दूसरा अर्थ यह है कि वह सम्पूर्ण "पश्चिमी राजनीतिक परम्परा" और "पश्चिमी सम्प्रदाय के लौकिक रूप" की चरम परिणति है।¹ उदारवाद के इस अर्थ को ऐतिहासिक दृष्टि से सगत ठहराया जा सकता है। इस व्यापक अर्थ में उदारवाद "लोकतन्त्र" का पर्यायवाची सिद्ध होगा। इस अर्थ में उदारवाद के लिए न केवल यही आवश्यक ठहराया जाएगा कि सम्पूर्ण जनसंख्या को राजनीतिक और नागरिक स्वतन्त्रता उपलब्ध हो, बल्कि यह भी आवश्यक ठहराया जाएगा कि उसे अवसर उपलब्ध हो तथा पर्याप्त सामाजिक और राजनीतिक स्वतन्त्रता मिले। इस दर्शन का मुख्य सिद्धान्त यह है कि ये सभी प्रयोजन सामान्य हित अथवा समग्र सामाजिक कल्याण की सकल्यता के अन्तर्गत आ जाते हैं। सार्वजनिक नीति का लक्ष्य यही होना चाहिए कि वह इस सकल्यता को सार्थक करे। हितों की विविधता के बावजूद अधिकतर लोग इस सकल्यता को सिरोधार्य कर सकते हैं। यदि उदारवाद को इस अर्थ में ग्रहण किया जाता है, तो उसे किसी विशिष्ट सामाजिक वर्ग का दर्शन नहीं कहा जा सकता। हाँ, उस समय की बात दूसरी है जबकि हम उसके प्रयोजन को तो असम्भव मानें और बर्गी घोषणा को आडम्बरपूर्ण। मार्क्सवादी अक्सर इस दृष्टिकोण को ग्रहण करते हैं जिससे कारण सन्तुलित विवेचन मुश्किल हो जाता है। प्रस्तुत अध्याय का उद्देश्य यह निश्चित करना है कि उदारवाद को निहंस्तोष की नीति के साथ समोहन करना या उसे मध्य वर्ग का सामाजिक दर्शन बताना, ऐतिहासिक दृष्टि से अधिक ठीक नहीं है। यह बात आरम्भिक उदारवाद के युग अर्थात् उन्नीसवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध के बारे में तो सही थी। इस युग में उदारवाद एक आन्दोलन था और उसका लक्ष्य औद्योगिक तथा वाणिज्यिक मध्यवर्ग की राजनीतिक शक्ति को उसके आर्थिक और सामाजिक महत्त्व के समान अनुपात में करना था। उसके सिद्धान्त ने शासन के कार्यों पर उन व्यक्तियों के दृष्टिकोण से विचार किया जिनके कार्य की स्वतन्त्रता में विधान के द्वारा मदद नहीं, बल्कि बाधा ही पड़ती है। वैयक्तिक न्यायशास्त्र के मूल्यवान् प्रभावों के बावजूद आरम्भिक उदारवाद का राजनीतिक दर्शन बहुत अधिक सिद्धान्तवादी था और उसकी नीति असावधानी थी। उसका दर्शन सिद्धान्तवादी इसलिए था क्योंकि उदारवादी अर्थशास्त्रियों ने एक मौलिक बर्ण-हित को मध्य सामाजिक हित मान लिया था। उन्होंने मौलिक प्रयोग वाली सकल्यताओं का व्यापक अर्थ में भी प्रयुक्त करने की कोशिश की थी। उनकी नीति इसलिए असावधान

1 फ्रेडरिक एम० वाटकिन के ग्रन्थ *The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism* (१९४८) की यही विषय-वस्तु है।

थी क्योंकि उसने यह मान लिया था कि वह सामाजिक सुरक्षा और स्थिरता जिसके बिना राजनीतिक स्वतन्त्रता असम्भव है, अपार मात्रा में है और उसने नयी औद्योगिक टेक्ना-
नॉजी के विपटनकारी प्रभावों की उम्मेदारी की थी।¹ यह ऐसा इसलिए कर सका क्योंकि यह मुख्य रूप से ऐसे व्यक्तियों का दर्शन था जिनके लिए सुरक्षा कोई समस्या नहीं थी और जो उन व्यक्तियों की स्थिति को बिल्कुल नहीं समझ सकते थे जिनके लिए सुरक्षा मुख्य समस्या थी। सब से अधिक ऐतिहासिक महत्त्व का प्रश्न यह है कि यह स्थिति अस्थायी थी और रुढ़िवादी दम का उदारवाद अपनी सफलता के साथ ही समाप्त होने लगा। जॉन स्टुअर्ट मिल के बाद से हर्बर्ट स्पेंसर को छोड़कर ऐसा कोई महत्त्वपूर्ण उदार-
वादी विचारक नहीं हुआ जिसका अर्थशास्त्र और शासन के सम्बन्धों का सिद्धान्त निर्हस्तक्षेप की नीति से मिलता हो अथवा जिसने शासन को ऐसे नकारात्मक काम सँपे हों जिनकी बचन के न्यायशास्त्र में कल्पना की गई थी।

उदारवादी चिंतन का यह विकास न था आकस्मिक था और न आनुपमिक ही। यह आकस्मिक इसलिए नहीं था क्योंकि इसके पीछे दो सक्रियशाली कारण काम कर रहे थे जिनकी हम पहले ही चर्चा कर चुके हैं (१) एक ऐसे लोकमत की जिसमें विभिन्न विचारधाराएँ शामिल थी, निर्हस्तक्षेप के विरोध में प्रतिनिधित्व, और (२) श्रमिक संघों का जिनकी अपनी विशिष्ट विचारधारा थी राजनीतिक महत्त्व प्राप्त करना। इस स्थिति में राजनीतिक उदारवाद को या तो समझौते का रास्ता अपनाना था या नेतृत्व छोड़ देना था। यदि उसने इंग्लैण्ड में समझौते का रास्ता अपनाया तो यह आकस्मिक नहीं था। वहाँ यह गण्ट्रीय आन्दोलन का रूप अपनी ऐतिहासिक विशेषता के कारण ही धारण कर सका। मानसवाद की दृष्टि से यह बात बड़ी असंगत-सी थी। इंग्लैण्ड के बारे में सोचा जा सकता था कि वह सत्र से अधिक उद्योग-अवान देश है। वहाँ उद्योगपतियों ने अभूतपूर्व शक्ति प्राप्त कर ली है। इस स्थिति में बड़ा घोषण तथा वग-सहर्षण बहुत तीव्र होगा। फिर भी, इंग्लैण्ड में उदारवादी चिंतन व्यापकता की दिशा में आगे बढ़ा उभरने अपने विशिष्ट हितों के अनिरिक्त अन्य सामाजिक हितों की भी समझता, उसने विभिन्न वर्गों के सम्बन्धों को सहानुभूतिपूर्ण तथा मानसोचित दृष्टिकोण से देखा, उसने अनियंत्रित उद्योगवाद के दुष्परिणामों की बचत करने की कोशिश की और इस सब के परिणामस्वरूप उसने उदारवादी समाज में उदारवादी राज्य की एक सकारात्मक संकल्पना प्रस्तुत की। यह विकास राजनीतिक अवसरवाद अथवा चिंतन की अस्पष्टता के कारण नहीं हुआ था। मिल और ग्रोत ने बौद्धिक भ्रम के कारण अपने को उदारवादी नहीं समझा था। उत्तर-
कालीन उदारवाद पूर्ववालीन उदारवाद का ही अविच्छिन्न रूप था। बेंथम तथा परम्परागत अर्थशास्त्रियों ने अधिकतम सत्स्था के अधिकतम सुख अथवा उपयोगिता के ऊपर कुछ प्रतिबन्ध आरोपित कर रखे थे। यह जरूरी नहीं था कि ये प्रतिबन्ध उनके ऊपर

1 Cf. Karl Mannheim, "The Crisis in Valuation" in *Diagnosis of our Times* (1944)

सदैव लगे रहते। मार्क्स की शब्दावली में यह आवश्यक नहीं था कि मनुष्य के अधिकार मध्यवर्ग के ही अधिकार बने रहते। जब उदारवाद निश्चित रूप से मध्यवर्ग का दर्शन था, उस समय भी उसने अधिकतम सामाजिक हित का समर्थन किया था। वितरण के अन्तर्गत आर्थिक सिद्धान्त को छोड़ कर उदारवाद ने ऐसे किसी समाज की कमी कल्पना नहीं की थी जिसमें स्थायी रूप से दो विरोधी आर्थिक वर्ग रहते हैं। उसकी कल्पना तो यह थी कि राजनीतिक विरोधाधिकार की समाप्ति के साथ-साथ वर्ग भी समाप्त हो जाएँगे। बेंथम ने मिल और ग्रीन की भाँति और बड़ी-बड़ी तो उनसे भी अधिक प्रभावशाली ढंग से यह तर्क किया था कि न्यायशास्त्र एक नैतिक कमीटी के आधार पर विधि के कार्यकरण की आलोचना है। यद्यपि ग्रीन ने आरम्भिक उदारवाद की आलोचना की थी, लेकिन राज्य अथवा समाज के समुदायवादी अथवा "साव्यववादी" सिद्धान्त से वह भी उतना ही दूर था जितना कि बेंथम। समाज जो भी मूल्य प्राप्त करता है, ग्रीन के मत से वे व्यक्तियों को भी सुलभ होने चाहिए, इस अर्थ में कि व्यक्तियों को अधिक सन्तोष प्राप्त हो तथा उनके चरित्र का विकास हो। बेंथम के उदारवाद तथा मिल और ग्रीन के उदारवाद में महत्त्वपूर्ण अन्तर थे। मिल और ग्रीन ने बेंथम के उदारवाद की निरन्तरता को ही कायम नहीं रखा। उन्होंने उदारवाद के अर्थ को छीक किया, उसे विकसित किया, उसे स्पष्ट किया, लेकिन उसे बदला नहीं।

उदारवाद का मुख्य सिद्धान्त उसके विकास की समस्त अवस्थाओं में बेंथम की भाँति अधिकतम सुख का सिद्धान्त रहा। बाद के उदारवादियों ने उसमें यह और जोड़ दिया कि अधिकतम हित को समान हित भी होना चाहिए। इस जोड़ में एक अन्तर्दृष्टि निहित थी, जो उदारवाद के विकास के साथ ही साथ उभरी। सिद्धान्त तथा राजनीतिक व्यवहार के रूप में उदारवाद दो धारणाओं पर आधारित था। पहली धारणा यह थी कि सार्वजनिक हित या सामान्य हित राजनीति में एक कारगर प्रेरक तत्त्व होता है। दूसरी धारणा यह थी कि इस तरह के हित के बारे में सामान्य सहमति प्राप्त की जा सकती है। उदारवादी शासन के पीछे एक ऐसा समाज होना चाहिए जिसमें इतनी शक्ति हो कि समुदाय के हित की चेतना अन्य सभी विभाजक हितों की चेतना के ऊपर हावी हो सके। ये विभाजक हित हैं सामाजिक स्थिति के अथवा आर्थिक वर्गों के। सम्पूर्ण समुदाय को एकता के सूत्र में बाँधे रखने की इच्छा तथा उसे दृष्टापूर्वक संचालित करने की इच्छा का यह अभिप्राय नहीं होता कि हित या दल के भेदों को बिल्कुल स्वीकार ही न किया जाए। इसका अभिप्राय सिर्फ यह होता है कि इन भेदों को सीमा के अन्दर रखा जाए। दूसरे शब्दों में समाज की विविध शक्तियाँ कुछ सुनिश्चित नियमों के आधार पर कार्य करती हैं। ग्रीन के इस कथन का कि समुदाय शक्ति पर नहीं प्रत्युत इच्छा पर आधारित है, यही अभिप्राय है। इस विवेचन से यह निष्कर्ष निकलता है कि उदारवादी शासन का प्राथमिक दायित्व ममस्त आवश्यक हितों की रक्षा करना है तथा इसका प्राथमिक वस्तु उन अवस्थाओं और माध्यमों की रक्षा करना है जिनके द्वारा हितों का संघर्ष कम-से-कम बल-प्रयोग के द्वारा समाप्त किया जा सकता है। इससे यह भी निष्कर्ष निकलता

है कि राजनीतिक दल अपने को किसी एक हित अथवा वर्ग के प्रवक्ता नहीं मान सकते। उदारवादी शासन में राजनीतिक दलों का मुख्य कार्य विविध हिता के बीच सामंजस्य स्थापित करना है। मार्क्सवाद का सिद्धान्त यह है कि राजनीति में एक ऐसे वर्ग-संघर्ष का दर्शन होता है, जिसे दूर ही नहीं किया जा सकता। इस सिद्धान्त के अनुसार एक वर्ग सदैव शक्तिशाली रहता है और दूसरे वर्ग का सदैव ही दोषण हाता रहना है। उदारवादी सिद्धान्त मार्क्सवादो सिद्धान्त से विपुल उलटा है। राजनीतिक उदारवाद उस समय तक असम्भव होता है जब तक कि राजनीतिक प्रश्न और राजनीतिक दल सामाजिक वर्ग अथवा आर्थिक लाभ के आधार पर बंटे हुए न हों और जब वे हम तरह बंटे हुए हों तब संघर्षों को दूर किया जाए और उन्हें सीमाओं के भीतर रक्खा जाए। पर राजनीतिक आन्दोलन के रूप में उदारवाद इसलिए सफल हुआ क्योंकि अंग्रेजी राजनीति में ये धारणाएँ काफी हद तक सत्य थीं। इन धारणाओं के सच्चे होने का कारण यह था कि इंग्लैण्ड के सभी राजनीतिक दलों ने इन्हें स्वीकार किया और ये आदर्श उनके राजनीतिक नीतिसाध्य के प्रतिमान बन गए। उदारवादी शासन समान हित की एक प्रबल भावना पर आधारित होता है, इसका व्यवहार में यह अभिप्राय हो सकता है कि उदारवाद सीमित उपयोगिता या राजनीतिक आदर्श है। तथापि, मूल अथवा ग्रीन इससे परिचित नहीं थे। वांछित दृढ़ता राष्ट्र से यही किसी इच्छाई में नहीं गयी है। यह दृढ़ता कभी कभी राष्ट्र में भी नहीं पाई जाती। क्या यह दृढ़ता बड़ी इच्छाओं में पाई जा सकती है और क्या जहाँ वह न हो वहाँ उसका निर्माण किया जा सकता है, यह उदारवाद के कुछ ऐसे प्रश्न हैं जिनका अभी तक हल नहीं निकल पाया है?

उदारवादी सिद्धान्त के विनाश का एक और रूप भी रहा है। उदारवादी सफलताओं को राजनीतिक संगठन के क्षेत्र से हटा कर नैतिक आदर्शों और सामाजिक प्रभावों के क्षेत्र में स्थानान्तरित कर दिया गया है। इसका कारण कुछ तो राजनीतिक अनुभव की यह शिक्षा थी कि किसी उदारवादी आदर्श को व्यावहारिक रूप देना कितना कठिन होता है। उसका कुछ कारण यह मान्यता थी कि समान हित की धारणा कोई सरल मूल नहीं है बल्कि वह अनेक और कभी-कभी विरोधी हितों का समन्वय सामंजस्यमात्र है। वास्तव में वह राजनीतिक सूत्रों का विषय नहीं है प्रत्युत मानव सम्बन्धों का विषय है। उदारवाद की इस प्रवृत्ति का सर्वश्रेष्ठ प्रमाण हमें ऑन स्टुअर्ट मिल के जीवन में उत्तमाल से मिल जाता है। उस समय उसे अपने पिता के इस सरल सहज विश्वास पर बड़ा आश्चर्य होता था कि प्रतिनिधित्व तथा मतदान के माध्यम से मानव व्यवहार का विवेक सम्पन्न समस्याओं का समाधान कर देगा। इस प्रवृत्ति का एक अन्य प्रमाण स्वतन्त्रता की सफलता के विनाश और स्वतन्त्रता के सांविधानिक सरक्षण की समस्या से प्राप्त होता है। बेथम को यह बिल्कुल विश्वास नहीं था कि यदि हम सविधानों में कुछ अपरिवर्तनीय प्राकृतिक अधिकारों का उल्लेख कर देते हैं। हम वास्तव में वे अधिकार प्राप्त हो जायेंगे। बेथम यह भी नहीं मानता था कि दुर्लभ शासन वास्तव में उदारवादी शासन होता है। तथापि, ग्रीन ने यह ठीक ही समझ लिया था कि शासन को नियुक्तता

के सम्बन्ध में वेंचम के उत्साह का यह मतलब बिल्कुल नहीं था कि शासन नागरिका के अधिकारों का सम्मान करे। इसलिए, ग्रीन का विचार था कि उसका अपना दर्शन कुछ हद तक प्राकृतिक विधि के दर्शन में मेल खाता था। तथापि, उसका यह इरादा निम्नलिखित नहीं था कि वह प्राकृतिक अधिकारों की उस संकल्पना को जीवित करे जो मनुहो गणित के बुद्धिवाद के सिद्धान्त में निहित थी। सकारात्मक स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में उसका अपना विचार—ऐसे किमो काम की करने की क्षमता जो करने योग्य है—काफ़ी हद तक औपचारिक था। इसका कारण यह है कि जिस काम को हम करने योग्य समझते हैं, उसका किया जाना बहुत कुछ उपयुक्त परिस्थितियों और दशाभा पर निर्भर है। यदि ऐत ने प्राकृतिक विधि की फिर से प्रतिष्ठा की तो यह प्राकृतिक विधि का एक नया रूप था। इसे “परिवर्तनशील विषय-वस्तु के सहित प्राकृतिक विधि” कहा गया है।

ग्रीन ने प्राकृतिक विधि की जो पुनर्स्थापना की थी, उसका अभिप्राय यह नहीं था कि वह विधि के दो भेदों पर जोर देना चाहता था। उसका अभिप्राय सिर्फ यह था कि वह विधि की प्रकृति-मापदण्ड पर, समाज में उसके महत्व पर और आचारों के साथ उसके घनिष्ठ सम्बन्ध पर जोर देना चाहता था। वेंचम की भांति ग्रीन का यह विचार भी नहीं था कि विधि का मुख-पट्ट की कसौटी पर क्या जा सकता है अथवा विधि तथा आचारों के बीच मूल भेद यह है कि विधि के उल्लंघन पर दण्ड मिलता है और आचारों के उल्लंघन पर कोई दण्ड नहीं मिलता। ग्रीन के विचार से विधि तथा आचारों का अन्तर दो ऐसी सामाजिक संस्थाओं का अन्तर है जो एक-दूसरे को सहारा जम्मा देती हैं लेकिन फिर भी एक-दूसरे में मूलतः भिन्न हैं। एक ओर तो चरित्र, नैतिक भावना, और सामाजिक दृष्टिकोण हैं जो निश्चित और मध्य मानव प्रकृति का अंग हैं। दूसरी ओर व्यवहार के कुछ निश्चित और स्थिर ढंग हैं। इस व्यवहार को लागू किया जा सकता है और वह व्यक्तिगत अभिव्यक्ति की सीमाएं निर्धारित करता है। ग्रीन की सकारात्मक स्वतन्त्रता में ये दोनों चीजें निहित हैं। लेकिन उनमें से कोई एक-दूसरे का स्थान नहीं ले सकती। स्वतन्त्रता केवल तभी सम्भव है जबकि पसन्द और स्वतन्त्र निर्णय के कुछ क्षेत्र हों। साथ ही कुछ ऐसी निश्चित समझ और प्रथाएँ हों जो इन क्षेत्रों पर सीमाएँ लगाती हों। व्यक्तिगत निर्णय का क्षेत्र और वैधिक आवश्यकता का क्षेत्र उन्हीं समय तक व्यक्तिगत माना जाता है जब तक कि वह अपनी-अपनी सीमाओं में बंटा हो और इस समझौते के आधार पर चलता हो कि कोई भी एक-दूसरे के क्षेत्र का अतिक्रमण नहीं करेगा। उदारवादी राजनीति के दो महत्वपूर्ण निष्कर्ष ये हैं। एक निष्कर्ष यह था कि शासन का कुछ निश्चित वैधिक अथवा सांविधानिक सीमाओं के भीतर रह कर कार्य करना पड़ता है। इस शासन-प्रणाली में कार्यपालिका विधि की सीमाओं में रहनी हुई अपने विवेक से कार्य करती है। इसमें आदेश अथवा स्वेच्छाचारी शक्ति का कोई प्रभाव नहीं होता। इसी कारण उदारवादी शासन के सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि वह शक्ति पर नहीं, प्रत्युत इच्छा पर आधारित होता है। उदारवादी शासन का दूसरा मुख्य सिद्धान्त यह है कि सामाजिक व्यवहार के अनेक क्षेत्रों को व्यक्तिगत निर्णय, स्वतन्त्र विवेचन, और ऐच्छिक समुदाय

के अन्तर्गत दिया जाता है। उदारवादी मानते हैं कि नीति को लागू नहीं कर सकता जिसमें व्यक्तिगत तथा सामाजिक जीवन की समस्त अन्तर्गत व्यवस्था राजनीति नियंत्रण में आ जाये। इन दोनों के बीच विभाजक रेखाएँ सदैव बं लिए नयी लक्ष्यो जा सकती हैं। लेकिन, फिर भी कुछ न कुछ विभाजक रेखाएँ तो रहती ही हैं। सांविधानिक शक्तियों का अन्तिम समर्पण, जैसा कि मिल ने कहा, उस सार्वजनिक चेतना में निहित है जो गोपनीयता, व्यक्तित्व और निजी उत्तरदायित्व को महत्त्वपूर्ण मानती है।

उदारवादी चिन्तन के विकास में मानस की सामाजिक बुनियादों के बारे में एक और मूल सिद्धान्त निहित था। प्रीन ने इस सिद्धान्त का स्पष्ट वर्णन नहीं किया है। उसने इसे केवल स्वीकार ही किया है। उदारवादी मानते हैं कि ऐसा समुदाय का ऊपर ही निर्भर नहीं होता जो मानस जित की भावना से अनुप्राणित है। वह ऐसा समुदाय के ऊपर भी निर्भर होता है जो अपने भीतर रहित से छोटे-छोटे समुदायों का फलने फूलने की अनुमति देता है। वे छोटे समुदाय राज्य द्वारा आरोपित वैधिक कर्तव्यों और अधिकारों की सीमाओं में रहते हुए काफी हद तक स्वायत्तता और आत्मनिर्देशक होते हैं। इन समुदायों को सम्पूर्ण समुदाय के हितों की ध्यान में रखा जायें करना पड़ता है। इस दृष्टि से उदारवाद का विशेषी सिद्धान्त सर्वाधिकारवाद है। सर्वाधिकारवाद के अन्तर्गत चर्च अवकाशिक मधो जैसा मस्याभा के ऊपर मानस का नियंत्रण स्थापित हो जाता है। उदारवादी मानते हैं कि जो समुदायों के अधिकारों का भी आदर करता है और व्यक्तियों के अधिकारों का भी। धान्ति में ये दोनों मिश्र नहीं हैं। कारण यह है कि जब व्यक्ति अपने अधिकारों का ठीक रूप में प्रयोग करते हैं, वही अधिकार स्वतन्त्र समुदाय के अधिकार बन जाते हैं। इसी प्रकार, व्यक्तिगत स्वतन्त्रता काफी हद तक समुदाय की सदस्यता का अधिकार है। ये समुदाय महत्त्वपूर्ण सामाजिक कार्य करते हैं और इस सम्बन्ध में खुद ही अपने नियम बनाते हैं। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का वास्तविक अभिप्राय उस अभिनेता से है जो अनेक प्रकार की भूमिकाओं का निर्माण करता है। आदर्शवादी नीतिशास्त्र के अन्तर्गत आत्मसिद्धि का अभिप्राय यह था कि व्यक्ति समाज के अन्तर्गत अपने पद को तथा उसके कर्तव्यों को प्राप्त करे। इसका निष्कर्ष यह निकलता है कि व्यक्ति का वास्तविक अभिप्राय समाज से अलग रहना नहीं बल्कि समाज के कार्यों में योगदान देना है। इसी कारण उदारवाद के आदर्शवादी सिद्धान्त में राज्य शब्द का जिन शब्दों से प्रयोग किया गया, वह काफी हानिकारक रहा है। इसके बारे में हम पहले भी निर्देश कर चुके हैं। वास्तव में उदारवादी सिद्धान्त के लिए यह जरूरी था कि इस समाज अवकाश समुदाय और समाज के राजनीतिक और वैधिक संगठन के बीच स्पष्ट भेद कर दिया जाए। प्रीन ने यह भेद करने की कोशिश की थी लेकिन किसी-कभी वह अपने राज्य शब्द के प्रयोग के द्वारा इस भेद को धुलिल कर देता था। प्रीन ने यह स्पष्ट रूप से कहा था कि राज्य अपने ऐतिहासिक विकास में सामाजिक संस्थाओं का अतिक्रमण नहीं करता। बहुत-सी सामाजिक संस्थाएँ राज्य से भी पुरानी हैं। राज्य अधिकारों का निर्माण नहीं करता, वह अधिकारों को अभिज्ञात करता है और उनका परिनिष्पन्न करता है। वास्तव में समाज अनेक समुदायों

का सामूहिक नान है और मनुष्य इस तरह के अनेक समुदायों के सदस्य होते हैं इस बात को ठीक-ठीक धीन के पदचातु समझा गया। धीन के बाद समाजशास्त्र के ज्ञान में अनेक वृद्धि हुई है और इस वृद्धि के फलस्वरूप ही समाज में समुदायों के महत्व का वास्तविक ज्ञान प्राप्त हुआ है। इस तथ्य का राजनीतिक मिद्धान्त के लिए नैतिक महत्व उस हिन के फलस्वरूप ज्ञान हुआ जा सर्वाधिकारवादी सरकारों ने सामाजिक सगठन के इस हिन के माय की है। आर० एम० मैकाइवर ने यह ठीक ही कहा है कि एक स्वतन्त्र सनाब दो स्वतन्त्र शासन का सम्बंध कर सकता है, "बहु समुदाय समाज" होता है।¹

स्वतन्त्र शासन की उदारवादी योजना के मुख्य तत्त्व हैं—मताधिकार, प्रतिनिधित्व दलात सगठन और शासन पर दल का नियन्त्रण। उदारवादी शासन मुख्य रूप से एक उदारवादी समाज के ऊपर निर्भर होता है और उदारवादी समाज वह है जिसने ममान हित तथा व्यक्तिगत साम्प्रदायिक और वर्गगत हिनो के बीच सन्तोषजनक सम्बन्ध स्थापित कर लिया है। उदारवादी शासन की समस्त प्रक्रियाएँ के व्यावहारिक उपाय हैं जो अनुभव तथा परीक्षण के द्वारा उपयोगी सिद्ध हुए हैं। इन उपायों का मुख्य लक्ष्य विवादास्पद प्रश्नों के सम्बन्ध में लोगों का शांतिपूर्वक विचार करने की सुविधाएँ देना है। स्वतन्त्र शासन का यही आधार है। इन उपायों के द्वारा विरोधी विचारों के बारे में चर्चा हो सकती है, प्रतिकूल नीतियों के बारे में विचार-विमर्श हो सकता है और सधर्पपूर्ण हिनो के बारे में जानकारी हो सकती है। इन सब के परिणामस्वरूप किसी हिन तब सर्वस्वीकृत मन को प्राप्त किया जा सकता है। उदारवादी शासन की यह सारी व्यवस्था इस विश्वास के आधार पर संचालित होती है कि मतभेदों को आपसी बातचीत के द्वारा दूर किया जा सकता है और बातचीत के परिणामस्वरूप जो भी निष्कर्ष निकल कर सामने आता है उसमें ऐच्छिक सहयोग का भाव होता है, बल-प्रयोग का नहीं। यह सारी व्यवस्था सन्तोषजनक रूप से उसी समय चल सकती है जबकि कुछ विशिष्ट और बठिन नैतिक प्रतिबन्धों के अधीन रह कर कार्य किया जाए। इस व्यवस्था के मरल संचालन के लिए एक आवश्यक शर्त यह है कि शासन उस तथ्य को स्वीकार करे कि वह जिस विचार के आधार पर कार्य कर रहा है वह किसी भी दशा में पूर्ण नहीं है। इसलिए, यदि शासन बहुमत के आदेशों का पालन कर रहा हो तब भी उसे अल्पसंख्यकों के प्रति आदरपूर्ण सम्मान का भाव रखना चाहिए। उसे जनता के इन अधिकारों को स्वीकार करना चाहिए कि वह सगठन बना सकती है और जिन नीतियों को ठीक समझे उनका प्रचार कर सकती है। शासन को इस बात की चेतावनी नहीं करनी चाहिए कि वह सार्वजनिक सूचना के ज़ोनों में विकृति पैदा करे या कुछ हस्तक्षेप करे। राजनीतिक दलों को अपनी नीति इन आधार पर बनानी चाहिए कि उनका कार्य-काल शाश्वत नहीं

1 *The Web of Government* (1947), pp. 421 ff. cf. Pendleton Herring, *Politics of Democracy* (1940), pp. 427 ff., George H. Sabine "Beyond Ideology," *The Philosophical Review* Vol. LVII (1949), pp. 1 ff.

हो सकता। उन्हें अपने विरोधियों को शक्तिहीन रखने के लिए केवल सीमित और वैध उपायों का ही प्रयोग करना चाहिए। इसलिए उन्हें अपने विरोधी दल का भी सहयोग प्राप्त करना चाहिए और यह मानना चाहिए कि विराध शासन के अन्तर्गत एक अनिवार्य वाय है। इस व्यवस्था की सफलता के लिए यह भी जरूरी है कि जो लोग इसमें काम करते हैं उनमें अपने पक्ष के प्रति आग्रह होने के साथ ही साथ वैदिक ईमानदारी भी हो उनमें समझौते की दृष्टि के साथ ही साथ दृढ़ता भी हो। उनमें अपने सिद्धान्तों के प्रति निष्ठा होने के साथ ही साथ किए हुए समझौते के प्रति भी निष्ठा हो। इन सब चीजों की परिमाणा नहीं की जा सकती। इन्हें केवल समझा ही जा सकता है। यह विचार उन लोगों का है जिन्होंने इस विचारधारा में लम्बे अरसे तक काम किया है।

Selected Bibliography

Political Thought in England from Herbert Spencer to the Present Day By Ernest Barker London 1915

Reflections on Government By Ernest Barker London 1942

The Political Ideas of the English Romanticists By Crane Brinton Oxford 1926

English Political Thought in the Nineteenth Century By Crane Brinton London, 1933

Thomas Hill Green, 1836 1882 In *Studies in Contemporary Biography* By James Bryce New York, 1903

Morals and Politics By E. F. Carnit Oxford 1935

The Political Theory of Thomas Hill Green By Y. L. Chin New York 1920

Fabian Socialism By G. H. D. Cole London 1943

What is Liberty? A Study in Political Theory By Dorothy Foadick New York 1939

The Neo Idealist Political Theory By I. P. Harris New York 1944

The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction Ed. F. J. C. Hearnshaw London 1932 Chs VI, VII

The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Victorian Age. Ed. F. J. C. Hearnshaw London 1933 Ch VII

The Metaphysical Theory of the State By Leonard T. Hobhouse London, 1918

Social Evolution and Political Theory By Leonard T Hobhouse
New York, 1911

'Bernard Bosanquet's philosophy of the State" By R F A. —
Hoernle In *Political Science Quarterly*, Vol XXXIV (1919) p 609

The Victorian Critics of Democracy By Benjamin E Lippincott.
Minneapolis 1938

England in Eighteen eighties By Helen M Lynd New York
1945

The Web of Government By R M MacIver New York 1947

The Service of the State By J H Muirhead London, 1908

Carlyle and Mill By Emery Neff Second edition revised New
York 1926

History of the Fabian Society By E R Pease Second edition
London, 1925

The Political Tradition of the West By F. M Watkins. Cambri
dge Mass, 1948

States and Morals By T D Weldon London, 1946

मार्क्स और द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद

(Marx and Dialectical Materialism)

उदारवादी राजनैतिक चिन्तन व दो मूल सामाजिक अथवा नैतिक विचार थे—
राजनैतिन विना किसी बल-प्रयोग के विरोधी वर्गों के बीच सामंजस्य स्थापित करने की
कला है और इस प्रकार का सामंजस्य केवल लोकनन्दार्थक प्रक्रियाओं के द्वारा ही स्था-
पित किया जा सकता है। फलतः, यद्यपि उनके बाद के इतिहास ने व्यक्तिवाद के सम्बन्ध
में हीगेल की आलोचना की और ध्यान दिया था, लेकिन उसने हीगेल के सामाजिक
दर्शन की दो मुख्य धारणाओं को बची स्वीकार नहीं किया। वे धारणाएँ थी—एक—
समाज उन विरोधी शक्तियों का एक गणिमान् मन्तुलन है जो अपने तनाव और सन्तुलन
के द्वारा सामाजिक परिवर्तन करती हैं। दो—सामाजिक इतिहास इन शक्तियों का
आन्तरिक अथवा अर्द्ध-नैतिक विकास है। तथापि, हीगेल के चिन्तन के इन तत्त्वों ने उत्तरी-
पूर्वी शताब्दी तथा इसके बाद के राजनैतिक चिन्तन में महत्वपूर्ण योग दिया। इसका
अभिप्राय श्रेष्ठ बर्नार्ड मार्क्स की है जिन्होंने हीगेल के चिन्तन में बाधाकृत्य कर दिया था।
मार्क्स ने हीगेल के 'सिद्धान्त से इस धारणा को निकाल दिया कि राष्ट्र सामाजिक
इतिहास की कारणर इकाइयाँ होती हैं। इस धारणा का हीगेल के दर्शन में बार्ड तात्विक
सम्बन्ध नहीं था। उसने राष्ट्रीय के सन्तुलन के स्थान पर वर्गों के सन्तुलन की धारणा को
प्रस्तुत किया। इस प्रकार, मार्क्स ने हीगेलवाद की मुख्य विशेषताओं का अपहरण कर
लिया। ये विशेषताएँ थी—राष्ट्रवाद, अनुदानवाद तथा जातिविरोधी स्वर। उसने
हीगेलवाद को जातिकारी अथवा राष्ट्रवाद का एक नया और शक्तिशाली दर्शन बना दिया।
मार्क्सवाद उत्तरीपूर्वी शताब्दी के दलहन समाजवाद का और फिर कुछ महत्वपूर्ण
परिवर्तनों के सहित आधुनिक साम्यवाद का प्रवर्तक बन गया। मार्क्स का दर्शन दो
दृष्टियों से हीगेल के दर्शन से भिन्न था। मार्क्स ने हीगेल की द्वन्द्वात्मक पद्धति को प्राथम-
स्वता और उसकी आर्थिक नियतिवाद (economic determinism) के रूप में व्याख्या
की। विचार सामाजिक परिस्थितियों पर निर्भर होते हैं, हीगेल के चिन्तन में यह धारणा
जग विपरीत रूप में मिलती है। मार्क्स ने इस धारणा को प्रमत्त किया और उसे
आधुनिक चिन्तन में एक प्रतिष्ठित स्थान दिया। हीगेल के दर्शन के उदारवादी विरोधी
तत्त्व मार्क्स के उपवाद में समाविष्ट हो गए। इसका कारण कुछ तो यह था कि एक

क्रांतिय प्रातिकारी के रूप में उसका जीवन १८५० के आस-पास समाप्त हो गया और कुछ यह था कि उसका पूरा विश्वास था और उसने अपना यह विश्वास उन्नीसवीं सदी के अधिकांश समाजवादियों को दिया था कि समाजवाद राजनैतिक उदारवाद की परम्परा को बदलेगा नहीं, बल्कि उसे जारी रखेगा। तथापि, ये धारणाएँ कि अर्थिक शक्तियाँ पर विधायी नियंत्रण स्थापित नहीं किया जा सकता और सामाजिक इतिहास केवल वर्ग-संघर्ष का लेखा होता है, सिद्धान्ततः इस विश्वास से असंगत थी कि राजनैतिक विरोधी हिता के बीच शांतिपूर्ण सामंजस्य स्थापित करती है। यह अन्तर्निहित विरोध क्रातिकारी मार्क्सवाद के साम्यवादी रूपांतर में स्पष्ट हो गया।

सर्वहारा वर्ग की क्रांति

(The Proletarian Revolution)

उन्नीसवीं सताब्दी में एक महत्त्वपूर्ण परिवर्तन हो गया था। वह परिवर्तन था—औद्योगिक श्रमिक वर्ग में राजनैतिक चेतना का उत्थान। मार्क्स ने इस परिवर्तन पर विशेष ध्यान दिया और उसे उद्भासित किया। जैसा कि हम पहले अध्याय में कह चुके हैं, इसने उदारवादी चिंतन की दिशा को बदल दिया। लेकिन, मार्क्स ने इसके महत्त्व को उदारवाद की अपेक्षा वहीं पहले समझ लिया था। मार्क्स ने अपने ऐतिहासिक अध्ययन के आधार पर जो उसके दर्शन का एक अग्रिम भाग था, पूँजीवाद को उसके मानववारी पक्ष के रूप में पहली बार प्रस्तुत किया। उसने पूँजीवाद को एक सत्ता के रूप में प्रस्तुत किया, एक ऐसी सत्ता के रूप में जो मजदूरी के आधार पर जीविका निर्वाह करने वाले व्यक्तियों की समस्या में निरन्तर वृद्धि करती जाती है और इन व्यक्तियों का अपने सेवानियोक्ताओं से केवल मजदूरी पाने का सम्बन्ध होता है। उनके पास केवल एक ही सामग्री है जिसे वे प्रतियोगितापूर्ण बाजार में बेच सकते हैं और वह सामग्री है ब्रान करने की शक्ति। इस सामग्री को खरीदने वाले का एकमात्र दायित्व यह है कि वह बालू कीमत बढ़ा करे। इस प्रकार, उद्योग-पक्ष में मालिक और मजदूर के बीच दो सम्बन्ध होता है, उसमें न तो कोई मानवी अंश रहता है और न नैतिक दायित्व। यह सम्बन्ध विभूत रूप से शक्ति का सम्बन्ध बन जाता है। मार्क्स की यह स्थिति आधुनिक इतिहास का सबसे प्रातिकारी तत्त्व प्रतीत होनी थी। इसमें एक ओर तो एक ऐसा वर्ग है जिसका उत्पादन के साधनों पर पूरा स्वामित्व है और जो भुनाफा ब्रमाने में जुदा हुआ है। इसमें दूसरी ओर एक ऐसा वर्ग है जिसकी एक मात्र शक्ति संगठन-शक्तता है और जिसका उद्देश्य राजनैतिक स्वाधीनता को प्राप्त करना नहीं, प्रत्युत अपने जीवन-स्तर का सुधार करना है। मार्क्स इस बात को समझना था कि पूँजीवाद एक सत्ता है, वह बालूहीन आर्थिक नियमों का परिणाम नहीं है, बल्कि आधुनिक समाज के विकास में एक चरणमात्र है। मार्क्स के चिंतन का मूलधार वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त था जो परम्परागत अर्थशास्त्रियों ने स्पष्ट कर दिया था। इस आधार पर चला कर उसने राजनैतिक

उदारवाद की मध्यम वर्ग के विविष्ट दर्शन के रूप में चित्रित किया और उद्योगमूलक सर्वहारा वर्ग के लिए एक ऐसे सामाजिक दर्शन के निर्माण का प्रयास किया जो उसने लिए धर्म-संपर्क में उपयोगी हो सके।

अतः, हीगेल की भाँति ही माकर्म के सामाजिक दर्शन का लक्ष्य भी दुःख था। सामाजिक विभाग के जिन दर्शन का निर्माण इन दोनों व्यक्तिगत न किया था, उसमें यह भी शामिल था कि वे उसमें भाग लें और उसे प्रभावित करें। हीगेल की भाँति माकर्म का दर्शन भी सामाजिक दर्शन था। इनमें विभाग की उन प्राकृतिक अवस्थाओं का वर्णन कर दिया गया था जो दृष्टांतगत पद्धति के आन्तरिक घात प्रतिघात के फलस्वरूप उत्पन्न होती हैं। हीगेल का यह विश्वास था कि यूरोपीय इतिहास की चरम परिणति जर्मन राष्ट्रों के विभाग में हुई है और जर्मनी यूरोप का आध्यात्मिक मन्दिर ग्रहण करेगा। इनके विपरीत माकर्म का यह विश्वास था कि सामाजिक इतिहास की चरम परिणति सर्वहारा वर्ग में उत्थान के रूप में हुई है और यह वर्ग समाज के महत्वपूर्ण स्थान ग्रहण करेगा। हीगेल ने समाज-दर्शन में प्रेरक भविष्य एक स्वविश्लेषणीय आध्यात्मिक सिद्धान्त है जो अपने ही बायीं-पारी में इतिहास-प्रसिद्ध राष्ट्रों के रूप में व्यक्त करता है। इनके विपरीत माकर्म के दर्शन में यह प्रेरक तत्त्व के स्वविश्लेषणीय उत्पन्न-मूलक अभिप्रायों है जो अपने आपकी आविष्कृत विवरण के अनुसंधानों में तब तक चलते रहते जब तक सामाजिक वर्गों में व्यवस्था नहीं है। हीगेल ने स्पष्ट प्रगति का तत्त्व राष्ट्रों के संपर्क में निहित था। माकर्म के लिए यह तत्त्व सामाजिक वर्गों के विरोधभाव में निहित था। दोनों व्यक्तिगत इतिहास में प्रभाव का सर्वगम्यता इनसे आवश्यक मानते थे। उनका विश्वास था कि यह प्रभाव एक मुनिद्वारा संज्ञाना के अनुसार संचालित होता है और एक मुनिद्वारा लक्ष्य की ओर बढ़ता है। माकर्म के दर्शन में हीगेल के दर्शन की अपेक्षा विचार के तब में एक-दोष करने का अधिक मान था। माकर्म के दर्शन में कार्य करने की भी प्रेरणा थी। यह माकर्म के दर्शन की अपनी प्रेरणा थी। जहाँ हीगेल राष्ट्रीय देशभक्ति के भाव के प्रति अपील करता था, माकर्म मजदूरों की सग-गिठा के प्रति अपील करता था। दोनों ही अवस्थाओं में यह अपील सामुदायिक होती थी। यह स्वार्थ के प्रति नहीं, प्रभुत्व निष्ठा के प्रति अपील होती थी। यह अधिकार के प्रति नहीं, प्रत्युत बसंतों के प्रति अपील होती थी। फिर भी यह व्यक्तिगत की भावनाओं और बसंतों की अपेक्षा और अधिक होती थी। इन अपील में मनुष्यों में प्रार्थना की जाती थी कि वे अपनी इच्छा का, अपने स्वार्थ को दबा दें और सम्मता की दुनिन्दार मात्रा में अपना उचित स्थान ग्रहण करें। माकर्म के दर्शन में इन अपील का उद्देश्य मजदूरों को सामाजिक भाँति की योजना समझाना और उन्हें इनके लिए तैयार करना था।

माकर्म के दर्शन में दो तरकों का सम्मन्ध था—भाँति के कार्यवाद का और सामाजिक विभाग की आवश्यकता दिशा के प्राकृतिक सिद्धान्त का। यद्यपि इन प्रकार का सम्मन्ध हीगेल के चिन्तन में भी मिलता है, तथापि टीनाहारे की माकर्म के दर्शन की

इस विशेषता पर सदैव ही उलझन रही है। सहानुभूतिशून्य आलोचकों ने मार्क्स के दर्शन के इन दो तत्त्वों को सदैव अलग अलग करके देखा है। उन्होंने मार्क्स को एक सामाजिक दार्शनिक माना है और फ्रिन् दलगत समाजवाद का सस्थापक। इस तरह की व्याख्या को मार्क्सवादी सदैव सतही तथा पूँजीवादी व्याख्या समझते हैं। यह निश्चित है कि मार्क्स को स्वयं इस बात का कोई ज्ञान नहीं था कि वह दुहरा भूमिका का निर्वाह कर रहा है। ऐतिहासिक अनिवार्यता के बारे में उसके विचार हीगेल के विचारों के समान ही थे। इसका अमिप्राय यह था कि इतिहास के विकास में मनुष्यों को दो योगदान देना चाहिए। दलगत हथकड़ों का सिद्धान्त इसका स्वभाविक निष्कर्ष था। हीगेल तथा मार्क्स दोनों के लिए इस समन्वय का रहस्य द्वैतात्मक पद्धति में छिपा न हुआ था। द्वैतात्मक पद्धति के अनुसार सामाजिक विकास का साध्य साम्यवाद है। यह सिद्धान्त काल्पनिकिस्टों के दैवी नियतिवाद के सिद्धान्त की ही भाँति है। इस विवशता का न तो बाध्यता से सम्बन्ध है, न कारणकारण से और न नैतिक दायित्व से। इसका सम्बन्ध तीनों के समन्वित रूप से—एक प्रकार के साधनार्थ आदेश से है। किसी परिणाम को प्राप्त करने में मानवीय गणना अथवा मानवीय हितों का हाथ होता है। फिर भी, प्रक्रिया इस गणना के साध्य को निर्धारित कर देती है और उस दिशा को निर्धारित कर देती है जिसकी ओर हितों को निर्दिष्ट होना चाहिए।

मार्क्स का सामाजिक दर्शन दो भागों में आकर पड़ता है। ये दो भाग उनके जीवन के दो चरणों से सम्बन्ध रखते हैं और मुख्य रूप से दो ऐतिहासिक प्रभावों के परिणाम हैं। इनमें से पहला चरण उसका हीगेल का अध्ययन है जो उसने अपने छात्र जीवन में बॉन और बर्लिन में किया था। इस समय हीगेल की विचारधारा दो भागों में बँट गई थी। एक पक्ष आदर्शवादी विचारधारा का था। इस पर मुख्य रूप से धर्म का प्रभाव था। दूसरा पक्ष उदारवादी विचारधारा का था। इस पर मुख्य रूप से सुदृक्विफ फाउलबाल का प्रभाव था। बाद के वर्षों में मार्क्स ने फाउलबाल को हीगेल की तुलना में एक बहुत छोटा आदमी बताया था। लेकिन, फिर भी हीगेल के पश्चात् वह एक युगान्तकारी विचारक था क्योंकि उसने हीगेलवाद को आदर्शवादी 'रहस्यवादिता' के बन्धन से मुक्त कर दिया था। जर्मनी छोड़ने के पश्चात् मार्क्स का फ्रेंच समाजवाद से सम्पर्क स्थापित हुआ और इसकी वजह से उसका ध्यान फ्रेंच समाजवाद की ओर गया। मार्क्स को यह विश्वास हो गया था कि समाजवादी दर्शन सतही है क्योंकि उसकी न तो आर्थिक सिद्धान्त पर पकड़ है और न आर्थिक इतिहास पर। मार्क्स ने अपने शेष जीवन इन्हीं विषयों का अध्ययन किया। मार्क्स के अध्ययन का आरम्भ नौर अधिक सामान्य परिणाम द्वैतात्मक अथवा आर्थिक नैतिकवाद था। इस सिद्धान्त का अन्तिम रूप यह था कि सामाजिक विकास आर्थिक उत्पादन के साधनों के विकास पर निर्भर रहता है। बाद में मार्क्स ने परम्परागत अधोगति का गहरा अध्ययन किया। इस निर्दिष्ट अध्ययन के परिणामस्वरूप उसने अनिश्चित मूल्य के सिद्धान्त का विकास किया। मार्क्स के कृतित्व के पहले भाग में स्पष्ट रूप में उनकी १८५० तक की रचनाएँ आ

जाती हैं। ये रचनाएँ अधिकतर विवादास्पद पुस्तिकाओं के रूप में थीं। इन रचनाओं का तारकालिक उद्देश्य प्रातिपद्या होता था। १८४८ तक मार्क्स के जीवन का यह दौर समाप्त हो गया। मार्क्स के जीवन का दूसरा दौर कैपिटल के सैद्धांतिक भाग की रचना से सम्बन्ध रखता है। इसमें आर्थिक भौतिकवाद की स्वीकार तो कर लिया गया था लेकिन उसका निरूपण नहीं मही किया गया था। यह विभाजन दुर्भाग्यपूर्ण था। उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में प्रातिपद्यी आदोलन नहीं हुए थे। फलतः मार्क्स की प्रारम्भिक पुस्तिकाएँ भी विद्वानों की निगाहों से ओझल हो गईं। कैपिटल के पहले भाग (१८६७) ने अनिश्चित मूल्य के सिद्धान्त को वैज्ञानिक सभाववाद का आधारभूत लक्षण बना दिया। मार्क्स के सम्पूर्ण अर्थशास्त्र का उद्देश्य इस सिद्धान्त की आन्तरिक सगति की रक्षा करना हो गया। उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त में मार्क्स की मृत्यु के पश्चात् आर्थिक भौतिकवाद पर व्यापक रूप से चर्चा होने लगी। लेनिन के इस विचार से सम्भवतः प्रत्येक व्यक्ति सहमत होगा कि आर्थिक भौतिकवाद “बहु केन्द्र बिन्दु है जिसके चारों ओर व्यक्त तथा विवेचित विचारों का जाल सा बिछा हुआ है।”

इसलिए, यह दुर्भाग्य की ही बात है कि मार्क्स ने अपने सामाजिक दर्शन के सबसे महत्वपूर्ण भाग का स्वयं अपनी व्यवस्थित रीति से प्रतिपादन नहीं किया था। उसके दर्शन का यह अंश उसकी सामयिक रचनाओं के कुछ खुले हुए अंशों में पाया जाता है। मार्क्स ने अधिकांश सिद्धान्त निरूपण आर्थिक क्षेत्र में किया है। इस अभ्यास में यह मान लिया जाएगा कि मार्क्स के सामाजिक दर्शन का सबसे महत्वपूर्ण भाग इन्टरनाशनल भौतिकवाद था अर्थात् यह सिद्धान्त था कि आर्थिक उत्पादन का इन्टरनाशनल विकास समाज के सत्पातक तथा सैद्धान्तिक ऊपरी ढांचे को निर्धारित करता है। मुख्य प्रश्न इस सिद्धान्त के अर्थ और सीमाओं की परीक्षा करना है। अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त पर अपेक्षाकृत संक्षिप्त रूप से विचार किया जा सकता है।

इन्टरनाशनल भौतिकवाद

(Dialectical Materialism)

मार्क्स तथा एंगेल्स ने इन्टरनाशनल भौतिकवाद के अध्ययन के लिये दो श्रेणियों में आते हैं। पहली श्रेणी में अन्तर्गत मार्क्स की वे छोटी-छोटी रचनाएँ आती हैं जिनका प्रणयन उसने सामाजिक जाति सम्बन्धी अपने सिद्धान्त का निर्माण करते समय अथवा प्राप्त में क्रान्ति के प्रयत्नों की असफलता का विश्लेषण करते समय किया था। दूसरी श्रेणी में एंगेल्स की कई रचनाएँ आती हैं जिनमें उसने मार्क्स की मृत्यु के बाद मार्क्स के विचारों की व्याख्या की है। इस श्रेणी में उसके महत्वपूर्ण पत्र भी हैं। उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त में जर्मनी में तरुण समाजवादी लेखक मार्क्स के सिद्धान्तों का दुरुपयोग करने लगे थे। एंगेल्स ने इन लोगों को मार्क्स के सिद्धान्तों का सही अर्थ बताने के लिए

अनेक पत्र लिखे थे। इन दोनों में से कोई भी ऐसी अवस्था नहीं थी जबकि इदानीं मौलिकवाद का स्पष्ट रूप से विवेचन हुआ हो। जब मार्क्स अपने जीवन के उत्तरार्ध में ऐतिहासिक विचार की समस्या का अध्ययन कर रहा था, तब उसने ऐसे ग्रन्थों को सर्वत्र अविवेक की दृष्टि से देखा था जो 'द्वैतात्मक' मौलिकवाद की इतिहास के विशिष्ट दर्शन के रूप में बदलना चाहते थे। यह सही है कि मार्क्स की रचनाओं में कुछ रुढ़िवादी नामान्वय सिद्धान्तों का उल्लेख मिल जाता है, उदाहरण के लिए उनमें कैटिल की भूमिका में लिखा है कि कुछ प्रवृत्तियाँ दुर्निवार आवश्यकता के बशोन्नत होकर एक अनिवार्य लक्ष्य की ओर बढ़ती हैं। तथापि, द्वैतात्मक मौलिकवाद के विवेचन में उसने दो लक्ष्य थे। उनका पहला लक्ष्य यह था कि वह नास्तिकारी सर्वहारावादी दल के लिए उचित हथकड़ों का निर्माण करना चाहता था। उनका दूसरा लक्ष्य यह था कि वह इनके आधार पर इतिहास का समझना और आर्थिक तथा सामाजिक सिद्धान्त की आलोचना करना चाहता था। द्वैतात्मक मौलिकवाद को एक सूत्र का रूप दे देना और उसे बड़ाबूढ़ इतिहास के ऊपर लागू करना मार्क्स की मशा के खिलाफ था। उदाहरण के लिए १८८२ में उसने बेरा जानुलिच के बम्पुनिस्ट मैनीफेस्टो के स्त्री सत्स्वरण की भूमिका लिखी थी। उसमें उसने लिखा था कि इस में यह जरूरी नहीं है कि साम्यवाद सामन्तवाद और पूँजीवाद की मानक अवस्थाओं से होकर ही विकसित हो। उसका कहना था कि इस में साम्यवाद ग्राम पंचायतों के आधार पर ही विकसित हो सकता है।

मार्क्स ने १८४४ और १८४८ के बीच में अपने द्वैतात्मक मौलिकवाद विपरीत प्रयोगों का निर्माण किया था। इन प्रयोगों में उनमें दर्शन तथा न्यायशास्त्र विषयक अपने विचारों का भी प्रतिपादन किया—ये विचार बॉन तथा जलिन विश्वविद्यालयों में अध्ययन करते समय बने थे। इनमें उसने हीगेल के सिद्धान्तों की ध्यान में रख कर फ्रेंच समाजवाद की फिर से व्याख्या की।^१ उनका मुख्य उद्देश्य द्विगुणी था। एक ओर तो वह जर्मन दर्शन का सम्भार और दूसरी ओर समाजवाद का निरूपण करना चाहता था।

1 *Deutsch-französische Jahrbücher*, 1844, *Die heilige Familie*, 1845। इनमें से कुछ चुने हुए जगहों को एच० जे० स्ट्रेनिंग ने *Selected Essays by Karl Marx* नाम से प्रकाशित किया है। (न्यूयार्क १९२६)। *Die deutsche Ideologie*, 1846 (यह पूरा ग्रन्थ *Gesamtausgabe* में पहली बार छपा था)। *The German Ideology*, Eng. trans. of parts I and III by R. Pascal, New York, 1939। *La misère de la Philosophie*, 1847; Eng. trans. *The Poverty of Philosophy*, ed. by C. P. Dutt, New York, 1936। *The Communist Manifesto*, 1848। मार्क्स और एंगल्स की रचनाओं का मानक सत्स्वरण जो अभी पूर्ण नहीं है, निम्नलिखित है—*Karl Marx, Friedrich Engels Historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke, Schriften, Briefe* Im Auftrage des Marx-Engels Instituts, Moskau, hrsg. v. D. Rjasanov. Frankfurt a. M., 1927.

मार्क्स या विद्वान् या नि औद्योगिक और राजनैतिक दृष्टि से पिछड़ा हुआ जर्मनी जैसा देश यूरोपीय सभ्यता का केवल भाग्यपरक दार्शनिक विश्लेषण सभ्य में, द्वैतात्मक पद्धति ही दे सकता था। यह मान्यता इस सिद्धान्त की एक असाधारण टीका थी कि ऊपरी दावा आर्थिक उत्पादन की पद्धति की बुनियाद पर ही खड़ा हा सचता है। मार्क्स का मत था कि यद्यपि अनुदार हीगेलवादियों ने हीगेल के दर्शन का प्रतिश्रियावादी ढंग से प्रयोग किया है फिर भी वास्तव में हीगेल का दर्शन शक्तिकारी है। हीगेल के दर्शन को वास्तविक महत्व देने का एकमात्र उपाय यह है कि उसे शक्तिकारी दल का बौद्धिक उपकरण बना दिया जाए। हीगेल के दर्शन की राह से शक्तिकारी विशेषता यह है कि उनमें धर्म की आलोचना की गई है। द्वैतात्मक पद्धति यह सिद्ध करती है कि समस्त व्यक्ति निरपेक्ष सत्य और परास्पर धार्मिक मूल्य सापेक्ष होते हैं। वे कुछ सामाजिक फल होते हैं जो किसी समुदाय के लौकिक तथा ऐतिहासिक विकास के दौरान उत्पन्न हो जाते हैं। वे मनुष्य की वास्तविक आवश्यकताओं की काल्पनिक पूर्ति करते हैं और इस प्रकार मनुष्य को वास्तविक समाधान खोजने से विरक्त कर देते हैं। उदाहरण के लिए ईसाई धर्म मनुष्य के दो जीवनो की कल्पना करता है, एक शरीर का जीवन और दूसरा आत्मा का जीवन। आत्मा का जीवन मनुष्य को स्वर्ग में मिलता है। इस धारणा का परिणाम यह होता है कि मनुष्य अपने वास्तविक कष्टों को दूर करने का प्रयत्न नहीं करता। यदि हीगेलवाद को ठीक ठीक समझा जाए तो ज्ञात होगा कि धर्म मनुष्य को आसो के आगे मोह का पर्दा डाल देता है और इस प्रकार वह अनजानता की अफीम है। हीगेल ने राज्य का जो आदर्शिकरण किया है, मार्क्स उसे भी काल्पनिक सन्तोष का एक अन्य रूप समझता था। यदि सच्चे मूल्य के साधनों की प्रभावशाली मांग उपस्थित करनी है, तो इसके लिए यह जरूरी है कि इन काल्पनिक छद्मताओं को छोड़ दिया जाए। इसलिए, मार्क्स की दृष्टि से द्वैतात्मक पद्धति का पहला उपयोग तो यह था कि उसके आधार पर सङ्गित रूप से प्रचारित तथास्थित निरपेक्ष मूल्यों का खंडन किया जा सकता था और वास्तविक तथा आभासी के बीच हीगेल द्वारा प्रतिपादित द्वंद्व को स्पष्ट रूप से प्रस्तुत किया जा सकता था (द्वैतात्मक पद्धति की भौतिकवादी व्याख्या का यह अभिप्राय था कि धार्मिक कल्पित और धार्मिक सत्ता के प्रतीकात्मक अर्थों से मुक्त हुआ जाए और वह समझा जाए कि धर्म समाज की एक बहुत बड़ी प्रतिश्रियावादी तथा अनुदार शक्ति रही है।)

मार्क्स ने अपने ग्रंथ होलीफ़ीमिली में अपने दर्शन के भौतिकवादी स्वभाव पर विशेष प्रकाश डाला। उनमें अपने द्वैतात्मक भौतिकवाद और अठारहवीं शताब्दी के फ्रेंच भौतिकवाद में भेद किया। उसका कहना था कि फ्रेंच भौतिकवाद एक प्रकार की मात्रिक व्याख्या है। वह भौतिक शास्त्र अथवा रसायन शास्त्र जैसे प्राकृतिक विज्ञानों पर तो ठीक तरह से लागू होता है। इसका कारण यह है कि इन विषयों में ऐतिहासिक विकास की कोई समस्याएँ नहीं होती। इसके विपरीत जहाँ ये समस्याएँ उठ खड़ी होती हैं वहाँ इस पद्धति में काम नहीं चलता। मार्क्स का मत था कि हीगेल की द्वैतात्मक पद्धति अधिक शक्ति-

शाली साधन है क्योंकि वह सतत विक्रमशील विषय-वस्तु का अधिक अच्छे ढंग से विवेचन कर सकती है और ऐतिहासिक विकास में अन्तर्निहित आवश्यकता का दृष्टांत कर सकती है। हालदार ने अपने ग्रंथ सिस्टम आफ नेचर में जिस नैतिकवाद का विवेचन किया था, उसमें और मार्क्स के नैतिकवाद में निर्णय एक समानता थी। दोनों ही धर्म से घृणा करते थे। मार्क्स का मत था कि नैतिक विज्ञानों के क्षेत्र में ही गई व्याख्याएँ सामाजिक शास्त्रों के क्षेत्र में उपयोगी सिद्ध नहीं होंगी। प्राकृतिक वैज्ञानिक इतिहास और अर्थशास्त्र के क्षेत्र में जो हस्तक्षेप करते थे, उसके द्वारे में मार्क्स की कोई अच्छी राय नहीं थी। इस सम्बन्ध में उसने कैपिटल में अपने स्पष्ट विचार व्यक्त किए हैं। मार्क्स अपने कार्य की तुलना डार्विन के कार्य से किया करता था। डार्विन की भाँति ही उसका विचार था कि उत्पादन और विनिमय की प्रणालियों में सतत विकास होना है और यह विकास ही समस्त सामाजिक आधार को समझने की कुंजी है। मार्क्स का विचार था कि डार्विन बगैर सत्य के सिद्धान्त का बाहरी तरीके से समर्थन करता है। जब मार्क्स ने औद्योगिक और स्पर्शीय को पहले पहल पढ़ा था, तब वह "विकास की रूखी अच्युत पद्धति से प्रभावित हुआ था"।¹ डार्विन की विरुद्ध व्यावहारिक पद्धति के सम्बन्ध में एक हीगेलवादी की यही प्रतिक्रिया हो सकती थी।

सचाई यह है कि मार्क्स की पद्धति व्यावहारिक नहीं थी और उसमें नैतिकवाद शब्द का जिस अर्थ में प्रयोग किया था वह भी इस शब्द के सत्तालीन अर्थ को देखते हुए कुछ भ्रामक था। सामाजिक विकास के सम्बन्ध में उसके दार्शनिक सिद्धान्त को प्रकृतिपरक जीवनवाद कहा जा सकता है। यह बहुत कुछ अस्तु की पद्धति से मिलता-जुलता था। इस दृष्टि से वह पूर्व वैज्ञानिक था। उत्पादन की शक्ति या अपने आप ही विकसित होती है और वे समाज की समस्याओं तथा विचारधारा के रूप में व्यक्त होती हैं। हीगेल की भाँति ही मार्क्स ने लिए भी नियंत्रण शक्ति एक विकासशील आध्यात्मिक सत्त्व था जो अवास्तविक आनासों के मूल में छिपी हुई वास्तविकता होता है। वास्तविकता ऐसी चीज नहीं है जिसका अस्तित्व होता है अथवा जो घटित होती है। यह वास्तव में एक प्रेरक शक्ति है जो व्यक्ति-निरपेक्ष प्रयोजन रखती है।

मार्क्स ने हीगेल की द्वैतात्मक पद्धति के व्यावहारिक प्रयोग का केवल यही एक निष्कर्ष नहीं निकाला कि धर्म को त्याग दिया जाए। मार्क्स का यह भी विश्वास था कि हीगेल ने फ्रेंच नानि और मनुष्य के ऋतिकारी अधिकारों का जिस ढंग से निरपेक्ष किया था वह भी द्वैतात्मक पद्धति को ध्यान में रखते हुए सच्चा प्रमाणित होगा क्योंकि ये चीजें भी उन्हीं तरह निरपेक्ष नहीं हो सकती जिस प्रकार की धार्मिक विश्वास निरपेक्ष नहीं होते। ये चीजें भी विकास की किसी विनिष्ट अवस्था को अनिवार्य होते हैं। चूंकि

1. Letter to Lasalle, January 16, 1861; *Marx-Engels Correspondence, 1845-1895* (1934), p. 125 Cf *Capital*, Vol. I, Eng trans by E. and C. Paul, p. 392, note 2

मार्क्स इद्वात्मक पद्धति को क्रांतिकारी समझता था, इसलिए उसके लिए यह जरूरी था कि वह हीगेल की आलोचना की पुनर्व्यख्या करता। आध्यात्मिक राज्य अन्तिम रूप अथवा अन्तिम संश्लेषण नहीं हो सकता। इद्वात्मक पद्धति के अनुसार यह जरूरी है कि एक उच्चतर स्तर पर राजनैतिक क्रांति के विरोध में सामाजिक क्रांति हो। राजनैतिक क्रांति शक्ति को एक वर्ग के हाथों से लेकर दूसरे वर्ग के हाथों में दे देती है। सामाजिक क्रांति वर्गों का समूल नाश कर देगी। भूतकाल में जितनी भी क्रांतियां हुई हैं उनके परिणामस्वरूप घोषण की शक्ति एक वर्ग के हाथों से निकल कर दूसरे वर्ग के हाथों में आ गई है। लेकिन घोषित वर्ग जरूर बना रहता है। इसलिए राजनैतिक क्रांति जिन नागरिक और राजनैतिक स्वतन्त्रताओं की खोज करती है, वे वास्तव में स्वतन्त्रताएं नहीं हैं। उनके अधिकार मानव अधिकार नहीं बल्कि बोरजुआ अधिकार हैं। यद्यपि धार्मिक स्वतन्त्रता प्राप्त की जा सकती है, फिर भी व्यक्तिगत धन का लोभ बना रहता है। यद्यपि सम्पत्ति पर नियंत्रण रखने की स्वतन्त्रता प्राप्त की जा सकती है फिर भी सम्पत्ति एक व्यक्तिगत अधिकार बना रहता है। यद्यपि नागरिक सम्मानता प्राप्त की जा सकती है फिर भी समाज अनेक वर्गों में बंटा रहता है। ईसाई धर्म की क्रांति राजनैतिक क्रांति मनुष्य के दुहरे जीवन को कायम रखती है। एक जीवन वास्तविक दासता का है और दूसरा 'आत्मिक' स्वतन्त्रता का। कोई भी समाधान उस समय तक अन्तिम नहीं हो सकता जब तक कि वह मनुष्य और नागरिक को, व्यक्ति की निजी और सामाजिक क्षमताओं को एक नहीं कर देता। सर्वहारा वर्ग की क्रांति ही यह उद्देश्य प्राप्त कर सकती है। सर्वहारा वर्ग से नीचे कोई वर्ग नहीं है। वही वर्गविहीन समाज की स्थापना करने में समर्थ हो सकता है। इस तरह से जिस वर्गविहीन समाज की स्थापना होगी वह धर्म के विभाजन को तथा समस्त अनिवार्य धर्म को समाप्त कर देगा।

'धर्म-विभाजन का अन्तिमार्थ यह है कि पूंजी व्यक्ति अथवा व्यक्ति के परिवार और समस्त व्यक्तियों के सामूहिक हित में विरोध है। इन समस्त व्यक्तियों का एक दूसरे के साथ सम्बन्ध रहता है—जैसे ही धर्मियों में विलोम पैदा होता है प्रत्येक मनुष्य को एक विशिष्ट कार्य करना पड़ता है। यह कार्य उसके ऊपर लाद दिया जाता है और यह उससे बच नहीं सकता। साम्यवादी समाज में कोई व्यक्ति किसी अपवर्जी कार्यक्षेत्र के लिए विवश नहीं होता। वह जिस क्षेत्र में चाहे विशेष योग्यता प्राप्त कर सकता है। समाज सामान्य उत्पादन पर नियंत्रण रखता है और इस प्रकार यह सम्भव होता है कि आज तो मैं एक काम और कल दूसरा काम कर सकता हूँ।'¹

सामाजिक विभाजन पर अन्तिम उद्देश्य वर्गविहीन समाज है। वह बोरजुआ क्रांतियों के युग के बाद का व्यक्तिगत बदल है। हीगेल के दर्शन की क्रांति मार्क्स के दर्शन में भी विरोधाभास पाया जाता है। उसने सापेक्षवाद के एक दर्शन की निरपेक्षा

और कल्पनावाद का दर्शन बना दिया है। हीगेल और मार्क्स दोनों के दर्शन में ही वर्तमान के प्रति यथार्थवाद और नीति-निरपेक्षता का भाव मिलता है। इनमें मार्क्स ही दोनों दर्शन-मंडलियों में मविष्य के प्रति नैतिक स्वच्छतावाद का भाव है।

आर्थिक नियतिवाद

Economic Determinism)

क्रांति के दोना प्रकारों में से प्रत्येक ही उन वर्गों की जो क्रांति की वकता है, सामाजिक स्थिति और इसलिए उसके सामाजिक प्रयोजन की प्रकट वकता है। राजनैतिक क्रांति एक बोरजभा क्रांति होती है जिसे मुख्य रूप से मध्य वर्ग वकता है ताकि शोषण करने के लिए उनकी शक्ति प्रमिष्टित हो जाए। इससे विपरीत सामाजिक क्रांति वर्गों तथा शासन का समाप्त कर देती है। वह नागरिक स्वतन्त्रताओं के नाश ही आर्थिक विशेषाधिकारों का भी समतानुबन्ध कर देती है। सर्वहारा वर्ग का ज़ेहर इसी प्रकार की क्रांति होता है। मार्क्स की व्याख्या के अनुसार प्राम की क्रांति बोरजभा क्रांति थी। इस क्रांति के द्वारा मध्यवर्ग ने बुलीनों और फर्माचारों की राजनैतिक उच्चता को समाप्त कर दिया, अपने लिए राजनैतिक अधिकार प्राप्त किए और माननीय विधि तथा शासन के ऐसे अवशेषों को मण्ट कर दिया जो पूँजीवादी उत्पादन की विवासर्वात्मक व्यवस्था के मार्ग में बाधा थे। इनके मानव अधिकारों के नाम पर अपने प्रयोजनों की विवेकयुक्त तथा पवित्र माना। लेकिन, श्रमिक वर्ग के दृष्टिकोण में नागरिक स्वतन्त्रताएँ अथवा लोकतन्त्रात्मक शासन-प्रणालियाँ ऐसे शासन रूप अथवा स्वतन्त्र स्पष्ट निडान्त नहीं हैं जैसा कि प्राकृतिगत विधि की व्यवस्था ने उन्हें मान रक्खा था। वे मध्यवर्ग के अधिकार हैं। लेकिन, इसका यह अभिप्राय नहीं है कि वे उपेक्षणीय हैं। वे सर्वहारा वर्ग की शक्ति और राजनैतिक चेतना बढ़ाने की पूर्वजगत हैं। सामान्य रूप से मार्क्स राजनैतिक उदारवाद को समाजवाद की मिडि की पूर्ववर्ती आवश्यक अवस्था मानता था। उसका विश्वास था कि समाजवाद राजनैतिक स्वतन्त्रता के नाम की जारी रखेगा और उसे विस्तार देगा।

अस्तु, मार्क्स ने समाज के एक ऐसे विवामात्मक सिद्धान्त का निरूपण किया जिसमें प्राकृतिगत विधि की सम्पूर्ण व्यवस्था विवाम की एक विशिष्ट अवस्था की विचारधारा के अनुकूल थी। सामाजिक विवाम का सामान्य नाम है—सामन्तवाद, पूँजीवाद, समाजवाद। इनमें से प्रत्येक के अनुकूल एक राजनैतिक समूह होता है। मार्क्स के क्रांति-सिद्धान्त ने उन प्रणाली का भी निष्पत्ति कर दिया जिनमें राजनैतिक परिवर्तन होता है। राजनैतिक परिवर्तन सामाजिक वर्गों के विरोधी शक्ति के फलस्वरूप होता है। प्रत्येक वर्ग यह चाहता है कि वह समाज पर अपने हितों की दृष्टि से नियंत्रण स्थापित करे। प्राम की क्रांति ने मध्य वर्ग की पुराने वर्गों के शोषण में

मुक्त कर दिया लेकिन खुद उसे शोषण की स्थिति में रग दिया। मजूरी से अपनी जीविका निर्वाह करने वाला सर्वहारा वर्ग पूँजीवाद का अनिवार्य परिणाम है। बोर्जुआ वर्ग के उत्थान के साथ-ही-साथ उसका भी उत्थान होता है। बोर्जुआ शक्ति की सफलता सर्वहारा वर्ग की शक्ति का रास्ता साफ कर देती है। सर्वहारा वर्ग की शक्ति नए शोषक वर्ग का अन्त कर देगी। इससे परिणामस्वरूप वर्गों तथा शोषण का आमूल अन्त हो जाएगा।

मार्क्स ने यह स्पष्ट कर दिया है कि वह वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त का प्रवर्तन नहीं था। उसने शक्ति की व्याख्या करने के लिए फेंच इतिहासकारों के सिद्धान्त को ग्रहण किया और उसका विस्तार किया। एंगिल्स को लिखे गए एक पत्र में उसने आगस्टिन फिएरी को "फ्रांस के ऐतिहासिक साहित्य में वर्ग-सघर्ष का जनक" माना है।¹ मार्क्स को मध्यवर्गीय इतिहासकारों की इस धारणा पर कि बोर्जुआ वर्ग के सत्ताएँ होने के साथ ही साथ वर्ग-सघर्ष समाप्त हो गया था, उसी प्रकार आपत्ति थी जिस प्रकार कि वह अर्थ-शास्त्रियों की इस धारणा पर आपत्ति करता था कि पूँजीवादी अर्थव्यवस्था के नियम शाश्वत और अबाध्य हैं। अपने युग की शक्तियों के सम्बन्ध में मार्क्स का विचार था कि उनका प्रेरणा-स्रोत मध्यवर्गों न होकर श्रमिक वर्ग है—एक ऐसा श्रमिक वर्ग जिसे अपनी अयोग्यता का पूरा मान हो गया है और जो न केवल राजनीति के ऊँची छानों को ही बदलना चाहता है बल्कि सामाजिक असमानता के मूल अर्थव्यवस्था को भी बदलना चाहता है।

"मैंने जो नया काम किया, वह यह सिद्ध करना था कि (१) वर्गों का अस्तित्व उत्पादन के विभास में विभिन्न ऐतिहासिक अवस्थाओं के साथ जुड़ा हुआ है। (२) वर्ग-सघर्ष अनिवार्य रूप से सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद स्थापित करता है। (३) यह अधिनायकवाद स्वयं सत्ताशक्ति की अवस्था होती है। अन्त में, यह स्वयं समस्त वर्गों का अन्त करती है और वर्ग-विहीन समाज की स्थापना कर देती है।"²

मार्क्स के तर्क का अन्तिम अंश यह है कि किसी युग विशेष में वर्गों का जो संगठन होता है वह स्वयं इतिहास की उपज होता है जो समाज के आर्थिक उत्पादन की शक्तिता के साथ-साथ बदलता जाता है। मार्क्स का विचार था कि समाज का सम्पूर्ण सामाजिक, धार्मिक और राजनैतिक संगठन उत्पादन की शक्तियों के ऊपर निर्भर रहता है। जब आर्थिक उत्पादन की पद्धतियों में परिवर्तन होता है तब इनमें भी परिवर्तन होता है। १८५९ में मार्क्स ने अपने एक व्यक्तिगत अनुभव के आधार पर

1 July 27, 1854, *Marx—Engels Correspondence*, 1846-1895, p. 71

2 Letter to Weydemeyer, March 5 1852, *Marx Engels Correspondence*, 1846-1895, p. 57 इंग्लिश अंश स्वयं मार्क्स के है।

लिखा है कि किस प्रकार आर्थिक प्रश्नों पर विचार करते समय उसे दर्शन तथा न्याय के सम्बन्ध में होगेल के अध्ययन पर फिर से विचार करना पड़ा।

"मैं अपने अध्ययन के आधार पर इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि वैधिक सम्बन्धों तथा राज्य के रूपों को अपने आप नहीं समझा जा सकता। उनको मानव मन की सामान्य प्रवृत्ति के आधार पर भी व्याख्या नहीं की जा सकती। वे जीवन की नैतिक परिस्थितियों में निहित होते हैं बिन्हें होगेल ने "नागरिक समाज" का नाम दिया है। नागरिक समाज की रचना का मूल राजनीतिक अर्थव्यवस्था में पाया जाता है।"

मार्क्स होगेल के आदर्शवाद के विरोध में नैतिकवाद को गृह महत्व देता था। सामाजिक विज्ञान में मूलतत्त्व होगेल का राज्य नहीं, प्रत्युत नागरिक समाज है। राज्य का निर्माण करने वाले समस्त वैधिक और सत्सामान सम्बन्ध और उनके साथ चलने वाले समस्त नैतिक और धार्मिक विचार उस ऊपरी ढाँचे की तरह हैं जो नागरिक समाज की आर्थिक बुनियाद पर टिका होता है।

"मनुष्य की बुद्धि में जिन आत्तियों का निर्माण होता है, वे अनिवार्य रूप से भौतिक जीवन की प्रविज्ञाओं की परिणाम होती हैं। इन्हें व्यावहारिक आधार पर परखा जा सकता है और वे भौतिक धारणाओं से बनी होती हैं। संतुष्टता, धर्म, तत्त्व-मीमांसा, दोष विचारधारा तथा चेतना के तत्स्थानी रूप अपनी स्वतन्त्रता के दाव को काममें नहीं रख पाते। उनका न तो कोई इतिहास होता है और न कोई विकास। जब मनुष्य अपने भौतिक उत्पादन और भौतिक सम्पर्क का विकास करते हैं, तब वे अपने वास्तविक जीवन के साथ-साथ अपने चिन्तन को और अपने चिन्तन से सम्बद्ध अन्य बातों को भी बदल देते हैं। जीवन चेतना के द्वारा निर्धारित नहीं होता, प्रत्युत चेतना जीवन के द्वारा निर्धारित होती है।"

जब महत्त्व का तथा कार्य-कारण का क्रम बदल जाता है। जब आर्थिक व्यवस्था 'उत्पादन' करती है और मस्तिष्क केवल प्रतिबिम्बित करता है। इस सम्बन्ध में मार्क्स ने बाद में कहा था कि होगेल के चिन्तन में दृष्टात्मक पद्धति अपने सर के बल खड़ी थी। मार्क्स ने उस में से आदर्शवाद के रहस्यात्मक तत्वों को हटा कर और उनके स्थान पर औद्योगिक पद्धति को सारभूत तथा दोष वास्तविकताओं को प्रतिष्ठित करके उसे सौंपे सजा कर दिया। अब दृष्टात्मक पद्धति तार्किक मावताओं के क्षेत्र में नहीं, प्रत्युत वास्तविक शक्तियों के क्षेत्र में मंचरूप करने लगती है।

यहाँ इस बात की और ध्यान देना आवश्यक है कि मार्क्स ने दृष्टात्मक पद्धति को नहीं, बल्कि उसकी आध्यात्मिक व्याख्या को बदला। दृष्टात्मक पद्धति तो एक पद्धति को

1. *Critique of Political Economy*, Preface, Eng. trans. by N. G. Stone (1904), p. 11.

2. *The German Ideology*, Eng. trans. by R. Pascal, pp. 14 f

और यह स्पष्ट है कि मार्क्स हीगेल के मुख्य अंश को वापस रखना चाहता था। हीगेल के चिंतन में इस पद्धति का उद्देश्य आध्यात्मिक था। यह पूर्वापरता के अथवा "वास्तविकता या की श्रेणियों के क्रम" को जिसके द्वारा कोई विचार आभासा से बढ़ते-बढ़ते निरपेक्ष विचार (Absolute Idea) तक पहुँचता है, निश्चित करना चाहता था। मार्क्स ने पूर्वापरता के क्रम को ठीक किया। मार्क्स की भौतिक शक्तियाँ हीगेल की निरपेक्ष अन्तरात्मा (Absolute Spirit) के समान ही हैं। इस प्रकार, मार्क्स ने सामाजिक, वैयक्तिक और राजनैतिक इतिहास के वास्तविक तथ्यों को अमूर्त 'संघटनापरक रूप' इस अन्तर्भूत एकता के आभास अथवा अभिव्यक्तियों, शक्ति तथा अविकृत आह्वितिक परिस्थितियों को लीला समझाया, ऐसी लीला जो अपने उद्भव की अन्तर्निहित शक्ति पर निर्भर रहती है। यदि हम विशुद्ध रीति से व्यावहारिक घरातल पर विचार करें तो इस तथ्य का कि राजनैतिक संस्थाएँ और नैतिक विचार आर्थिक परिस्थितियों के परिणाम होते हैं, यह अभिप्राय बंदापि नहीं होता कि वे इन परिस्थितियों पर असर नहीं डाल सकते। संक्षेप में, इन्डारमक भौतिकवाद में आर्थिक तत्त्व केवल ऐसे वैज्ञानिक कारणों के रूप में कार्य नहीं करते जो व्यावहारिक परिणाम उत्पन्न करते हैं। वे प्रायः रचनात्मक शक्तियों के रूप में होते हैं जो व्यक्ति साधन के रूप में कार्य करते हैं। यह कहना उचित ही है कि जब मार्क्स ने ऐतिहासिक विप्लवों की वास्तविक समस्या पर विचार किया था, उस समय उसका व्यावहारिक दृष्टिकोण सैद्धांतिक पद्धति की अपेक्षा बेहतर रहा था। फिर भी, यह महत्वपूर्ण प्रश्न बना ही रहता है कि क्या इन्डारमक पद्धति वास्तव में कोई पद्धति थी? मार्क्स के भौतिकवाद का समाजशास्त्रीय महत्व यह है कि उसके अन्तर्गत इन्डारमक पद्धति इन्डारमक नहीं रही, प्रत्युत वह व्यावहारिक और हेतुपरक हो गई।

मार्क्स ने पौराणिक कलासंकीर्ण में अपने नए दृष्टिकोण को आर्थिक विज्ञान की आलोचना में लगाया है। उसने परम्परागत अर्थशास्त्र को भी ठिंसा है और सामयिक समाजवाद के अर्थशास्त्र को भी। यह परम्परागत अर्थशास्त्र का प्रशंसक था। उसका विचार था कि त्राटिकारी दर्शन को आर्थिक विश्लेषण के शुद्ध परिणामों का प्रयोग करना चाहिए। इस सम्बन्ध में उसे सिर्फ यही आशंका थी कि अर्थशास्त्री अपने विषय के ऐतिहासिक पहलुओं की ओर ध्यान नहीं देते। इस सम्बन्ध में एंगेल्स ने बाद में कहा था कि वे लोग कुछ इस तरह से तर्क करते थे कि यदि शीरे दिल रिचर्ड का कुछ अर्थशास्त्र ज्ञात होता, तो वह अपना समय जिहाद में नष्ट न करता और स्वतन्त्र जाणिष्य को अपना कर छ सतावियों की गोलमाल बचा लेता। जिस प्रकार, धर्मशास्त्री, अपने धर्मों को सा सच्चा मानते हैं तथा दूसरे धर्मों को झूठा मानते हैं, उसी प्रकार परम्परागत अर्थशास्त्री भी पूँजीवादी अर्थशास्त्र को तो सही मानते हैं तथा सारे आर्थिक पद्धतियों को गलत मानते हैं। इस दृष्टिकोण के विपरीत मार्क्स का विचार था कि अर्थशास्त्र एक ऐतिहासिक विज्ञान है। उसके नियम आर्थिक उत्पादन

की कुछ विशिष्ट अवस्थाओं में ही लागू हो सकते हैं। मुनाफा, मजदूरी, और किराने विषयों में उसके सिद्धान्त उत्पादन के सामाजिक सम्बन्धों की सैद्धांतिक अभिव्यक्ति है।

“ये विचार, ये श्रेणियाँ उसी प्रकार शाश्वत नहीं हैं जिस प्रकार कि वे सम्बन्ध, जिन्हें वे व्यक्त करती हैं। वे ऐतिहासिक और सन्नान्तिकालीन चीजें हैं।”²

इस प्रकार, मार्क्स के लिए अर्थशास्त्र इतिहास और विश्लेषण का संगोचन गया। इसमें उत्पादन की एक विशिष्ट व्यवस्था के अन्तर्गत प्रचलित सम्बन्धों का विश्लेषण होता था और इसके साथ ही इस पद्धति के उत्थान और विकास का अध्ययन किया जाता था।

मार्क्स परम्परागत अर्थशास्त्र की मानवपरक, काल्पनिक और सुधारवादी आलोचनाओं के प्रति कम सहिष्णु था। उसका विचार था कि इस तरह की यात्रनाय भावों और स्वप्निल होती हैं। उनमें न इतिहास होता है और न विश्लेषण। इनकी कोशिश यही रहती है कि वे पूँजीवाद के अच्छे तत्वों को बुरे तत्वों से अलग कर दें और यह बतायें कि पूँजीवादी उत्पादन का समाजवादी वितरण के साथ किस प्रकार सामंजस्य स्थापित किया जाए। मार्क्स का विश्वास था कि जिस पद्धति की उत्पादन-व्यवस्था होती है, वही पद्धति अपनी वितरण प्रणाली भी निर्धारित करती है। फलतः, उत्पादन-पद्धति समाज के वर्ग-संगठन को और अन्ततोगत्वा उसके सत्यागत तथा राजनैतिक संगठन को निर्धारित करती है। वास्तव में, मार्क्स ने काल्पनिक समाजवादियों के साथ पूरा न्याय नहीं किया है। तथापि, उसकी कुछ योजनाओं के सम्बन्ध में उनका जो रोष है, वह समझना ज्यादा कठिन नहीं है। वर्गविहीन समाज की संकल्पना भी काल्पनिक ही थी। इसका मुख्य लक्ष्य यह था कि इसे सदैव ही अनिश्चित भविष्य के लिए स्थगित किया जा सकता था। मार्क्स के आर्थिक सिद्धान्त में एक बात यह भी थी कि यदि औद्योगिक व्यवस्था पर, चाहे वह काल्पनिक हो या न हो, विधायी नियंत्रण स्थापित किया जाना है, तो वह व्यर्थ ही प्रमाणित होता है। मार्क्स के सिद्धान्त से उदारवादी सुधार का बहिष्कार कर दिया गया था। फलतः, अब समाधान का एकमात्र उपाय थाति था।

विचारधारा और वर्ग-संघर्ष

(Ideology and the Class Struggle)

मार्क्स दृष्टात्मक मानववाद की इतिहास के दर्शन के रूप में सर्वोत्कृष्ट रचना में कम दिलचस्पी रखना था। उसकी ज्यादा दिलचस्पी इस बात में थी कि वह दृष्टात्मक

1 *The Poverty of Philosophy*, Eng trans edited by C P Dutt, p 93

पद्धति को ठोस परिस्थितियों के ऊपर लागू करे, विशेष कर इस उद्देश्य से कि उसके आधार पर क्रांतिकारी सर्वहारा वर्ग के लिए किसी कार्यक्रम की रचना की जा सके। १८४८ में उसने और एंगेल्स ने कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो में जो समस्त युगों की एक बड़ी क्रांतिकारी पुस्तिका बन गई है, वर्ग संघर्ष को अब तक के समस्त समाजों का मूलमंत्र माना। कुछ समय बाद उसने दो पुस्तिकाएँ लिखीं जिनमें उसने फ्रांस में कुछ समय पूर्व हुई क्रांतियों की असफलता का विश्लेषण किया। इन पुस्तिकाओं में उसने तत्कालीन इतिहास की एक समस्या पर आर्थिक व्याख्या को लागू किया।¹ इन पुस्तिकाओं में क्रांति में भाग लेने वाले अनेक दलों के आर्थिक सम्बन्धों का सूक्ष्म विश्लेषण किया गया है और सर्वहारा वर्गों की अव्यवस्थित दशा का वर्णन किया गया है। क्रांतिकारी स्थिति के ये विश्लेषण बहुत कुछ ठोस हैं। आज बल का प्रथम कोटि का कोई भी पत्रकार प्रस्तुत करने का प्रयास करेगा। इससे ज्ञात होता है कि मार्क्स की व्याख्या का सामान्य रूप से वहाँ तक स्वीकार कर लिया गया है। तथापि उनसे मार्क्सवाद का यह दावा सिद्ध नहीं होता कि उनमें आधार पर भविष्य की घटनाओं का ज्ञान हो सकता है। मार्क्स की यह भविष्यवाणी कि १८४७ जैसी व्यापारिक मंदी क्रांति का नए सिरे से आरम्भ कर देगी, गलत सिद्ध हुई। एंगेल्स ने बाद में यह स्वीकार किया था कि मार्क्स पूँजीवादी व्यवस्था में निहित विचारों की सम्भावनाओं को नहीं समझ सका।

इन पुस्तिकाओं से यह भी ज्ञान हो जाता है कि मार्क्स का सामाजिक वर्गों के इतिहास विषय दृष्टिकोण के बारे में तथा खुद उनके अपने मानसिक दृष्टिकोण के बारे में क्या विचार था। मार्क्स की दृष्टि में वर्ग सामुदायिक एकता में सम्पन्न होता था, उदात्त तरह जैसे कि हीगेल की दृष्टि में राष्ट्र। वह इतिहास में एक इकाई के रूप में कार्य करता है और एक इकाई के रूप में ही अपने विशिष्ट विचारों और विश्वासों को प्रकट करता है। आर्थिक तथा सामाजिक पद्धति में उसका अपना एक स्थान होता है। व्यक्ति का महत्व उसकी वर्ग की सदस्यता के कारण होता है। उसके अपने विचार, नैतिक विश्वास, सौन्दर्य सम्बन्धी रस, चिंतन शैली—यह सब उसके वर्ग के विचारों के अनुसार होती है।

"सम्पत्ति के विभिन्न रूपों के आधार पर, जीवन की सामाजिक परिस्थितियों के आधार पर कुछ विशिष्ट माननाओं, धारितियों, चिंतन-पद्धतियों और जीवन विषय"

1 *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1848-1850* articles in the *New Rheinische Zeitung*, 1850 published by Engels 1895 Eng trans, ed by C P Dutt, *The Class Struggles in France (1848-50)*, New York, 1934 *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, Eng trans, ed by C P Dutt, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York, 1935

दृष्टिकोणों का निर्माण हो जाना है। सम्पूर्ण वर्ग इन्हें अपनी नैतिक परिस्थिति तथा तत्स्थानों सामाजिक सम्बन्धों के आधार पर बनाता है। व्यक्ति जो इन्हें पाना तथा शिक्षा के द्वारा प्राप्त करता है, यह समझ सकता है कि वे उसके वर्ग के वास्तविक प्रेरक उद्देश्य तथा आधार-स्थल हैं।”¹

यह अवतरण उत्त विविष्ट अर्थों को व्यक्त करता है, जिनमें मार्क्स ने विचार-धारा शब्द को प्रयुक्त किया था। विचार एक अन्तर्भूत आर्थिक वास्तविकता को व्यक्त करता है। वह उसे न्यूनाधिक रूप से गलत ढंग से प्रकट करता है। वे उन अर्थिक वास्तविकता के रहस्यात्मक तत्त्व होते हैं, जिनमें-जिन उस मोमा तक जटा तक कि उनके उद्भव का उद्घाटन नहीं होता। आवरण के आदर्श उद्देश्यों अथवा कारणों के रूप में वे एक विन्मूल मित्र बीज के आभास अथवा प्रदर्शन मात्र हैं। यद्यपि वे अपने पाठ्यप्राप्त स्वामी के लिए बीज तथा विद्यमानासारी प्रतीत होते हैं, यद्यपि उनकी विद्यमानासारी शक्ति एवं ऐसी बीज है जो उसकी बेचना में नहीं है, बल्कि उसके वर्ग की सामाजिक स्थिति में और उसके आर्थिक उत्पादन के सम्बन्धों में छिपी होती है। यह स्थायीकरण हींगल के शब्दों—आभास और वास्तविकता—के आधार पर चरता रहा। हींगल की विरवात्मा की भांति, उत्पादन की शक्तिमा भी अत्यधिक निपुण होती हैं और वे सब तरह की भ्रांतियां तथा रहस्य पैदा करती हैं। इनसे केवल वही व्यक्ति बच सकता है जो उनकी उत्पत्ति को समझता है। मार्क्स के वर्ग भी व्यक्ति रूप ही हैं जो अपनी-अपनी उपयुक्त विचारधाराएं उत्पन्न करते हैं। यह प्रायः हींगल के अनुसरण पर हो था। हींगल कल्पना करता था कि राष्ट्र की अन्तरात्मा राष्ट्रीय मस्तिष्क का निर्माण करती है। विचारधारा की सत्पत्ता मार्क्स का एक प्रमुख विचार था। इसमें अस्पष्टता भी बहुत थी और व्यवहार में इसका दुरुपयोग भी बहुत हुआ। यह एक शक्तिशाली विचारधारा साधन था। इसका प्रयोग प्रत्येक पक्ष प्रत्येक दिशा में समान शक्ति के साथ कर सकता था। यहां तक कि इसका प्रयोग मार्क्सवाद के विरुद्ध भी किया जा सकता था। इसकी वसा सीधमन्त्र में दिखाई पाने वाले अनेक प्रतिविम्बों की भांति थी। इसका वैज्ञानिक ढंग से प्रयोग तभी हो सकता था जबकि लोगो को यह मालूम हो कि आर्थिक तत्त्व मालूम पर किस प्रकार प्रभाव डालते हैं। यह बहुत कठिन व्यावहारिक समस्या है। इसके बारे में चिंतन तो बहुत हुआ है लेकिन विद्वत्सलीय सूचना बहुत कम मिल सकती है।

मार्क्स ने मान के नैतिकार्थी आन्दोलन पर जो दो पुस्तिकाएँ लिखी थी, उनमें उनमें आपुनिक बीजोक्ति समाजों में वर्ग-नवतन के अपने सिद्धान्त का निरूपण किया है। मार्क्स ने अपने इस सिद्धान्त का निर्माण फ्रेंच समाज के निरीक्षण और फ्रेंच समाजवाद के अनुभव के आधार पर किया है। उसने यह मान लिया था कि जो स्थिति फ्रेंच समाज की है, वही न्यूनाधिक रूप से अन्य पूँजीवादी समाजों की होगी। इस सिद्धान्त के अन्तर्गत मार्क्स ने मुख्य रूप से दो ऐसे वर्गों की कल्पना की थी जो आपुनिक समाज

मे सन्निध राजनैतिक शक्ति होने हैं। इनमें से एक मध्यवर्ग है। यह वर्ग नगरों में रहता है और व्यापार में लगा होता है। यह शक्ति की नागरिक और राजनैतिक स्वतन्त्रताओं में विशेष दिलचस्पी लेता है। दूसरा वर्ग औद्योगिक सर्वहारा वर्ग है। यह भी नगरों में रहता है। लेकिन, यह वर्ग राजनैतिक स्वतन्त्रता की अपेक्षा आर्थिक सुरक्षा को ज्यादा महत्व देता है। आधुनिक समाज मजदूर दाना वर्गों के बीच सन्तुलित रहता है। अतः, मूल प्रश्न यह है कि किस वर्ग का आधिपत्य कायम होता है। इस सिद्धान्त में दो वर्गों का अस्तित्व और माना गया था—कृषक वर्ग और छोटे बौर्जुआ। वे वर्ग राजनैतिक दृष्टि से निष्क्रिय रहते हैं। हाँ उचित परिस्थितियों में वे कुछ असर दे सकते हैं। मार्क्स का यह भी मत था कि कृषक वर्ग की विचारधारा छोटे बौर्जुआ वर्ग की विचारधारा होती है। यदि मार्क्स इंग्लैंड की अपना आदर्श मानता—इंग्लैंड में पूँजीवादी कृषि व्यवस्था और मध्यवर्ग की प्रधानता रही है—तो सम्भवतः उसका वर्गों का विश्लेषण यह न होता। मार्क्स ने वर्ग-संघर्ष में दो विरोधी वर्गों का अस्तित्व अनिवार्य मान लिया था। उसका विचार था कि इन दो विरोधी वर्गों में सदैव संघर्ष होता रहता है। इस दृष्टि से मार्क्स ने अपने वर्ग-संघर्ष को बहुत आसान कर दिया था। यही कारण है कि उसकी कुछ भविष्यवाणियाँ बिल्कुल गलत सिद्ध हुईं। मार्क्स के सिद्धान्त में यह माना गया था कि निम्न मध्य वर्ग सर्वहारा वर्ग में शामिल हो जाएगा। लेकिन, उद्योगप्रधान समाजों में पेटनमोमी कर्मचारियों, विचलियों, व्यावसायिक लोगो और छोटे बुजानदारों की वृद्धि हुई है। मार्क्स की योजना में इन वर्गों को छोटे बौर्जुआ ही कहा जा सकता है। फासिज्म ने यह प्रमाणित कर दिया कि इस प्रकार के लोग सर्वहारा वर्ग में शामिल होने का इन्हीं निर्दयता से विरोध करते हैं जिसकी मार्क्स बलपना भी नहीं कर सकता था। पुनः, औद्योगिक समाज में कृषि की कमी अवस्था हो, यह बेचल कृषक वर्ग की ही समस्या नहीं है। सम्पूर्ण उन्नीसवीं शताब्दी में किसान मार्क्सवादी सिद्धान्तशास्त्रियों और समाजवादी सभ्यजनकों के लिए सरदर्द देने रहे थे। जहाँ तक सामान्य किसानों तक का सम्बन्ध है—उदाहरण के लिए हम इसी किसानों को ले सकते हैं—मार्क्स का सिद्धान्त भ्रामक सिद्ध हुआ था। शक्तिवारी के रूप में लेनिन की सफलता का एक प्रधान कारण यह था कि उसने किसानों को उद्देश की दृष्टि से नहीं देखा हालाँकि अधिकांश इसी मार्क्सवादी उन्हें उपेक्षणीय समझते थे। सच्चाई यह है कि किसी भी समाज का वर्ग-संगठन विशेषकर औद्योगिक समाज का वर्ग-संगठन बड़ा जटिल होता है और बेचल आर्थिक तत्त्वों के आधार पर ही उसकी पूर्ण तरह से व्याख्या नहीं की जा सकती। मार्क्स का सिद्धान्त वस्तुस्थिति का थोड़ा सा परिचय ही देता था। उसने इस सिद्धान्त का निर्माण विवादोत्पन्न प्रयाजना के लिए किया था।

मार्क्स का सारांश

(Marx's Summary)

मार्क्स का दृढ़ात्मक भौतिकवाद का सिद्धान्त अनेक रचनाओं में बिखरा हुआ मिलता है। मार्क्स ने अपने एक अवतरण में अपने निष्कर्षों का सारांश प्रस्तुत किया है। स्पष्टता और सविनयता की दृष्टि से यह अवतरण बेजोड़ है। यहाँ हम इस अवतरण को उद्धृत कर रहे हैं।

“मनुष्य सामाजिक उत्पादन का जो कार्य करते हैं उसके दोगले के आत्म में एक निश्चित प्रकार के सम्बन्ध कायम कर लिया करते हैं। इन सम्बन्धों के बिना उनका काम नहीं चल सकता। अन्तर्गत के अपरिहार्य होते हैं और मनुष्यों की इच्छा से स्वतन्त्र होते हैं। उत्पादन के ये सम्बन्ध उत्पादन के भौतिक तत्वों के विकास की विशिष्ट अवस्था के अनुरूप हुआ करते हैं। इन उत्पादन के सम्बन्धों के सम्पूर्ण योग में ही समाज का आर्थिक ढांचा बनता है और वही ढांचा अन्तर्गत नींव होता है जिस पर वैयक्तिक और राजनीतिक व्यवस्थाओं का निर्माण होता है और इसी ढांचे के अनुरूप मनुष्यों की सामाजिक चेतना के निश्चित रूप हुआ करते हैं। भौतिक जीवन में उत्पादन की जो पद्धति होती है, उसी से जीवन की सामाजिक, राजनीतिक और आध्यात्मिक प्रक्रियाओं का सामान्य रूप निर्धारित होता है। मनुष्यों का जीवन उनकी चेतना से निर्मित और निर्धारित नहीं होता, बल्कि उनके सामाजिक जीवन से उनकी चेतना बनती है। समाज के विकास में एक ऐसी अवस्था आ जाती है जब कि उत्पादन के भौतिक तत्वों और विद्यमान उत्पादन के सम्बन्धों — अर्थात् सम्पत्ति विपणन सम्बन्धों जिनके अन्तर्गत वे तत्त्व पहले से कार्य करते आए हैं — के बीच सघर्ष उठ खड़ा होता है। दूसरे शब्दों में ये सम्बन्ध उत्पादन के तत्वों के विकास में बाधा डालने लगते हैं। तब सामाजिक जाति का युग आरम्भ होता है। इस प्रकार, आर्थिक नींव के बदलने में सम्पूर्ण व्यवस्था शीघ्र ही बदल जाती है। इस परिवर्तन पर विचार करते समय उत्पादन की आर्थिक परिस्थितियों का भौतिक परिवर्तन या प्राकृतिक विज्ञान की प्रगति के साथ निर्धारित हो सकता है, और वैयक्तिक, राजनीतिक, धार्मिक, मौखिक सम्बन्धों तथा दार्शनिक मतेषु म वैचारिक रूपों जिनमें प्रादुर्भाव इस समय का समझने लगता है और उनसे जुड़ता है, के परिवर्तन के बीच संबंध ही नष्ट करना चाहिए।” किन्तु स्मरण रखना चाहिए कि कोई सामाजिक व्यवस्था तब तक विद्यमान नहीं रहती, जब तक कि उत्पादन के तत्व, जिनके लिए उनके भीतर गुंजायमान होती है, पूर्णतया निश्चित नहीं हो जाते, और उत्पादन के तत्व, उच्चतर सम्बन्ध तब तक प्रकट नहीं होते जब तक कि पुराने समाज की काब में ही उनके अस्तित्व के

लिए आवश्यक भौतिक परिस्थितियाँ परिपक्व नहीं हो जाती। इसलिए, मनुष्य जाति उन्हीं समस्याओं की अपने हाथों में लेती है जिन्हें वह हल कर सकती है, बल्कि अधिक ध्यान से देखने पर हमें पता लगेगा कि कोई समस्या उन्हीं ही तब है जबकि उसके हल करने के लिए आवश्यक परिस्थितियाँ उत्पन्न हो चुकी हैं अथवा कम से कम उत्पन्न होने लगती हैं।^१

माक्स ने उपर्युक्त अवतरण में सांस्कृतिक विचारों के विषय में जो सिद्धान्त प्रस्तुत किया है, उसमें चार मुख्य बातें हैं। प्रथम, यह विभिन्न अवस्थाओं का अनुक्रम है। इनमें से प्रत्येक अवस्था में मनुष्यों के उत्पादन और वितरण की एक विशिष्ट व्यवस्था हुआ करती है। उत्पादन शक्तियों की यह व्यवस्था अपनी विशिष्ट और उपयुक्त विचारधारा का निर्माण करती है। इस विचारधारा में विधि और राजनीति भी शामिल हैं, साम्यता के तत्वावधान आध्यात्मिक तत्त्व भी शामिल हैं जैसे कि आचार, धर्म, कला और दर्शन। एक आदर्श प्रतिमान के रूप में प्रत्येक अवस्था पूर्ण और व्यवस्थित होती है। वह एक समन्वित इकाई होती है जिसमें वैचारिक तत्त्व उत्पादन की शक्तियों के साथ गूँथ-गूँथ जाते हैं। वास्तविक व्यवहार में उदाहरण के लिए कैप्टल के विक्रमोन्मत्त और ऐतिहासिक अध्यायों में माक्स ने अपने सिद्धान्त की ताकत बतोरता को कम कर दिया है। उत्पादन की शक्तियाँ एक ही समय में विभिन्न देशों में विभिन्न रीति से कार्य करती हैं। वे एक ही देश के विभिन्न वर्गों में विभिन्न रूपों में होती हैं। उनमें पुरानी व्यवस्था के स्मारक और नई के अङ्गुर होते हैं। फलतः, एक ही जनसंख्या के विभिन्न स्तरों की विभिन्न विचारधाराएँ होती हैं। दूसरे, मनुष्य प्रकृति का द्वन्द्वमय है। उत्पादन की नयी विचारधारा प्रक्रिया तथा पुरानी प्रक्रिया के बीच जो आन्तरिक संघर्ष होता है, वही इसकी प्रेरण शक्ति होती है। उत्पादन की नयी पद्धति अपने को एक विराधी वैचारिक वातावरण में पाती है। नयी उत्पादन पद्धति के विकास के लिए यह आवश्यक होता है कि पुरानी वैचारिक पद्धति नष्ट हो जाए। पुरानी पद्धति की विचारधारा नयी पद्धति का अधिकाधिक बहिष्कार करती है। इसके परिणामस्वरूप आन्तरिक विचार और तनाव पैदा हो जाते हैं कि वे टूटने लगते हैं। उत्पादन की नयी व्यवस्था के अनुरूप ही एक नया सामाजिक षट्पद पैदा हो जाता है और उसकी अपनी सामाजिक स्थिति के अनुसार एक नयी विचारधारा होती है। इस नयी विचारधारा का पुरानी विचारधारा के साथ संघर्ष होता है। विकास का सामान्य क्रम यही रहता है। उत्पादन की नयी व्यवस्था के अनुरूप ही एक नयी विचारधारा बनती है, उसका पुरानी विचारधारा के साथ संघर्ष

1. *Critique of Political Economy*, Preface, Eng. trans. by N.I.

होता है। इस सर्वत्र के परिणामस्वरूप एक अन्य विचारधारा का उदय होता है और वह श्रम चलता रहता है। तीसरे, उत्पादन की पद्धति—वस्तुओं के उत्पादन को और उनका वितरण करने की पद्धति वैचारिक निष्कर्षों को तुलना में सदैव महत्वपूर्ण होती है। भौतिक अथवा आर्थिक शक्तियाँ सदैव 'वास्तविक' अथवा सारवान् होती हैं। इनके विपरीत वैचारिक सम्बन्ध सदैव प्रतीयमान अथवा सघटनापरक होते हैं। इसका अन्तिम अर्थ यह नहीं होता कि वैचारिक सम्बन्धों का अस्तित्व नहीं होता अथवा वे वास्तविकता पर कोई प्रभाव नहीं डालते। तथापि, उनका पारस्परिक सम्बन्ध आध्यात्मिक होता है, केवल कार्य-करण सम्बन्धी नहीं। यह भेद बड़ी है जो हीगेल की दृष्टावली में वास्तविकता अथवा महत्ता की श्रेणियों के बीच होता है। अन्तर सिर्फ यह है कि मार्क्स वैचारिक तत्त्वों को नहीं, प्रत्युत् भौतिक तत्त्वों को ही सारवान् मानता है। चाहे, द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया प्रस्फुटित होने की आन्तरिक प्रक्रिया है। समाज की उत्पादन शक्ति में पहले पूरी तरह विवक्षित हो जाती हैं। इसके बाद ही उनमें द्वन्द्वात्मक परिवर्तन होता है। चूँकि विचार सम्बन्धी ऊपरी रचना अन्तर्गत आध्यात्मिक तत्त्व के आन्तरिक विकास को ही प्रकट करती है, अतः चेतना के ऊपरी घरातल पर जो समस्या मान्य पड़ती है, उसका चेतना की ओर परतें खुलने पर सदैव ही समाधान सम्भव है। स्पष्ट है कि इस आध्यात्मिक निष्कर्ष का कोई व्यावहारिक प्रमाण नहीं मिलता।

द्वन्द्वात्मक पद्धति के सम्बन्ध में एंगिल्स के विचार

(Engels on Dialectic)

मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक पद्धति का सिद्धान्त १८५० के बर्गियर पूरा कर लिया था। इसके बाद मार्क्स ने जो कुछ लिखा, उस सबमें इस सिद्धान्त को मान लिया गया था। लेकिन, इसका बही भी, कैम्ब्रिज तक में विवरण नहीं दिया गया है। इसमें समाजवाद का विवेचन अपेक्षाकृत कम महत्त्व के आर्थिक सिद्धान्तों, उदाहरण के लिए अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त तक ही सीमित रहा है। इतिहास की आर्थिक व्याख्या का सिद्धान्त उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त में महत्त्व प्राप्त करने लगा था। अब इसका प्रभाव मार्क्स-वादियों में इनतर विचारका पर भी पड़ने लगा। जनता जैविक विकास के साथ-साथ इसमें रुचि लेने लगी। यद्यपि दोनों के बीच कोई विशेष तार्किक सम्बन्ध नहीं था। लेनिन मोर्गन जैसे मानवशास्त्रियों ने मार्क्स पर निर्भर न रहते हुए भी प्रारम्भिक मनुष्यों में टैक्नाजी के महत्त्व पर जोर दिया। अब समाजवादियों में, विशेषकर जर्मनों के समाजवादियों में ऐतिहासिक ज्ञान का विकास हुआ, तब उन्होंने इतिहास की आर्थिक व्याख्या को लागू किया और उसको पुनर्गठित किया। इस समय तक मार्क्स का स्वास्थ्य खराब हो गया था और १८८३ में उसकी मृत्यु हो गई। उसके सिद्धान्त का ओर ओर

संश्लेषण उसके भिन्न फेडेरिक एंगल्स ने किया।¹ यद्यपि एंगल्स को व्यवहार-बुद्धि यही तीव्र थी और वह बड़ा समझदार व्यक्ति था, लेकिन वह दार्शनिक रूप से बहुत मेधावी अथवा मौलिक नहीं था। उसने मार्क्स के खड्ग-ग्रन्थों की व्याख्या की, लेकिन उनमें जो अस्पष्टताएँ थीं, वे यथावत् बनीं रही।

जहाँ तब द्वैतात्मक पद्धति के स्वरूप का और इतिहास में उसके द्वारा प्रकट की गयी आवश्यकता का सम्बन्ध है, मार्क्स और एंगल्स दोनों ही हीगेल पर निर्भर थे। हीगेल ने इस पद्धति के जो विशिष्ट प्रयोग किए थे, उन पर दोनों को आपत्ति थी। एंगल्स का कहना था कि हीगेल के ऐसे प्रयोग सदैव ही मनमाने ढुआँ करते थे। मार्क्स और एंगल्स दोनों ही द्वैतात्मक पद्धति को इस आदर्शवादी व्याख्या से सहमत नहीं थे कि वह चिंतन का आरम्भ-विषय है। इससे विपरीत उनका मत था कि वह चिंतन में व्यक्त प्रकृति का आरम्भ-विषय है। लेकिन, इससे यह परिणाम नहीं निकलता था कि हीगेल के मन्त्रव्य में कोई विशेष परिवर्तन कर दिया गया है। हीगेल का भी यह विश्वास था कि द्वैतात्मक पद्धति वास्तविकता में निहित विचारों को प्रकट करती है। हीगेल का आध्यात्मिक तर्क मार्क्स के सम्पूर्ण चिंतन में एक बहुत बड़ा तत्त्व था। अन्तर सिर्फ यह था कि मार्क्स और एंगल्स ने आदर्शवादी तत्त्वमीमासा के स्थान पर भौतिकवादी तत्त्वमीमासा प्रतिष्ठित कर दी थी। हीगेल की भाँति ही एंगल्स के लिए भी द्वैतात्मक पद्धति का महत्त्व यह था कि उसके आधार पर इतिहास में एक आवश्यक विकास का दर्शन किया जा सकता है।

“इस दृष्टिकोण (हीगेल के दर्शन) के कारण मानव जाति का इतिहास हिंसा के ऐसे मूर्खतापूर्ण नायों का एक झालिपूर्ण चक्र नहीं मालूम पड़ेगा जिन्हें अब परिपक्व दार्शनिक विवेक के न्यायासन के सामने समान रूप से निर्दोष ठहराया जा सके। इसके विपरीत वे मानवता के विकास की प्रक्रिया मालूम पड़ेंगे।”²

1 *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* 1878.

(इस ग्रन्थ को सामान्य रूप से “Anti-Dühring” कहा जाता है और इसकी रचना में मार्क्स ने सहयोग दिया था), Eng trans by E. Burns, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, New York, 1935 *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen Philosophie*, (1884), Eng trans *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*, New York, 1934. Letters to Conrad Schmidt, August 6 and October 27, 1890, July 1 and November 1, 1891, *Marx-Engels Correspondence*, 1846-1895, pp 472, 477, 487, 494, to J Bloch, September 21, 1890, *ibid*, p 475, to Franz Mehring, July 14, 1893, *ibid*, p. 510.

2 *Anti-Dühring*, Eng trans by E. Burns, p. 30

फाउरबास मे एगिल्स ने प्रकृति को हीगेल के अर्थ में ही विवेकस्मर माना। वास्तविक अपवा विवेकस्मर को अस्तित्व के साथ समीकृत नहीं किया था क्योंकि जिस चीज का अस्तित्व है, उसका अधिकांश विवेकहीन और इसलिए अस्मर-विक है। उदाहरण के लिए १७८९ मे फ्रांस के राजतन्त्र का अस्तित्व था, लेकिन वह वास्तविक नहीं था। दूसरे शब्दों मे हीगेल की भांति ही एगिल्स के लिए भी 'वास्तविक' का अर्थ अस्तित्वशील नहीं, प्रत्युत् महत्वपूर्ण अपवा मूल्यवान है। इतिहास की प्रक्रिया हेतुपरक नहीं, प्रत्युत् प्रवरपात्मक और आन्मानुभूतिमूलक होती है। वास्तव में नृत्न पूर्ण अपने को इसीलिए अस्तित्व मे ले आता है क्योंकि वह महत्त्वपूर्ण होता है। वह प्रायः अस्तु के प्रस्फुटनवाद के ढंग पर होता है। सम्पूर्ण सकल्पना हीगेल की विचार-धारा के समान रहस्यवादी थी। यद्यपि मार्क्स तथा एगिल्स की आदिवाद में अन्ना थी, फिर भी वे हीगेल की भांति ही इतिहास की आवश्यकता को नैतिक आवश्यकता समझते थे। एगिल्स के अनुसार इतिहास सम्पत्ता की आन्तरिक शक्तियों के द्वागन्मत्त का नैतिक विकास हाता है। इस आवश्यकता के आधार पर उनका यह विश्वास दुई ही गया था कि सर्वहारा वर्ग की प्राप्ति अवश्य भव्य होगी। यह प्रायः उसी प्रकार था कि हीगेल की जर्मनी के मिशन मे पूरा विश्वास था।

एगिल्स ने फाउरबास मे द्वागन्मत्त पद्धति का जो विवरण दिया है, उनके अनुसार मार्क्स और हीगेल मे मुख्य अन्तर यह था कि मार्क्स ने द्वागन्मत्त पद्धति का नैतिक-वादी रूप अपनाया था। इसके अनुसार विचार शक्तियां नहीं होने, जैसे कि हेगेल समझता था, प्रत्युत् वे "वास्तविक वस्तुओं के चित्र", "वास्तविक समाज के द्वागन्मत्त विकास के सपेक्षन प्रतिबिम्ब" होते हैं। एगिल्स का विचारों की चित्रों के रूप में प्रस्तुत करने का निदान उसकी मृत्यु के बाद विशेष महत्वपूर्ण हो गया क्योंकि लेनिन ने अपने ग्रन्थ *Materialism and Empirio-Criticism* मे इसे उद्धृत किया था। 'चित्र' शब्द की वैज्ञानिक निदान से लेकर भतिभ्रम तक के प्रत्येक विचार के लिए प्रयुक्त करना व्यर्थ का आडम्बर था। इसके दो अर्थ थे। इसका एक अर्थ तो यह था कि आपिक शक्तियों की तुलना मे विचारधारा अपेक्षाकृत महत्वहीन वस्तु होती है और दार्शनिक आदर्शवाद का प्रत्येक रूप एक प्रकार का 'रहस्य' होता है, जिसका आन्तरिक प्रयोजन प्रतिप्रिया का समर्पण करना होता है। इसका दूसरा अर्थ यह था कि इस समाज में विचारों के वास्तविक प्रतिरूप होने हैं। इस दृष्टि से यह आत्मनिष्ठवाद को अस्वीकार करने का एक आन्तरिक टग था। यद्यपि आत्मनिष्ठवाद कभी कोई दार्शनिक दृष्टिकोण नहीं रहा है, फिर भी एगिल्स के लिए काट और ह्यूम को इस दृष्टि से देखना सुविधाजनक था। एगिल्स का आधुनिक दर्शन के सम्बन्ध मे विवेचन बहुत संक्षिप्त है। उन्होंने कहा कि प्रत्येक दर्शन का या तो आदर्शवादी होना चाहिए और या नैतिकवादी। इस एक वाक्य मे उन्होंने ह्यूम से लेकर काट तक की समस्त आधुनिकता-विरोधी परम्परा को छिन्न-भिन्न कर दिया। एगिल्स का वास्तव मे यह विश्वास था कि उनके

तर्क को सिर्फ यह कह कर काटा जा सकता है कि अनुभवपरक पुष्टि जैसी एक क्रिया का भी अस्तित्व होता है। सचाई यह है कि द्वन्द्वात्मक पद्धति के सम्बन्ध में आलोचना का प्रश्न आध्यात्मिक चिन्तन नहीं था। प्रश्न यह था कि ह्यूम और बाट ने हेतुपरक निष्कर्ष और मूल्यांकन के बीच जो पद्धति विषयन में द बिना था, क्या वह ठीक था।

एगिल्स ने यह स्पष्ट कर दिया था कि उसे और मार्क्स को द्वन्द्वात्मक पद्धति मुख्य रूप से इसलिए प्रिय थी क्योंकि यह दृढ़वाद का नाम कर देती है। उसका कहना था कि अपने इसी गुण के कारण हीगेल का दर्शन एक प्रातिपत्ति की दशा में बन गया था।

“सत्य जिसका गज्ञान दर्शन का कार्य है, हीगेल के हाथ में ऐसे पूर्ण दृढ़वादी दृष्टियों का संकलन नहीं रहा जिन्हें एक बार तर्क लेने पर अपनी सार खतना पड़ता। अब सत्य गज्ञान की प्रक्रिया में, विज्ञान के सम्ये ऐतिहासिक विकास में निहित था। यह ऐतिहासिक विकास ज्ञान के निम्न स्तरों से उच्च स्तरों की ओर निरन्तर बढ़ता है। यह तथाकथित निरपेक्ष सत्य की मात्र के द्वारा ऐसे किसी बिन्दु पर खमी नहीं पहुँच पाता जहाँ में उसे और आगे न जाना पड़े और जहाँ उसे हमके अतिरिक्त और कोई कार्य न करना पड़े कि वह अपने हाथ जोड़ दे और उस निरपेक्ष सत्य की जिसे उसने प्राप्त कर लिया है, साराहना करे।”

न तो विज्ञान में कुछ स्थान स्पष्ट सत्य होने हैं और न समाज में कुछ प्राकृतिक और अविच्छेद्य अधिकार होते हैं। कोई भी चीज निरपेक्ष, अन्तिम, अथवा पवित्र नहीं होती। अर्थात् ने अधिन नहीं कहा जा सकता है कि कोई भी वैज्ञानिक सिद्धान्त अथवा सामाजिक प्रथा अपने बाल तथा परिस्थितियों के बदलने में ही अनुकूल हो सकती है। जो भी सिद्धान्त अथवा प्रथा प्रचलित होती हैं, वे अनुकूल होती हैं। उनकी अनुकूलता उनमें प्रचलन में ही गुप्त हो जाती है। निम्न, यह निश्चय है कि समय बीतने और परिस्थितियों बदलने पर वे लुप्त हो जायेंगी और उनके स्थान पर कोई उच्चतर वस्तु आ जायेगी। कोई चीज नहीं रहती, केवल एक चीज रहती है निम्नतर से उच्चतर स्तर की ओर बढ़ने की प्रक्रिया। एगिल्स के तर्क में घटिनाई यह है कि उसने “उच्चतर” को कोई कमी नहीं बतायी है। उमर यह विश्वास है कि सर्वद्वारा वर्ग की प्राप्ति आगे की दिशा में एक चरण होता। यह बात समझ में नहीं आती कि आगे का चरण पिछले चरण से उन्नत ही क्या हो? इस प्रश्न का उत्तर एगिल्स का प्रवृत्ति में विश्वास मात्र है।

मार्क्स और एगिल्स का कमी-कमी यह विचार होता था कि द्वन्द्वात्मक पद्धति एक सामयिक उपाय है और इसके आधार पर कोई ठोस निष्कर्ष नहीं निकाले जा सकते। यह सम्भवतः बाट की दिशा का प्रभाव था। उन्नीसवीं शताब्दी की तीसरी

चौथाई में इस प्रभाव से बचना मुश्किल था। यह एक "विषय" भी था जिस पर सशोधनवादी मार्क्सवादी जोर देते थे। जब १९०९ में रूस के मार्क्सवादियों में नीन्हा प्रवृत्ति पैदा हुई, तो लेनिन ने इसका प्रतिवाद किया। यदि द्वंद्वात्मक पद्धति को केवल एक कामचलाऊ उपकल्पना माना जाना, तो उसका नैतिक प्रभाव शून्य हो जाता। उदाहरण के लिए एंगिल्स ने ए.टी. दुहिंगम लिखा था कि द्वंद्वात्मक पद्धति कोई धर्म सिद्ध नहीं करती, वह तो अनुमान के नए क्षेत्रों को उन्नत करने का साधन मात्र है और वह एक तत्त्वमीमासा अथवा इतिहास के दर्शन से छुटकारा दिला देती है। मार्क्स ने इससे भी अधिक स्पष्ट बात कही है। उसने अपने एक पत्र में जो उसने १८७७ में एक रूसी सवाददाता को लिखा था, कहा था कि कैपिटल में आरम्भिक मन्थन का जो विवरण दिया गया है, उससे सिर्फ यही पता चलता है कि पश्चिमी यूरोप की सामन्ती अर्थव्यवस्था में पूँजीवाद किस रास्ते से चल कर पहुँचा है। उसने अपने एक ऐसे आलोचक से विरोध प्रकट किया जिन्होंने उसके विवरण को रूस पर लागू करने एवं ऐतिहासिक रेखाचित्र को "उम सामान्य यात्रा के एक ऐतिहासिक दार्शनिक मिडान का रूप दे दिया जो नियति प्रत्येक राष्ट्र पर आरोपित करती है।"

"यदि हम विकास के इन रूपों का अलग-अलग अध्ययन करें और फिर उनकी तुलना करें, तो हम इस घटना का (एक सी परिस्थितियों में विभिन्न ऐतिहासिक परिणामों का) रहस्य पकड़ सकते हैं। लेकिन हम किसी सामान्य ऐतिहासिक-दार्शनिक मिडान के—इस सिद्धान्त का सबसे बड़ा गुण अति-ऐतिहासिक होना है—मार्क्सवादी पामपोर्ट के द्वारा कहा तक नहीं पहुँच सकते हैं।"

यदि हम इस वक्तव्य को सही मानते हैं, तो द्वंद्वात्मक पद्धति का अन्तिम तुलनात्मक पद्धति होगा। यह पद्धति उन्नीसवीं शताब्दी की अन्तिम चौथाई में मानव विज्ञान के क्षेत्र में बड़ी लोकप्रिय रही है। इस पत्र में एंगिल्स ने उन तरफ जर्मन समाज-वादियों की भी आलोचना की है जो इतिहास का अध्ययन न करने के बहाने के रूप में ऐतिहासिक नैतिकवाद का प्रयोग करते हैं। फिर भी यह निश्चित है कि मार्क्स पूँजीवाद के इतिहास को अनुभवपरक इतिहास नहीं मानता था। यदि उनकी ऐसी धारणा होती, तो वह कैपिटल की प्रस्तावना में उन प्रवृत्तियों की जो अनिवार्य भाव में एक अपरिहार्य लक्ष्य की ओर उन्मुख होती हैं और विकास की स्वानाविक अवस्थाओं की चर्चा न करता और न यही कहता कि औद्योगिक दृष्टि से जो देश आगे बढ़ा हुआ होता है वह दूसरे देशों को उनके अपने विकास की क्षात्री दिखा देता है। या तो द्वंद्वात्मक पद्धति एक ऐसी पद्धति है जिसके आधार पर ऐतिहासिक अविव्यवाणी सम्भव हो जाती है अथवा मार्क्सवादी इतिहासकार के पास भी वही पद्धतियाँ हैं जिनका अन्य इतिहासकार प्रयोग करते हैं। यदि द्वंद्वात्मक पद्धति केवल एक कामचलाऊ उपकल्पना है, तो यह कथन सत्य प्रमाणित नहीं होता कि मर्हारा बर्ग की शक्ति "अपरिहार्य" है।

आर्थिक नियतिवाद के सम्बन्ध में एंगिल्स के विचार

(Engels on Economic Determinism)

एंगिल्स ने द्वैतात्मक पद्धति के बारे में दो दृष्टियाँ स विचार किया है। एक तो उसने द्वैतात्मक पद्धति के दार्शनिक सिद्धान्तों का विवरण किया है और दूसरे उसने इतिहास की आर्थिक व्याख्या के क्षेत्र में द्वैतात्मक पद्धति के उपयोग के बारे में विचार किया है। १८९० और १८९४ के बीच उसने जो पत्र लिखे थे और जिनकी हम ऊपर चर्चा कर चुके हैं, उनमें उसने इस बात पर विचार किया था कि इस तरह की व्याख्या कहाँ तक सम्भव अथवा उपयोगी हो सकती है। दल के कुछ तत्त्व सद्मय द्वैतात्मक पद्धति के बारे में बहुत बह-चढ़ कर दाव किया करते थे। एंगिल्स का मुख्य उद्देश्य इस भ्रम का निवारण करना था। उसने यह स्वीकार किया कि उसने तथा मार्क्स ने एक नए विचार को प्रस्तुत किया था और इसलिए स्वभावतः उनसे कुछ अतिशयोक्ति हो गई थी। उसका कहना था कि सम्पूर्ण इतिहास के लिए आर्थिक कारणों की खोज नहीं की जा सकती। उदाहरणार्थ जर्मन भाषा व्यञ्जन प्रधान है—इसका सम्भवतः कोई आर्थिक कारण नहीं दिया जा सकता। यह उदाहरण कुछ विचित्र सा था। यह भाषा के इतिहास के सम्बन्धित था। भाषा सस्कृति सापेक्ष होती है। यह समझ में नहीं आता कि एंगिल्स ऐसी बात कैसे कह गया। एंगिल्स का कहना है कि धर्म और पुराणकथा के क्षेत्र में आर्थिक शक्तियाँ सकारात्मक रूप में नहीं, प्रत्युत् नकारात्मक रूप से कार्य करती हैं। उसने यह स्वीकार किया कि आर्थिक शक्तियों के सामान्य ढाँचे के भीतर राजनैतिक अथवा राजवर्गीय सम्बन्ध भी व्यापक ऐतिहासिक प्रभाव डाल सकते हैं। उदाहरण के लिए प्रथा का लिया जा सकता है। प्रथा का उत्थान ब्रिटेनबर्ग से हुआ था, जर्मनी के अन्य किसी छोटे राज्य से नहीं। एंगिल्स ने यह भी माना कि विधान आर्थिक विकास के कुछ रास्ता का चयन कर सकता है और कुछ को खोल सकता है यद्यपि वह उसके मुख्य प्रवाह का नहीं बदल सकता। उसका कहना था कि मार्क्स का यह विचार अभी नहीं रहा था कि आर्थिक शक्तियाँ ऐतिहासिक परिवर्तन की एकमात्र कारण हैं। वे केवल अन्तिम अथवा मूल कारण हैं। आर्थिक तत्त्व सब से शक्तिशाली, सब से प्राथमिक और सब से निर्णायक होता है।”

अन्त में, एंगिल्स ने द्वैतात्मक पद्धति की एक प्रमुख विशेषता यह बनायी कि वह ऐतिहासिक स्थिति में विद्यमान विविध पद्धतियों की क्रिया-प्रतिक्रिया पर भी पूरा ध्यान देती है।

‘इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या के अनुसार अन्तिम रूप से निर्णायक तत्त्व वास्तविक जीवन का उत्पादन और पुनरुत्पादन है। इससे अधिक न मैंने कभी आग्रह किया है और न मार्क्स ने। जब कभी कोई इसको विवृत करके यह कहने लगता है कि आर्थिक तत्त्व ही एकमात्र तत्त्व है, तो वह इस कथन को, निरर्थक, काल्पनिक और

मूर्खतापूर्ण बना देता है। आर्थिक परिस्थिति आधार है। लेकिन ऊपरी ढांचे के विविध तत्व—वर्ग-सघर्षों के राजनैतिक रूप और उनके परिणाम, संविधान, वैधिक रूप, और सघर्ष में भाग लेने वाले व्यक्तियों के राजनैतिक, वैधिक, दार्शनिक और धार्मिक विचार, इन सब का ऐतिहासिक सघर्षों पर असर पड़ता है और कभी-कभी वे निर्णायक सिद्ध होते हैं।¹

जब इतनी सारी रियायतें बर दी जाती हैं, तब यह समझ में नहीं आना कि इतिहास की आर्थिक व्याख्या में ऐसी क्या चीज रह जाती है जिस पर बोर्जुआ इतिहासकार को आपत्ति होगी अथवा जिसके स्पष्टीकरण के लिए द्वैतात्मक पद्धति की आवश्यकता होगी। एंगिल्स के बचन का सारांश यह है कि मार्क्स ने सामाजिक अध्ययन के क्षेत्र में एक ऐसे तत्व को प्रधानता दी जो अब तक उपेक्षित था। यह तत्व यदि राजनैतिक और वैधिक संस्थाएँ पदार्थों के उत्पादन और विनिमय की प्रणाली पर आधारित रहती हैं। यह निश्चित रूप में एक महत्वपूर्ण खोज थी और इसका श्रेय मुख्य रूप से मार्क्स को प्राप्त होना चाहिए। समय बीतने के साथ-साथ इतिहास में आर्थिक तत्वों का महत्त्व बढ़ता गया है और इस तथ्य को मान्यता केवल मार्क्सवादियों तक ही सीमित नहीं है। सम्भवतः अब इस बात को सामान्य रूप से स्वीकार किया जाएगा कि उन्नीसवीं शताब्दी में सामाजिक अध्ययन के क्षेत्र में व्याख्या के जो अनेक सिद्धान्त विकसित हुए, उनमें इस सिद्धान्त का महत्वपूर्ण स्थान है। तथापि, यह समझ में नहीं आता कि जब एंगिल्स ने यह कहा कि सामाजिक रचना में आर्थिक तत्व "सब से प्राथमिक और सबसे निर्णायक है" तब उसका क्या विचार था। यदि उसकी यह बात सच है कि विधि तथा राजनीति आर्थिक विकास के कुछ द्वारों को खोल देती हैं और कुछ को बन्द कर देती हैं, तो वे इस सीमा तक निर्णायक हानी चाहिए और यह तथ्य कि वे सर्वशक्तिशाली नहीं हैं, उन्हें अनिर्णायक नहीं बनाता। 'प्राथमिक' जैसा शब्द द्वैतात्मक पद्धति की आध्यात्मिक उत्पत्ति का ही संकेत देता है। समाज की उत्पादन शक्तियाँ, उत्पादन मानव-सम्बन्ध, वर्गों का संगठन और उनके विराध, प्रत्येक वर्ग में विनसित कला, धर्म और आचारों विषयक विचार नव्य प्लेटोवादी स्थापनाओं की मानि वास्तविकता से दूर की अवस्थाएँ हैं। यह मार्क्स के यथार्थवाद की विशेषता है कि उसकी द्वैतात्मक पद्धति की धोरणिकता ने उसके ऐतिहासिक विश्लेषण में कोई बाधा पैदा नहीं की। द्वैतात्मक पद्धति कितनी मूर्खतापूर्ण बातों की जन्म दे सकती है, इसका एक उदाहरण एंगिल्स का यह आग्रह है कि ऐतिहासिक व्यक्ति केवल सयाग होते हैं। यदि नेपोलियन पैदा न हुआ होता, तो द्वैतात्मक प्रक्रिया एक स्थानापन्न पैदा कर लेती।

- 1. Quoted by E. R. A. Seligman. *The Economic Interpretation of History* (1902); pp 142 f. *Der Sozialistische Akademiker* में प्रकाशित एक पत्र से, १५ अक्टूबर, १८९५।

मार्क्स ने विचारधारा और आर्थिक पद्धति से उसके सम्बन्ध के बारे में सक्षिप्त रूप से अपने विचार प्रकट किए थे। एंगिल्स ने अपने पत्रों में इन विचारों का विस्तार किया। एंगिल्स के विवेचन की मुख्य विशेषता यह थी कि उसने विचारधारा की दो भागों में बांटा तथा प्रत्येक भाग पर अलग-अलग विचार किया। समाज द्वारा लब्धी की गई आदर्श सत्त्वता के एक भाग में तो विज्ञान और टेक्नालॉजी आती है तथा दूसरे में विधि, आचार, कला, दर्शन और धर्म। स्पष्ट है कि पहला भाग उत्पादन की शक्तियों की निर्धारित करने में अधिक महत्वपूर्ण है। इसका कारण यह है कि टेक्नालॉजी अधिकतर वैज्ञानिक पद्धति पर निर्भर होती है। विज्ञान के आर्थिक निवारण के बारे में एंगिल्स का अधिक-से-अधिक यही दावा था कि वैज्ञानिक जिन समस्याओं का अनुसंधान करते हैं, वे अधिकतर औद्योगिक व्यवस्था की सृष्टि होती हैं। वैज्ञानिकों की लॉजि सामाजिक दृष्टि से इसलिए महत्वपूर्ण होती है क्योंकि वे टेक्नालॉजी पर असर डालती हैं। एंगिल्स का विचार था कि वैज्ञानिक सिद्धान्त का सत्य इस आधार पर स्पष्ट किया जाता है कि वह वस्तुओं का अविकल "चित्र" होता है। जहाँ तक विचारधारा का अभिप्राय विज्ञान था, मार्क्सवादी दृष्टिकोण में एंगिल्स के दर्शन ने एक विरोधामास प्रकट किया—उत्पादन की वस्तुपरक शक्तियों का आत्मपरक विचारधारा के द्वारा स्पष्टीकरण किया। स्पष्ट है कि उसे यह नहीं मूसा कि कोई व्यक्ति वैज्ञानिक सत्य की संकल्पना के लिए एक आर्थिक आधार खोजने का प्रयास करेगा। यदि मार्क्सवाद की दृष्टि में विज्ञान भी उसी घरातल पर प्रतिष्ठित है जिस पर कि आचार, कला और धर्म प्रतिष्ठित हैं, तो इस प्रश्न की ओर अवश्य ही ध्यान दिया जाना चाहिए था। इस दृष्टि से किसी समाज में सत्य की जो कसौटी मानी जाती है, वह उस समाज के वर्ग-संगठन पर निर्भर होनी चाहिए। सर्वहारा वर्ग का विज्ञान बौर्जुआ वर्ग के विज्ञान से निम्न हो सकता है। बाद के मार्क्सवादियों ने यह बात बड़े आग्रह के साथ कही है। यदि इस सिद्धान्त को इसके ताकिक निष्कर्ष तक पहुँचाया जाए, तो हमें अभिप्राय यह होगा कि विभिन्न सामाजिक वर्गों के व्यक्तियों के बीच सम्प्रेषण नहीं हो सकता। कम बठोरता से लाभू किए जाने पर इस विचार ने कि सत्य के मानक कुछ विषयों में सामाजिक स्थिति पर निर्भर रहते हैं, ज्ञान के समाजशास्त्र नामक एक नए शास्त्र की जन्म दिया है।¹ लेनिन ने समाज में बुद्धिजीवियों के वर्गों का असाधारण महत्त्व दिया, इसके कारण इस विषय की महत्ता और बड़ गई है। तथापि, यह मानने का कोई कारण नहीं है कि एंगिल्स ने विज्ञान को विचारधारा की एक शाखा समझने के समस्त निष्कर्षों की पूर्वकल्पना केर ली थी।

1. उदाहरण के लिए कार्ल मैनाहिम के *Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge* को देखिए। इसका अंग्रेजी अनुवाद लुई वॉर्न और एडवर्ड शिस्स, १९३९ ने किया है। इस पुस्तक में एक लम्बी सन्दर्भ ग्रन्थ-सूची दी हुई है।

वैचारिक संरचना के अन्य भागों का एंगिल्स ने मिश्र रीति से विवेचन किया है। मनुष्य विधि, आचार, राजनीति, कला, धर्म और दर्शन को जिस आधार पर रचित ठहराते हैं, वह आधार ही गलत है। यह आधार उनके विशिष्ट वर्गगत स्वार्थों के बाध उत्पन्न हो जाता है। यहाँ विचारक अपने प्रेरक उद्देश्यों से परितंत्र नहीं है। वह सोचता है कि उसके विचार अपने आप ही सही हैं। एंगिल्स का मत था कि न्याय और स्वतन्त्रता जैसी सार्वजनिक तथा सौंदर्यात्मक, नैतिक और धार्मिक भावनाएँ जब वे किसी विशिष्ट सामाजिक सन्दर्भ से सम्बन्ध नहीं रखती, इसी श्रेणी में आती हैं। इस प्रवृत्ति को आक्सफ़ोर्ड "विवेकीकरण" नाम दिया जाता है। यह काल्पनिक चिंतन का समर्थन करने का अथवा वर्ग-हिता को आदर्श रूप देने का प्रयत्न है। इसके साथ ही एंगिल्स ने समस्त विचारधाराओं को झूठा नहीं समझा था। सर्वहारा वर्ग की विचारधारा बाँजुआबाँ की विचारधारा से दो बारणों से ऊँची होती है। पहला कारण यह है कि मार्क्स का दर्शन सर्वहारा वर्गगत के सामने यह स्पष्ट कर देता है कि नैतिकता, कला तथा दर्शन विषयक उसके विचार उसके वर्ग पर तथा वर्ग-संघर्ष में उसकी स्थिति पर निर्भर होते हैं। इस तर्क की अभिप्राय यह मालूम पड़ता है कि कोई अधिमान यदि उसे विवेकपूर्ण ढंग से समझ लिया जाए और उत्तरदायित्वपूर्ण ढंग से स्वीकार किया जाए, एक पक्षपाद की अपेक्षा निश्चित रूप से अधिक उच्च नैतिक धरातल पर प्रतिष्ठित होता है। नैतिक आदर्शवाद के समस्त दर्शनों में यह एक मान्य और स्वीकृत सिद्धान्त है। लेकिन, जो दर्शन अपने को भौतिकवादी कहता है, उसमें यह जरा आश्चर्यजनक मालूम पड़ता है। दूसरे, सर्वहारा वर्ग एक विश्वासशील वर्ग है। वर्तमान ऐतिहासिक युग में वह प्रभुता की स्थिति ग्रहण करने वाला है। आसन्न भविष्य में उसकी विचारधारा ही प्रभावी विचारधारा होगी। यह तर्क उनका ही सनक है जितनी कि उसकी मूल स्थापना अर्थात् प्रत्येक युग में एक न एक वर्ग प्रधान होता है और अब सर्वहारा वर्ग के प्रधान होने की वारी है।

विचारधारा के विषय में मार्क्स की सार्वजनिक बहुत अर्थपूर्ण उपवर्णना थी। लेकिन, अनेक उपवर्णनाओं की भाँति उसने समस्याओं को उभार दिया, उनका समाधान नहीं किया। यदि इस कथन का कि विश्वास और विचार व्यक्तियों की सामाजिक स्थिति तथा आर्थिक अवस्था की प्रकट करते हैं, इससे अधिक कोई अभिप्राय नहीं था कि मनुष्य अपने स्वार्थों द्वारा गलत रास्ते पर चलते हैं, तो यह मुश्किल से ही एक खोज होगी। वास्तव में, मार्क्स ऐसी कोई सामान्य बात नहीं कहना चाहता था। इस सार्वजनिक का महत्त्व इस तथ्य पर आधारित था कि सम्बद्ध प्रभाव बड़े सूक्ष्म होते हैं तथा वे ऐसी रीतियाँ द्वारा कार्य करते हैं जो स्पष्ट नहीं होती। सार्वजनिक के आधार पर उचित निष्कर्ष उसी समय निकाले जा सकते हैं जब हम यह जानें कि ये प्रभाव मनुष्यों के दिमागों पर किस प्रकार कार्य करते हैं। पुनः, सामाजिक वर्ग के प्रभाव मनुष्य के अन्तःसम्बन्धों तथा अन्तर्व्यक्तिक प्रभावों पर निर्भर होते हैं और वे दिमागों

पर वही सूक्ष्म तथा अप्रत्याक्षित रीतियों से असर डालते हैं। इसलिए, 'विवेकीकरण' अत्यन्त कठिन तथा जटिल मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया है। यह इससे बाधजुद है कि दार्शनिक अवियोग इसका बड़ी सुगमता से प्रयोग करते हैं। मुख्य समस्या मनोवैज्ञानिक हेतुवाद की अथवा यह जानने की है कि सामाजिक प्रभाव किसी विशिष्ट व्यक्ति के गठन वा किस प्रकार निर्माण करते हैं। विचारधारा की इस सबल्यता का सब से महत्वपूर्ण वैज्ञानिक परिणाम यह हुआ कि इसने सामाजिक मनाविज्ञान के लिए इस प्रकार की समस्याएँ प्रस्तुत कीं। इन समस्याओं का विश्वस्त उत्तर मनोवैज्ञानिक अनुसंधान से ही उपलब्ध हो सकता है।

सामान्य रूप से माक्सवाद की प्रवृत्ति वर्गों की व्यक्ति का रूप देने की और व्यक्ति की भाँति ही उन्हें एक सामूहिक व्यक्तित्व से मंडित करने की थी। माक्स और एंगेल्स का यह विचार था कि प्रत्येक सामाजिक वर्ग सामान्य रूप से अपने हित में कार्य करेगा और वह एक ऐसी विचारधारा का निर्माण करेगा जो उसके उत्थान में और उसे सत्कार्ड रखने में मदद दे। माक्सों का वर्ग अपने स्वार्थ की उसी निष्पन्न निश्चय के साथ सिद्ध करता है जिससे माण परम्परागत अर्थशास्त्रियों का आर्थिक मनुष्य अपने स्वार्थ की सिद्ध करता था। जहाँ एक धार विचारधारा के उत्थान की कार्य-कारण की शब्दावली में समझा जाता है, इस बात का कोई स्पष्ट कारण नहीं है कि ऐसा क्यों हो। किसी वर्ग-विशेष के विचार अथवा व्यवहार उसी प्रकार हानिकर हो सकते हैं जिस प्रकार कि तनावग्रस्त व्यक्ति अक्सर विवेकहीन होकर कार्य करते हैं। दूसरी ओर, अन्य वस्तुओं की भाँति वर्गों के लिए भी यह आवश्यक है कि उनके अन्दर अपने विघटन के बीज विद्यमान हों। इसलिए, एक स्थिति यह आती है जबकि वर्ग का व्यवहार उसके लिए हानिकर हो जाता है। माक्सवादी सिद्धान्त के निर्माण में बुद्धिजीवियों के योग के बारे में लेनिन का जो तर्क था, उसमें कुछ इस तरह की धारणा निहित थी। उसने इस बात का कोई स्पष्टीकरण नहीं दिया है, लेकिन यह यह मानता था कि मध्यवर्ग कुछ ऐसे बुद्धिजीवियों को पैदा करता है जो अपने वर्ग के विनाश का सिद्धान्त निर्मित करता है। सच्चाई यह है कि ये दोनों ही प्रवृत्तियाँ अर्थात् वर्ग अपनी रक्षा अपने आप करते हैं अथवा वर्ग अपना विनाश अपने आप करते हैं, इतनी स्पष्ट है कि उनकी व्याख्या नहीं की जा सकती। जरूरत इस बात की है कि हम उन रीतियों की पूर्ण मनोवैज्ञानिक परीक्षा करें जिनमें सामाजिक, आर्थिक तथा अन्य परिस्थितियाँ मनुष्य की मनावृत्ति पर प्रभाव डालती हैं। इस परीक्षा में इस उपलब्धता की आधार बनाने का कोई कारण नहीं है कि आर्थिक भावित्याँ एक प्रमुख भाग लेती हैं। फ्रायड के मनोविज्ञान ने यह बता दिया है कि मनुष्य बिन मूल वृत्तियों से संचालित होता है। ये वृत्तियाँ आर्थिक नहीं होती। इन वृत्तियों के कारण वह "मूठी चेतना" पैदा हो जाती है जो एंगेल्स

1. गांडेनर मर्फी ने अपने ग्रन्थ *Personality* (१९४७), अध्याय ३३-३५ में आर्थिक परिस्थितियों पर व्यक्तित्व की निर्भरता का विवेचन किया है।

विचारधारा से सम्बन्धित मानता था। अब तक मनोविश्लेषण ने सामाजिक मनोविज्ञान को आर्थिक व्याख्या की अपेक्षा अधिक समृद्ध किया है।

मार्क्स द्वारा प्रतिपादित इतिहास की आर्थिक व्याख्या का राजनैतिक और सामाजिक सिद्धान्त के लिए असदिग्ध महत्त्व है।¹ इसने यह स्पष्ट कर दिया है कि टेन्सलॉजी, परिवहन, बच्चे पदार्थों की पूर्ति, धन के वितरण और वित्त जैसे आर्थिक तत्वों ने सामाजिक वर्गों के संगठन, मृतकालीन और वर्तमानकालीन राजनीति, विधि तथा नैतिक और सामाजिक विचारा के निर्माण पर कितना व्यापक प्रभाव डाला है। उदारवादी सिद्धान्त के आरम्भिक रूपा ने राजनैतिक सत्स्थाओं के उपयोगितावादी सामन्त और आर्थिक उत्पादन के 'प्राकृतिक' नियमों के बीच जो कृत्रिम भेद खड़ा कर दिया था, उसने इसे सदैव के लिए समाप्त कर दिया। आरम्भिक राजनैतिक सिद्धान्त के विविध धारों के अन्तर्गत राजनैतिक समस्याओं पर विचार करने के लिए जो विविध उपाय उपलब्ध थे, मार्क्सवाद ने उन्हें समस्याओं के लिए वही अधिक यथार्थपरक उपाय प्रदान किए। राजनैतिक सिद्धान्त को समाजशास्त्र मानवशास्त्र और सामाजिक मनोविज्ञान के सदस्य में लाने में इस तत्त्व का सबसे अधिक योग रहा है। यह तथ्य कि मार्क्स का सिद्धान्त इन प्रवृत्तियों के विकास में एकमात्र तत्त्व नहीं था, उसकी मौलिकता को कम नहीं कर देता। उन्नीसवीं शताब्दी में सामाजिक सिद्धान्त के क्षेत्र में जो नयी बातें हुईं, उनमें इतिहास की आर्थिक व्याख्या के सिद्धान्त का विशेष महत्त्व है। इस परम्परागत आलोचना में कि मार्क्स ने इतिहास में आर्थिक तत्वों के महत्त्व को बढ़ा-चढ़ा कर प्रदर्शित किया, कोई जान नहीं है। इन तत्वों का महत्त्व वास्तव में बहुत अधिक होता है और कोई नहीं जानता कि कितना अधिक आर्थिक तत्वों पर मार्क्स की अपेक्षा मार्क्सवादियों ने अधिक जोर दिया है। उन्होंने तो आर्थिक कारणों को आध्यात्मिक तत्व तक मान लिया है। मार्क्स की प्रक्रिया की अधिक गम्भीर आलोचनाएं दो थीं। प्रथम, उसने अत्यधिक जटिल सामाजिक और राजनैतिक व्यापार को बड़े सरल रूप में प्रस्तुत करने का प्रयास किया। दूसरे, उसने हीगेल की द्वैतात्मक पद्धति के आधार पर कुछ ऐसे निष्कर्ष निकाले, जो उसमें वास्तव में निहित नहीं थे।

अति सरलीकरण की त्रुटि का आर्थिक कारण यह था कि वैज्ञानिक उपकरणों अपने आरम्भिक चरण में थोड़ी-बहुत दोषपूर्ण होते ही हैं। मार्क्स के सन्दर्भ में इसका

1 मूलभावन और आलोचना के लिए मैक्स वेबर के निबन्ध को देखिए "Die 'objektivist' sozial wissenschaftlicher und sozial politischer Erkenntnis। जब मैक्स वेबर ने *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* का १९०४ में सम्पादन ग्रहण किया था, तब उसने सम्पादकीय नीति को स्पष्ट करते हुए यह लेख लिखा था। इसका अनुवाद एडवर्ड एन्गल्स और हेनरी ए फिच द्वारा प्रस्तुत *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences* में मिलता है। (ग्लेनको इल्लिनोइस, १९४९), पृ० ५०।

कारण यह भी था कि इन्टरात्मक पद्धति का निर्माण और बाद में उसका प्रयोग विवादास्पद प्रयोजनों के लिए हुआ था। मार्क्स का इन्टरात्मक सिद्धान्त वाणी हृद तक १८४०-५० के बीच फ्रांस के आतंककारी उपद्रवों के उसके निरीक्षण पर आधारित था। मार्क्स ने आधुनिक समाज के वर्ग-संगठन का अपना विश्लेषण इसी स्थिति के ऊपर आधारित किया था। लेकिन, इस विश्लेषण का सामान्यीकरण कुछ ऐसे प्रश्न उठा देता है, जिनका आसानी से उत्तर नहीं दिया जा सकता। वह स्थिति कौसी थी जिसका मार्क्स ने विश्लेषण किया है। यदि मार्क्स इंग्लैंड अथवा रूस की राजनीति में उतना ही भाग लेता जितना उसने १८४०-५० में फ्रांस और जर्मनी की राजनीति में भाग लिया था, तो क्या उसने निष्कर्ष वही होते? यदि नहीं तो फ्रांस की स्थिति अन्य किसी स्थिति की अपेक्षा क्या अधिक विनिष्ट थी? यदि वह विनिष्ट थी, तो क्या इसका अभिप्राय यह है कि समस्त उद्योग-प्रधान समाजों का विकास इसी ढंग से होगा? ऊपर हमने रूस में समाजवाद के विनाश के बारे में मार्क्स के जिस पत्र का उद्धरण दिया है, उससे प्रकट होता है कि मार्क्स का शर्मायता से ऐसा विश्वास नहीं था यद्यपि कभी-कभी वह यह कहता था कि उसका ऐसा विश्वास है। यदि समाजवाद का उत्पान 'अनिवार्य' है, तो क्या यह आवश्यक है कि यह सामाजिक आति के माध्यम से ही हो। मार्क्स स्वयं इस सम्भावना पर विचार करता था कि इंग्लैंड में समाजवाद आतिपूर्ण उपायों से प्राप्त हो सकता है यद्यपि इंग्लैंड सबसे अधिक उद्योग-प्रधान देश था। यदि हम यह मान लें कि आधुनिक उद्योगवाद का समस्त देशों में एक सा विकास होगा, तो क्या यह निश्चित है कि यह समाजता विभिन्न राष्ट्रीय मस्तिष्कों के अलग विविध तरीकों का अतिक्रमण कर लेगी? अतः में, क्या यह सराहनीय है कि सामाजिक वर्ग सुप्त हो जायें और के वर्गहीन समाज की स्थापना करें? शक्तिशाली धर्म-विभाजन को समाज के वर्ग विभाजन तथा सामाजिक दृष्टिकोणों के भेदों का कारण समझता था। लेकिन, सामाजिक धर्म का विभाजन एक ऐसा व्यापार है जो समस्त समाज में, सबसे आदिम से सब से विकसित समाजों में, पाया जाता है और उद्योगीकरण के साथ काम नहीं होता। अतः, आज की आसानी है कि पूर्ण समाजवादी सिद्धान्त पर संगठित समाज भी सामाजिक वर्गों के अपने संगठन को विकसित करेंगे। लेकिन क्या इस समाजशास्त्रीय तथ्य का (यदि यह एक तथ्य है) यह अभिप्राय है कि वर्गों के बीच नैतिक सम्बन्ध आदिनात्मक और विवेकात्मक ही हैं?

मार्क्स ने इन्टरात्मक पद्धति का वर्गों के सम्बन्ध का आधार स्वीकार किया था। इस स्वीकृति के फलस्वरूप उसे दो धारणाएँ ग्रहण करनी पड़ी, जो स्पष्ट नहीं हैं। प्रथम, वर्गों का सम्बन्ध विरोध अथवा मध्य का हाना है। दूसरे, सामाजिक विकास क किसी भी युग में एक वर्ग प्रधान तथा दूसरे वर्गों का शोषक होता है। इन धारणाओं के कारण उसने सामाजिक विधान के समस्त रूपों का बहुत कम महत्त्व दिया। उसकी दृष्टि में सामाजिक विधान का केवल यही महत्त्व था कि वह सर्वहारा वर्ग की सधन

शक्ति को कहा तब बड़ा सबता है। इन धारणाओं के कारण वह सामाजिक बुद्धि को नैतिक आलोचना को भी घृणा की दृष्टि से देखता था और उसका विश्वास था कि समस्त महत्त्वपूर्ण सामाजिक परिवर्तन केवल शक्ति के जोर से ही हो सकते हैं। यद्यपि वर्गों के कुछ विशेष हित होते हैं और इन हितों में सघर्ष होता है, तथापि मार्क्स के सिद्धान्त के अनुसार यह अमम्भव है कि उनमें सदैव सघर्ष ही होता रहे। यदि वे सं सामाजिक श्रम के विभाजन के आधार पर उत्पन्न होते हैं, तो उनके विशेष हित सनातन के सामान्य कल्याण के विरोधी अथवा उसने लिए हानिकर नहीं हो सकते। इनका कारण यह है कि ये वर्ग खुद भी ता समाज के कार्यशील अंग होते हैं। इस सम्बन्ध का बहु-कारितापूर्ण पक्ष भी उतना ही सामान्य होता है जितना कि विरोधपूर्ण पक्ष। पुनः कोई भी कार्यशील सामाजिक पद्धति क्यों न हो, सार्वजनिक हित और स्वस्थ सार्वजनिक नीति के आधार पर विशेष हितों के ऊपर कुछ नियंत्रण लगने चाहिए। यदि ऐसा नहीं होता, तो वह सामाजिक पद्धति नष्ट हो जाएगी। विशेष हितों का विनियमन समाज का उसी प्रकार सामान्य भाग है जिस प्रकार कि स्वयं हितों का अस्तित्व। यह एक ऐसा कार्य है जो प्रत्येक उत्तरदायी शासन को किसी न किसी रूप में करना पड़ता है। इसमें साम्यवादी शासन का यह मानना पड़ता है कि सर्वहारा वर्ग तथा कृषक वर्ग के बीच सम्बन्ध मैत्रीपूर्ण हैं। लेकिन, इस मान्यता से यह तथ्य नहीं बदल जाता कि निर्निष्ठ वस्तुओं और कृषिगत उत्पादनों की सापेक्ष कीमतों के सन्दर्भ में एक का लाभ दूसरे की हानि होना है। यह सिद्धान्त कि राज्य केवल शोषण के साधन हैं, एवं क्रांतिकारी अल्प-संख्यक वर्ग का प्रचार मात्र है, वह ऐसा सिद्धान्त नहीं है जिसके आधार पर कोई सत्तारूढ़ शासन कार्य कर सके।

पूँजीवाद एक सस्या के रूप में

(Capitalism as an Institution)

मार्क्स का विश्वास था कि ऐतिहासिक भौतिकवाद और वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त समस्त समाजों और समस्त युगों के ऊपर लागू हो सकते हैं। यदि कोई अपवाद हो सकता है तो आदिम साम्यवाद का वह युग है जो एंगेल्स के विचार से प्रागैतिहासिक काल में विद्यमान था। १८५० के बाद मार्क्स ने विद्वत्तापूर्ण जीवन का मुख्य कार्य उन्हें अधिक समाजों तथा युगों के ऊपर लागू करना नहीं, प्रत्युत उनके आधार पर पश्चिमी यूरोप के तत्कालीन औद्योगिक समाज की व्याख्या करना था। इसके लिए यह आवश्यक था कि वह वर्तमान सामाजिक वर्गों की आर्थिक उत्पत्ति का गहन अध्ययन करता और इन वर्गों के विरोध के स्वरूप का पूर्ण आर्थिक विश्लेषण करता। कैपिटल ग्रन्थ की मुख्य विषय-वस्तु इन्हीं दो विषयों का सर्वांगपूर्ण विवेचन है। तदनुसार, मार्क्स ने उद्योग के पूँजीवादी संगठन, मध्यवर्ग के उदय और उम्र के प्रनिर्माण औद्योगिक श्रमिक वर्गों

के निर्माण के बारे में व्यापक ऐतिहासिक गवेषणा की। मार्क्स का विचार था कि औद्योगिक भूमिक वर्ग का निर्माण आधुनिक यूरोपीय समाज की एक मुख्य घटना है। अपने दूसरे उद्देश्य को पूरा करने के लिए मार्क्स ने परम्परागत अर्थशास्त्रियों द्वारा निर्दिष्ट पद्धति के आधार पर पूंजीवाद का आर्थिक विश्लेषण किया और यह बताया कि पूंजीवाद दो मुख्य वर्गों को किस प्रकार उत्पन्न करता है और वे वर्ग किन प्रकार एक दूसरे के विरोधी होते हैं। मार्क्स ने अपने इस कार्य के आधार पर अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त का जन्म दिया। मार्क्सवादी समाजवाद के आरम्भिक कालों में यह सिद्धान्त काफी प्रमुख रहा।

मार्क्स की रचनाओं में सर्वप्रथम अथ कैपिटल के के ऐतिहासिक अध्याय हैं जिनमें उसने अठारहवीं शताब्दी से पहले के उद्योग के पूंजीवादी संगठन के बारे में और मजदूर वर्ग के निर्माण के बारे में विचार किया है। यद्यपि आर्थिक इतिहास के अनेक उत्तर-कालीन लेखकों ने मार्क्स से प्रोत्साहित होकर इन प्रश्नों की ओर ध्यान दिया है, लेकिन वे मार्क्स को नहीं पछाड़ सके हैं। मार्क्स ने पूंजीवाद के ऐतिहासिक अध्ययन की मुख्य दिशा निर्दिष्ट की। उसने बताया कि नयी औद्योगिक पद्धति का सामाजिक इतिहास पर क्या प्रभाव पड़ा है कृषक वर्ग के भूमि विषयक सामान्य अधिकारों को समाप्त कर देने के परिणामस्वरूप सर्वहारा वर्ग का निर्माण, पूंजीवादी संगठन के विकास के फलस्वरूप परलू उद्योग-धरो का विनाश, इस संगठन की इकाइयों की शक्ति और आकार में निरन्तर वृद्धि, वर्ग के सम्पत्तिहारी तथा अमरीका और भारत के औपनिवेशिक शोषण द्वारा इन प्रक्रियाओं की तीव्रता में वृद्धि। मार्क्स के विवेचन की मुख्य विशेषता यह थी कि उसने औद्योगिक तथा व्यापारिक परिवर्तनों के फलस्वरूप होने वाले मानवीय तथा सामाजिक सम्बन्धों के परिवर्तनों पर विशेष जोर दिया और बताया कि भ्रम-विभाजन की अवधारणा उत्पत्ति के फलस्वरूप भूमिकों की जिन्दगी कितनी असह्य और दयनीय हो जाती है। मार्क्स का सामान्य सिद्धान्त यह था कि औद्योगिक संगठन ने मजदूरों की स्थिति बहुत खराब कर दी है जो मानुष लोकतन्त्रात्मक दर्शन की स्वतन्त्रता तथा सामान्यता विषयक घोषणाओं के बिल्कुल विपरीत है।

“सामूहिक उत्पादनशीलता के क्षेत्र में, निर्माण में सामूहिक मजदूर की और इसलिए पूंजी की समृद्धि उत्पादन में मजदूरों की व्यक्तिगत शक्तियों के ह्रास पर निर्भर है।”

कैपिटल के वर्णनात्मक अध्यायों में भी इसी सिद्धान्त का विकास किया गया। इनमें पूंजीवाद के सामाजिक इतिहास का तथा मजदूर वर्ग पर उसके प्रभावों का विवेचन किया गया। महा मार्क्स ने पूंजीवादी उद्योग की वे अविनाश आलोचनाएँ प्रस्तुत की

जो आज भी प्रचलित हैं। मार्क्स ने अपनी आलोचनाओं की पुष्टि में मार्चनिक रिपोर्टों से उनके उदाहरण और आकड़े दिए। पुस्तक के इस भाग में उने सम्मिलित एंगिल्स से मदद मिली थी। एंगिल्स १८४४ में *Condition of the Working Class in England* प्रकाशित कर चुका था। मार्क्स ने यथार्थपरक ढंग से ऐसी समस्याओं पर विचार किया निश्चित अवधियों पर सक्ड़ों की आवृत्ति, समृद्धिकाल में नौजवानों की अकालीन मृत्यु, नयी नयी मशीना द्वारा अच्छे से अच्छे हस्तकला बोरला का विनाश, अनिपुण मजदूरों द्वारा निपुण मजदूरों का विस्थापन, गैर-उद्योगीजन घरायश में मजदूरों का शोषण और गन्दी वस्त्रिया में रहने वाले बेरोजगार सर्वहाराओं की वृद्धि। जा विशेषताएँ मार्क्स के ऐतिहासिक अध्ययन में पायी जाती थी, वहीं विशेषताएँ यहाँ भी दिखाई देती हैं। यहाँ उमने जिन विषयों पर विशेष ध्यान दिया है, वे हैं उद्योगीकरण के सामाजिक परिणाम, उसकी परिवर्तन जैसे प्राथमिक समुदायों की कमजोर बनने की प्रवृत्ति और इसके परिणामस्वरूप उत्पन्न होने वाली मानवी समस्याएँ। इनका स्वामाविक निष्कर्ष यह था कि पूँजीवाद वास्तव में एक निकृष्ट व्यवस्था है और वह समाज को मानव तत्त्व से वंचित कर देता है। होगेल की भाँति ही मार्क्स को भी पूँजीवाद में अनेक अन्तर्विरोध दिखाई देते थे। पूँजीवाद में संगठन और अराजकता का एक साथ संयोग है। इसमें एक ओर तो टैक्नालॉजिकल संगठन है और दूसरी ओर विनिमय की अराजकता है। इसमें एक ओर तो उत्पादन की इकाइयों का विस्तृत सामंजस्य उपलब्ध होता है तथा दूसरी ओर औद्योगिक साधना का प्रयोग करते समय मानवीय साधनों की नितांत उपेक्षा की जाती है। यद्यपि मार्क्स ने इस आदर्श का यदा-बदा ही संकेत किया है, तथापि पूँजीवाद तथा योजनाबद्ध और समाजीकृत अर्थ-व्यवस्था का भेद सदैव ही उसके मन में रहता था। मार्क्स का विश्वास था कि योजनाबद्ध और समाजीकृत अर्थ-व्यवस्था में लागू की आवश्यकतानुसार पदार्थों का वितरण हो सकता है। इसलिए, उसकी पूँजीवाद की आलोचना मुख्यतः नैतिक थी। यह औद्योगिक समाज की वास्तविक अवस्था तथा एक ऐसी आदर्श अवस्था के जा मार्क्स के विचार में इस समाज का नैतिक सुधार हो सकती थी, भेद पर आधारित थी। मार्क्स की आलोचना का सबसे प्रभावशाली अंश उमका यह आग्रह था कि यदि किसी नैतिक आदर्श को प्रभावी होना है, तो वह आवश्यक है कि वह उस सामाजिक स्थिति पर निर्भर हो जिसमें कि उसका जन्म हुआ है। उसे उस स्थिति के वर्तमान रूप का तो समझना ही चाहिए, यह भी समझना चाहिए कि उस स्थिति में परिवर्तन की क्या सम्भावनाएँ निहित हैं। इसमें न तो हम तथ्य में ही कोई फर्क आता है कि आदर्श स्वयं एक नैतिक मूल्यांकन है और न नैतिक चुनाव का तत्त्व ही समाप्त हो जाना है क्योंकि प्रत्येक स्थिति में अनेक सम्भावनाएँ निहित होती हैं। प्रत्येक स्थिति में नीति निर्माण की क्षमता होती है और यही कारण है कि राजनीति उसका एक चरण होती है।

अतिरिक्त मूल्य

(Surplus Value)

चूँकि मार्क्स किसी भी नैतिक आदर्श की स्वीकृति की कल्पनाविहीन स्वीकृति मानता था और चूँकि होमेल की भाँति ही वह अपने आदर्शों को अपरिहार्य मानता था, अतः उसने यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि द्वैतात्मक आवश्यकता के वशीभूत होकर पूँजीवादी व्यवस्था अपने आन्तरिक अन्तर्विरोधों के कारण अपने से विरोधी समाजवादी व्यवस्था का पथ प्रशस्त करेगी। स्थूल रूप से उसने अपना यह तर्क निम्न-लिखित रूप में प्रस्तुत किया था। उत्पादन के साधनों के पूँजीवादी स्वामी अतिरिक्त मूल्य प्राप्त करते हैं। इसके कारण पूँजीवाद विशाल स्तर के उत्पादन तथा एकाधिकार की ओर बढ़ता है। मार्क्स का निष्कर्ष था कि इस प्रवृत्ति के फलस्वरूप धन मूल्यतर व्यक्तियों के हाथों में केन्द्रित होगा तथा समाज का पूँजीपतियों तथा सर्वहाराओं के बीच तीव्रतर विभाजन होगा। इसके परिणामस्वरूप अन्त में एक ऐसी स्थिति आ जाएगी जिसमें शोषकों का शोषण होगा और उत्पादन का समाजीकरण। मार्क्स का विचार था कि सामान्य प्रवृत्ति यह होगी कि जनसंख्या का अधिकतर भाग मजदूर बन जाएगा और उसे बड़ी दरिद्रता का सामना करना पड़ेगा। मार्क्स की यह भविष्यवाणी सही सिद्ध नहीं हुई क्योंकि मार्क्स ने जो कल्पना की थी, सम्बन्धित तत्त्व उससे अधिक में और कहीं जटिल थे। उद्योग का बृहत्तर इकाईया में संकेन्द्रण हुआ लेकिन यह स्वामित्व का संकेन्द्रण नहीं था क्योंकि स्वामित्व और नियंत्रण एक वस्तु नहीं है। पूँजीवाद ने अन्तर्राष्ट्रीय रूप धारण किया लेकिन मजदूरों की मनोवृत्ति ने अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर वर्ग-समर्थन चालू करने के लिए राष्ट्रीय सीमाओं को पार नहीं किया। मजदूरों की आर्थिक स्थिति में भी पहले की अपेक्षा सुधार हुआ। वतनभोगी कर्मचारियों की संख्या में बहुत वृद्धि हुई लेकिन इससे सर्वहारा वर्ग की वृद्धि नहीं हुई क्योंकि निम्न मध्यवर्ग ने सर्वहारा वर्ग की स्थिति को स्वीकार करने की कोई प्रवृत्ति प्रकट नहीं की। व्यावहारिक राजनीति की दृष्टि से यह मार्क्स की भविष्यवाणी का सब से विनाशक पक्ष था। मजदूरों की पुरानी पीढ़ी को जो तर्क बहुत विश्वस्तनीय मालूम पड़ने थे, वेतन-भोगी कर्मचारी उन तर्कों के आधार पर मार्क्सवादी दलों में शामिल नहीं हुए।¹ कालि का रास्ता उससे बड़ी लम्बा और उससे बड़ी जटिल था जिसकी मार्क्स ने कल्पना

1 सीमर गणराज्य की दुर्बलता का एक कारण उसके समर्थकों की आयु थी। १९३१ में जर्मनी के वेतनभोगी कर्मचारियों में से केवल चौथाई कर्मचारी ही मार्क्सवादी यूनियनों में संगठित थे। सोशल डेमोक्रेटों में से केवल १० प्रतिशत ही पच्चीस वर्ष से कम आयु के थे। देखिए William E. Bohnstein *The German Record* (1945), p. 216.

की थी। शताब्दी के अन्त में एंगिल्म ने स्वीकार किया था कि उसने और मार्क्स ने पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्गत आन्तरिक विकास की क्षमता को बहुत कम आकाया।

मार्क्स के तर्क का सैद्धान्तिक आधार अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त था। १८६७ में कैपिटल की पहली जिल्द के प्रकाशन के बाद से इस सिद्धान्त के बारे में उग्र वाद-विवाद शुरू हो गया। इस वाद-विवाद का कोई सन्तोषजनक परिणाम नहीं निकला। इस सिद्धान्त को केवल कट्टर मार्क्सवादियों ने ही स्वीकार किया और उन्होंने भी इसे आलोचना के बीच स्वीकार किया। इसी बीच रिकार्डों का मूल्य सिद्धान्त जिससे मार्क्स में दोषा ली थी मार्क्सोत्तर अर्थशास्त्रियों के लिए पुराना पड़ गया। फलतः, अब वाद-विवाद के लिए बहुत कम गुंजायश रह गई। अब विवाद का आधार केवल यही रहा था कि मार्क्स के विचारों और रिकार्डों के विचारों में कुछ आधारभूत अन्तर था। लेकिन, यह कोई विशेष महत्त्व की बात नहीं थी। यह वाद-विवाद इस बात का एक श्रेष्ठ उदाहरण था कि एक तर्क का परस्पर-विरोधी प्रयोगों के लिए किस प्रकार प्रयोग किया जा सकता है। कोई एक पक्ष दूसरे पक्ष की निहित धारणाओं को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं था। कभी-कभी समझ होना है कि आज मार्क्सवादियों तक के लिए अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त गुरु का स्मारक होने के नाते आदरपत्र मात्र रह गया है और वह उसके दर्शन का कोई गम्भीर भाग नहीं है। उदाहरण के लिए लेनिन ने उसका कभी उल्लेख तक नहीं किया।

अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त परम्परागत अर्थशास्त्रियों के मूल्य के श्रम सिद्धान्त (Labour Theory of Value) का विस्तार मात्र था। बाजार में जिन पदार्थों का विनिमय होता है, उनमें एक समान विशेषता यह पाई जाती है कि वे श्रम की उपज होते हैं। लेकिन, मार्क्स का कहना था कि यहाँ जिस श्रम का प्रयोग होता है, वह "सजातीय" होता है। इसका अभिप्राय यह है कि वह शुद्ध, अविकल श्रम होता है, किसी विशेष गुण का श्रम नहीं। उसकी नाप केवल अवधि के द्वारा ही हो सकती है। इस दृष्टि से दक्ष श्रम (skilled labour) को उसका गुणित माना जा सकता है। पदार्थ में श्रम का समावेश ही उसे मूल्य देना है। लेकिन, यह जरूरी है कि श्रम "सामानिक दृष्टि, से आवश्यक" हो। इसका अभिप्राय यह है कि वह उन तकनीकी साधनों से किया जाए जो उत्पादन की प्रचलित परिस्थितियाँ में सामान्य होते हैं। पुनः पदार्थों का उत्पादन इतनी मात्रा में होना चाहिए कि उनका विनिमय हो सके। कारण यह है कि यदि बाजार सारे उत्पादित पदार्थों को लेना अस्वीकार कर देता है, तो उनके ऊपर लगा हुआ श्रम-समय उम्मी प्रकार व्यर्थ जाता है जैसे कि उनका निर्माण पुरानी टेक्नालॉजी के आधार पर हुआ हो। श्रम की शक्ति स्वयं एक पदार्थ है और उसका मूल्य उम्मी ढंग से स्थिर किया जाता है जैसे कि किसी पदार्थ का। इसका अभिप्राय यह है कि विनिमय में उसका मूल्य उस श्रम द्वारा निर्धारित होता है जो उसे बनाने के लिए आवश्यक होता है। दूसरे शब्दों में श्रम का विनिमय मूल्य उन पदार्थों के

बराबर होना है जो श्रमिकों को सहाय्य देने तथा उनके जीवनयापन की सुविधाएँ जुटाने के लिए आवश्यक होता है। लेकिन, पदार्थों में श्रम की स्थिति अनुपम है। इसका 'जिनता अधिक प्रयोग होता है, उतना ही मूल्य बढ़ जाता है। लेकिन, मूल्य की दो मात्राएँ समान नहीं होती। सेवा नियोजक अपने नियंत्रण और संगठन के द्वारा इस बात का ध्यान रखता है कि जब मजदूरों की श्रम-शक्ति बुझ जाए तब वे जिस मात्रा का उत्पादन करें, वह उस मात्रा से अधिक है जिसके लिए वे उन्हें पारिश्रमिक दिया जाए। प्रयुक्त श्रम शक्ति स्वयं की गई श्रम शक्ति के पुनर्स्थापन से अधिक का मूल्य पैदा करती है। इस अतिरिक्त मूल्य से ही समस्त मुनाफा, ब्याज और किराए की उत्पत्ति होती है। इसका कारण यह है श्रम अथवा अन्य किसी पदार्थ के विनिमय मात्र से उसका मूल्य नहीं बढ़ता।

इस तर्क की पहली उत्पत्ति तो यह पता लगाना है कि इसका उद्देश्य किस चीज की व्याख्या करना था। मार्क्स के आलाचक्रों की धारणा थी कि वह प्रतियोगितापूर्ण बाजार में पदार्थों की कीमता की व्याख्या करने का प्रयास कर रहा था। जब रिकार्डों में मूल्य के श्रम सिद्धान्त का निरूपण किया था, उस समय उसका यही उद्देश्य था। मार्क्स के कैपिटल की पहली जिल्द में यह मान भी लिया था कि पदार्थों की कीमतें पूँजी और श्रम के प्रभाव के अधीन, अपने मूल्य से या तो कुछ ऊपर रहेंगी और या कुछ नीचे। लेकिन, इस धारणा के आधार पर सामाजिक दृष्टि से आवश्यक श्रम समय का विचार सम्पूर्ण सिद्धान्त को बचवासिद्ध कर देता है क्योंकि पदार्थ जिस मूल्य का लाएँगे, वही उस समय का प्रभाव है जो उसके उत्पादन के लिए सामाजिक दृष्टि से आवश्यक है। यह आक्षेप मूल्य के किसी भी श्रम सिद्धान्त के ऊपर लागू हो सकता है, लेकिन मार्क्स के सिद्धान्त पर कुछ और भी आक्षेप किए जा सकते हैं। यदि अतिरिक्त मूल्य केवल श्रम शक्ति की स्वयं के आधार पर ही उत्पन्न होता है, तो उस उद्योग को जिसमें पूँजी श्रम को खरीदने के लिए लगती है, उस उद्योग की तुलना में जिसमें, पूँजी का उस उद्योग की तुलना में जिसमें पूँजी का प्रयोग मुख्य रूप से मशीनें खरीदने के लिए होता है, अधिक अतिरिक्त मूल्य और अधिक मुनाफा पैदा करना चाहिए। लेकिन वैसे कि मार्क्स जानता था, पूँजी को बाढ़े कैसे लगाया जाए, उस पर लाभ बराबर ही होता है। मार्क्स ने कैपिटल की तीसरी जिल्द में विनियोग के अधिक लाभदायक स्थानों के लिए पूँजीपतियों की प्रतियोगिता के आधार पर इसकी व्याख्या की थी। लेकिन इस प्रकार की प्रतियोगिता केवल कीमतों पर अपने प्रभाव के द्वारा ही लाभों को समान कर सकती है। तदनुसार, मार्क्स ने कीमतों की व्याख्या करते हुए कहा कि वे उत्पादन की लागत तथा विनियुक्त पूँजी के औसत लाभ के योग द्वारा निर्धारित होती है। ये दोनों सिद्धान्त केवल संयोग द्वारा ही सहजर्तों हो सकते हैं क्योंकि यह केवल संयोग का ही समतुल्य हो सकता है कि उत्पादन की लागत द्वारा निर्धारित कीमत और पदार्थ के उत्पादन में लगी श्रम शक्ति द्वारा निर्धारित कीमत बराबर हो। कैपिटल की पहली और तीसरी जिल्दों में पाए जाने वाले इस विचार-भेद पर दीर्घ काल तक पाद-विवाद

चला था। आस्ट्रिया के अर्थशास्त्री बोहम-बावरक (Bohm Bawerk) ने इस विषय पर विस्तार से विचार किया है।¹ यदि हम यह मानते हैं कि मार्क्स का मूल्य सिद्धान्त बेदन कीमतों की व्याख्या करने का प्रयत्न था, तो उसका तर्क निश्चित रूप से उत्तर विरोधी था।

अतिरिक्त मूल्य की आलोचना में आर्थिक सत्कारवाद की कुछ मात्रा निहित थी। यह आर्थिक सत्कारवाद मार्क्स अथवा परम्परागत अर्थशास्त्रियों के दृष्टिकोण के विपरीत न होकर उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त में जो दृष्टिकोण था, उसके विपरीत था। वहाँ यह है कि मूल्य के अर्थ सिद्धान्त ने उन नैतिक धारणाओं को कमी नहीं दिया जो नैतिक के विचार में विद्यमान थी। वह न्यायपूर्ण तथा प्राकृतिक कीमत का सिद्धान्त बना रहा। इस दृष्टि से देखने पर बात होगी कि अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त ने बोर्जुआ अर्थशास्त्रियों के पूँजीवाद के समर्थन को दृढ़ात्मक रीति से तिरस्कृत कर दिया था। यह तिरस्कार प्रभावहीन भी नहीं था। यद्यपि मार्क्स यह कहा करता था कि उसका नैतिक धारणाओं में कोई विश्वास नहीं है, लेकिन उसका तर्क अपने आर्थिक रूप की अपेक्षा अपने नैतिक रूप में अधिक शक्तिशाली मालूम पड़ता है। उसने मुख्य रूप से दो कार्य किए। बोर्जुआ विचारक प्रतिपोगितापूर्ण अर्थ-व्यवस्था के समर्थन में नैतिक तर्कों की दुहाई दिया करते थे। मार्क्स ने बताया कि यह नैतिकता व्यक्तिवादी उदारवाद की धारणाओं के साथ सपत नहीं बैठती। दूसरे, मार्क्स ने एक अत्यधिक सगठित समाज में जिसमें व्यक्तिवाद एक मान्य नैतिक दर्शन नहीं रहा था, सामाजिक न्याय के स्वरूप का प्रश्न उठाया। सतैप में, मार्क्स का सामाजिक दर्शन शुद्ध रूप से अर्जनशील समाज के ऊपर पूर्ण पर्याप्तवादी आक्रमण था। इसमें कोई सन्देह नहीं कि दृढ़ात्मक पद्धति की अपेक्षा मार्क्सवाद के इस गुण ने उसे अपने अनुयायियों के बीच अधिक प्रिय बनाया।

यदि हम उपर्युक्त दो प्रयोजनों में से पहले प्रयोजन की ध्यान में रखें, तो अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त को निम्नलिखित रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है। पूँजीवाद की रक्षा में थम शक्ति दो रूपों में कार्य करती है। वह एक पदार्थ है जिसने लिए मजदूर निर्वाह-भञ्जदूरी प्राप्त करता है। इसके साथ ही वह मूल्य का स्रष्टा भी है। पूँजीपति मजदूर को निर्वाह-भञ्जदूरी देने के बाद सम्पूर्ण मूल्य स्वयं ग्रहण करता है। मजदूर उत्पादन में चाहें जितनी योग्यता, निपुणता और निष्ठा से काम क्यों न करे, उन्हें उसने बदले में केवल निर्वाह-भञ्जदूरी मिलती है। बाकी सारा लाभ पूँजीपति की जेब में जाता है। पूँजीपति के बारे में समझा जाता है कि उसको यह लाभ उसकी उद्यमशीलता, अन्तर्दृष्टि, बुद्धिमत्ता और सगठन-क्षमता के कारण मिलता है। इस सम्बन्ध में मार्क्स का कहना है कि थम की सम्पूर्ण उत्पादनशीलता को इस रूप में प्रस्तुत किया जाता है मानो वह पूँजी की उत्पादनशीलता हो। अतः, अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त ने मार्क्स

1 Karl Marx and the Close of His System, Eng. trans. by Alice M. Macdonald, New York, 1893.

के लिए वही काम किया जो बाद में आर्थिक किराए के सिद्धान्त ने फैंबियन समाजवादियों के लिए किया था।¹ इसने प्रमाणित किया कि पूँजीवाद उत्पादन के साधनों के स्वामियों को लाभ की स्थिति प्रदान करता है जिससे वे उत्पादन की प्रक्रिया में जितना योगदान देते हैं, उसकी तुलना में कहीं अधिक अक्षयग्रहण कर लेते हैं। दूसरी ओर, श्रमिकों की स्थिति हीन रहनी है। वे, अन्य मानवतर पदार्थों की भाँति ही समझे जाते हैं। इस प्रकार, एगिल्स ने अनुसार मार्क्स के मूल्य सिद्धान्त का तत्त्व यह था कि "श्रम का कोई मूल्य नहीं होता"। यह कहना कि श्रम का मूल्य होता है, यह कहने के तुल्य होगा कि मूल्य का मूल्य होना है। मार्क्स ने इस सम्बन्ध में अपने तर्क को एक तार्किक अन्त-विरोध के रूप में प्रस्तुत किया है। मार्क्स के अनुसार पूँजीवादी व्यवस्था अपना विनाश अपने आप करेगी। जब पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्विराघ समाप्त हो जायेंगे, तब समाजवाद का उदय होगा। समाजवाद में श्रमिकों की स्थिति एवं पदार्थ की सी तभी रहेगी।² उपर्युक्त विवेचन में कथित अन्तर्विरोध का तर्क बेहद भ्रामक है। इसका वास्तविक मन्तव्य केवल यह प्रकट करना है कि श्रम को एक पदार्थ मानना आपत्तिजनक है। अन्तर्विरोध उस स्थिति के बीच जो श्रम को प्रतिपौमितापूर्ण अर्थ-व्यवस्था में दी जाती है तथा उदात्तवाद को इस नैतिक धोखे के बीच है कि मनुष्यों की साधनों के रूप में देखना चाहिए कि साधनों के रूप में।

सामुदायिक मजदूर

(The Collective Worker)

मार्क्स के मूल्य सिद्धान्त के दूसरे पहलू ने कोई समाधान नहीं दिया, प्रत्युत एक समस्या ही खड़ी कर दी। श्रम सिद्धान्त का नैतिक तर्क यह था कि पूर्ण रूप से स्वतन्त्र विविध व्यवस्था में प्रत्येक व्यक्ति बाजार में अपने श्रम का उत्पादन लाएगा और उसके बदले में समान मूल्य प्राप्त करेगा। पदार्थों का वितरण इस अर्थ में न्यायपूर्ण होगा कि प्रत्येक व्यक्ति जितना परिश्रम करेगा, उसे उसके बदले में उतना ही मूल्य मिल जाएगा। संक्षेप में प्रत्येक व्यक्ति अपने श्रम के पूर्ण उत्पादन का उपभोग करेगा। यह तर्क दो दृष्टियों से व्यक्तिवादी था। उसने यह मान लिया था कि प्रत्येक व्यक्ति अपनी योग्यता तथा प्रयत्न के आधार पर ही बिना किसी सघटन और सहयोग के ही उत्पादन करता है, और उसने यह भी मान लिया था कि व्यक्तिगत लाभों का योग ही समग्र सामाजिक हित है। मार्क्स का विचार था कि एक अत्यधिक उद्योग-प्रधान समाज में

1. George Bernard Shaw in Fabian Tract No. 41 *The Fabian Society - Its Early History*, 1892 यहाँ ने अपनी इस पुस्तिका में इस परिवर्तन पर जोर दिया है।

2. *Anti-Dühring*, Eng trans by E. Burns, p 228.

ये दोनों ही धारणाएँ यदि पूरी तरह झूठी नहीं, तो अत्यधिक सन्देहास्पद हैं। अत्यधिक समाजीकृत उत्पादन की व्यवस्था पूरी तरह से सहकारिता पर आधारित होती है। इसमें कोई व्यक्ति अकेला किसी पदार्थ का निर्माण नहीं कर सकता। इस व्यवस्था में यह नहीं बताया जा सकता कि अमुक व्यक्ति ने यह पैदा किया है। यह उत्पादन शुद्ध रूप से सामाजिक उत्पादन होता है और वास्तविक उत्पादक इकाई स्वयं समाज होता है। मार्क्स के शब्दों में यह "सामुदायिक मजदूर" होता है जो समूह सहकारी उत्पादन के लिए संगठित किया जाता है। यह "वास्तविकता" है। पूँजीवादी व्यवस्था इसके चारों ओर कीमतों, मुनाफों और मजदूरों के "रहस्य" लपेट देती है। एब ही व्यवस्था में दो विरोधी तत्वों का सह-अस्तित्व—समाजीकृत उत्पादन और पूँजीवादी गोपण—बहु अन्तर्विरोध है, जो समाज को त्राति की ओर उन्मुख करता है। त्राति के फलस्वरूप नया सामाजिक पैदा होता है जिसमें एक पूर्ण सामाजिक अर्थ-व्यवस्था एक ऐसी सामाजिक पद्धति को जन्म देती है जो उसकी पूर्ण सहकारी प्रकृति के अनुरूप हो।

इसलिए, मूलतः मार्क्स के मूल्य सिद्धान्त का प्रयोजन विगुड़ रूप में आधिक नहीं, प्रत्युत नैतिक था। वह कीमतों का सिद्धान्त नहीं, सामाजिक हित का सिद्धान्त था। मार्क्स के सिद्धान्त और रिवार्डों के सिद्धान्त में जिससे मार्क्स ने अपना सिद्धान्त ग्रहण किया था, मुख्य अन्तर यह था कि सामाजिक न्याय और बल्त्याण का आवेग के बारे में उनके मानक अलग-अलग थे। मार्क्स ने पूँजीवादी व्यवस्था पर मुख्य आरोप यह किया है कि वह मानवी सम्बन्धों को पूँजी के सन्दर्भ में निर्धारित करता है और मानव तत्त्व की ओर बिल्कुल ध्यान नहीं देता। जहाँ तक ये आर्थिक सकल्पनाएँ वास्तविक स्थिति का परिचय देती हैं, वे मजदूरों के लिए व्यर्थ तथा विकृत हैं। सामुदायिक मजदूर की प्राविधिक पूर्णता उसके मानवी तत्वों के नैतिक मूल्य पर खरीदी जाती है।

"वह (निर्माण) मजदूर को उत्पादन की प्रवृत्तियों और समताओं की दुनिया के मूल्य पर उसे एक उच्च तथा विविष्ट प्रशिक्षण प्राप्त करने के लिए विवश करने एक पद, एक अपरूप प्राणी बना देता है। गुरु ने मजदूर अपनी धर्म शक्ति को पूँजीपतियों के हाथ इसलिए बेचता है क्योंकि उसके पास पदार्थों के निर्माण के लिए आवश्यक भौतिक साधन नहीं होते। बाद में उसकी धर्म शक्ति उस समय तक काम नहीं करती जब तक कि वह पूँजीपतियों के हाथों में बिक नहीं जाय।"

एक ऐसे समाज की सकल्पना के विरोध में जिसमें अर्थव्यवस्था को बाजार की क्रिया के द्वारा स्वतः नियामक माना जाता है और जिसमें मानव सम्बन्ध कीमतों के सन्दर्भ में ग्रहण किए जाते हैं, मार्क्स एक योजनाबद्ध तथा मानवीकृत अर्थव्यवस्था का आदर्श प्रस्तुत करता है। "ऐसे स्वतन्त्र व्यक्तियों का एक सघ जो समूह रूप से नियमित उत्पादन-साधन द्वारा कार्य करते हैं और अपनी अनेक धर्मशक्तियों को

प्रसन्नतापूर्वक एवं सयुक्त सामाजिक श्रम शक्ति के रूप में निरूपित करते हैं।¹ वह समाज जिसमें उत्पादन का सामाजिक नियंत्रण उत्पादन की वास्तविक सामाजिक स्थिति के साथ समतल होता है, एक ऐसा समाज होता है जिसमें अर्थव्यवस्था आवश्यकतानुसार उत्पादन करती है तथा सम्पूर्ण उत्पादन-शक्ति सामाजिक दृष्टि में वाछनीय परिणाम प्राप्त करती है।

“जब उत्पादन समाज के सचेतन और श्रव्यवस्थित नियंत्रण में होगा, समाज केवल उसी समय निश्चित पदार्थों के उत्पादन में नियुक्त सामाजिक श्रम, समय की मात्रा तथा उनके लिए समाज की मात्र की मात्रा के बीच प्रत्यक्ष सम्बन्ध स्थापित कर सकेगा।”²

मार्क्स अथवा इन्द्रात्मक पद्धति की प्रवृत्ति में यह नहीं था कि वे एक अर्जनशील पूँजीवादो व्यवस्था की आलोचना स्वीकार करते। यह आलोचना ऐसे समाज के मानवी परिणामों के नैतिक विरोध में थी। हीगेल के प्रभाव से मार्क्स के मन में भी नैतिक विरोधों की उपादेयता के प्रति एक प्रकार की विरक्ति का भाव था। उसका विचार था गया था कि नैतिक आदर्श केवल कुछ वैयक्तिक मनोवृत्तियाँ हैं जो समाज की मारमूल लेबिन नैतिकता निरपेक्ष शक्तिता द्वारा मन में प्रेषित होते हैं। हीगेल तथा मार्क्स दोनों व्यक्तियों के लिए यह इस स्वस्थ विचार की स्वभावजन्य विवृति थी कि यदि नैतिक आलोचना की आवश्यकता है, तो यह आवश्यक है कि वह आलोच्य वस्तु के प्रयार्थवादी विश्लेषण पर आधारित हो। इस पक्षपात का एक सामाजिक परिणाम यह हुआ कि जब मार्क्स ने इस विचार की आलोचना की कि सामाजिक न्याय का अभिप्राय प्रत्येक व्यक्ति को उसने परिश्रम का फल देना है, तो उसकी यह आलोचना आपत्त और नैतिक व्यक्तिवाद के विरुद्ध नहीं थी बल्कि कल्पनावादी समाज-वादिता अथवा उन अधिपक्षों के विरुद्ध थी जिन्हें वह “अशिष्ट अर्थशास्त्री” (Vulgar economists) कहा करता था। मार्क्स का विचार था कि इस प्रकार का समस्त धितन उन भावात्मक योजनाओं के समान है जो पूँजीवादी उत्पादन के लाभों को स्वीकार कर लेती हैं और फिर वितरण की व्यवस्था कुछ ऐसे मनमाने ढंग से करती हैं जिससे मालूम पड़ता है कि श्रमिक को अपने उद्योग का सारा उत्पादन प्राप्त हो रहा है। इन सारी योजनाओं के विरोध में मार्क्स ने तर्क दिया और उसका यह तर्क परम्परागत अर्थशास्त्रियों के ढंग पर था कि पूँजीवाद अथवा आधुनिक उत्पादन की अन्य कोई व्यवस्था अपने साथ ही उस उत्पादन को वितरित करने की पद्धति भी लिए बसती है। मार्क्स का विचार था कि उसका अपना “वैज्ञानिक समाजवाद” कल्पनावाद (Utopianism)

1 Capital, Vol. I, Eng trans. by M and O Paul, p 32

2 Capital, Vol III, Eng Trans by Ernest Untermann,

से इस अर्थ में भिन्न है कि वह अर्थ-विज्ञान अर्थात् परम्परागत अर्थशास्त्र के समान निष्कर्षों को स्वीकार करता है, लेकिन इन निष्कर्षों के साथ अपना यह प्रमाण भी जोड़ देता है कि 'द्वैतात्मक' पद्धति के आधार पर वे विकृत मनोरथ हैं।

परिणामतः, निहंस्त्रसेपवादो अर्थशास्त्रियों की भांति मार्क्स का भी यह विचार ही गया था कि अर्थव्यवस्था के नियंत्रण के लिए कानून की रचना करने में कोई लाभ नहीं है। ये कानून मर्ज का इलाज नहीं करते, उसे दबा नष्ट करते हैं। अर्थव्यवस्था के नुशाबने के श्रेष्ठ उपाय वही हैं जो प्राति का पथ प्रशस्त करते हैं। सामाजिक विधान के प्राति मार्क्सवादी दलों ने जो नीति ग्रहण की, उसमें इस प्रवृत्ति ने मजबूत कठिनाई पैदा की। इस प्रवृत्ति ने ही मार्क्सवाद के सरोपन अथवा पुनराख्या के पथ प्रशस्त किया।

दूसरी ओर दूतापूर्वक यथार्थवादी होने के सम्बन्ध में मार्क्सवाद में एक क्रांतिक तत्व का समावेश किया। स्पष्ट है कि मार्क्स का यह कथन कि समाज का सचेतन और प्राक् व्यवस्थित नियंत्रण उद्योग का संचालन करेगा, एक अद्वार मात्र था। उसने "समाज" को इसलिए व्यक्ति रूप दिया जिससे कि समाज के हित में आरंभित नियंत्रण का वर्ग के हित में आरंभित नियंत्रण में भेद स्थापित किया जा सके। लेकिन, कोई भी सामाजिक व्यवस्था क्यों न हो, समाज किसी भी चीज का वर्गीय भी नियंत्रण नहीं कर सकता। इस व्यक्तीकरण का परिणाम गुण रूप से यह मान लेना था कि प्राति की योजना बनाना तो आवश्यक है, लेकिन यह मोक्षता जरूरी नहीं है कि उसके बाद क्या होगा। मार्क्स के मूल्य सिद्धान्त में भी यह मानने की प्रवृत्ति है कि सगठन स्वर संचालित होता है। मार्क्स को यह मिष्ट करने की उत्सुकता थी कि धन प्रत्येक चीज का उत्पादन करता है और पूँजी किसी चीज का उत्पादन नहीं करती। अतः इस उत्सुकता में वह सबसे पूर्व ही यह मानने की तैयार था कि व्यवस्था प्राक् प्रवृत्ति में अपने आप में उत्पादनशील होती है। लेकिन, यदि उत्पादन का पूरी तरह से समाजीकरण हो जाए, तब भी उद्योग में नीतियों के निर्माण का कार्य उनका हो महत्वपूर्ण रहेगा किन्तु कि वह व्यक्तिगत उत्पन्न में रहना है। सम्भवतः, योजनाबद्ध अर्थ-व्यवस्था में वह भी उमादा आवश्यक होगा क्योंकि स्वतन्त्र बाजार में जो काम बीमन व्यवस्था करती है, उसमें भी वह काम करने के लिए कोई प्रवृत्ति आवश्यक होना चाहिए। ऊपर के दूसरे पैरा में हमने जिन अवतरणों को उद्धृत किया है, उनसे ऐसा आभास मिलता है कि समाजवाद की स्थापना के साथ ही औद्योगिक धन-विभाजन के परिणाम उत्पन्न हो जायेंगे। मचाई यह है कि समाजवादी सरकार की भी अन्य किसी सरकार की भांति ही नीति और इसलिए राजनैतिक कार्यसाधकता तथा सामाजिक शांति के प्रश्नों का सामना करना पड़ता है। शासन और प्रवृत्ति के बारे में प्रातिकारी मार्क्सवादियों के विचार किन्तु अपरिपक्व थे, यह हम लेनिन की उस व्याख्या से समझ सकते हैं या उनसे प्राति के परवाना के समीक्षा के बारे में प्रस्तुत की थी। दोरे में क्रांतिक समाज-

वादियों ने ही एक ऐसे राज्य की योजना प्रस्तुत की है जो व्यवहार में इतना दूर का सिद्ध हुआ हो।¹

मार्क्सवाद का बाल्पनिक् तत्त्व वर्गविहीन समाज में निहित था। वर्गविहीन समाज इतिहास में सम्पूर्ण दृष्टात्मक प्रक्रिया का लक्ष्य है। वर्गविहीन समाज एक प्रकार का 'रहस्यात्मक' तत्त्व था जो किसी भी क्रान्तिकारी सिद्धान्त के लिए अपरिहार्य होता है। उसमें भविष्य के लिए सुगम आशा का संदेश था जो वर्तमान की निराशाओं और क्रान्ति की निराशाओं की क्षतिपूर्ति कर देता है। मार्क्स तथा एंगेल्स दोनों में से किसी में भी इस आदर्श का जितन नहीं खींचा है और न उन्होंने यह बताया है कि यह आदर्श किस प्रकार प्राप्त होगा। सम्भवतः उनका विचार था कि किसी आदर्श का वर्णन करना गुस्ताखी होता है। लेनिन का विचार था कि यदि हम आदर्श को बर्णन नहीं कर सकते, तब भी आदर्श का महत्व कम नहीं होता। इस प्रकार, वर्गविहीन समाज की संकल्पना क्रान्तिकारी दल को दुःखी एक प्रेरणा प्रदान करने के लिए एक प्रकार की गल्प थी। यह गल्प सोरेल की उन गल्पों की भाँति ही थी जिन्होंने उसने क्रान्तिकारी सिद्धि-लिज्म के सिद्धान्त का एक महत्वपूर्ण भाग बना दिया था। महत्व की बात यह भी कि यह आदर्श दूर की एक घटना थी। इसका उद्देश्य यह नहीं था कि वह दिन-प्रति-दिन के सुधार की प्रक्रिया में कथ-प्रदर्शन करे। जहाँ तब मार्क्सवाद एक क्रान्तिकारी सिद्धान्त रहा, उसने अपना ध्यान क्रान्तियों पर केन्द्रित किया। जहाँ तक वह विनासवादी तथा सशोधनवादी हो गया, प्रथम विश्वयुद्ध के पहले के वर्षों में वह ऐसा ही हो गया था, वहाँ उसका लक्ष्य साम्यवादी उदारवाद का हो गया। एक आदर्श के रूप में वर्गविहीन समाज का अभिप्राय एक ऐसा समाज था जिसमें बल-प्रयोग बिल्कुल न हो न तो राजनैतिक सत्ता की दृष्टि से और न उद्योग में संचालन तथा प्रबंध की सत्ता की दृष्टि से। इस समाज में प्रत्येक व्यक्ति अपनी योग्यतानुसार इच्छा से देगा और प्रत्येक व्यक्ति अपनी आवश्यकतानुसार बिना किसी कीमत के प्राप्त करेगा। एंगेल्स की प्रसिद्ध सम्भाषणी में राज्य 'तिरोहित हो जाएगा' क्योंकि वह शोषण पर आधारित समाज का दमनकारी साधन है और वर्गविहीन समाज में उसकी कोई आवश्यकता नहीं रहेगी। इसमें उद्योग का प्रबंध और प्रशासन भी समाप्त हो जाएगा। इस सम्बंध में एंगेल्स ने कहा

"व्यक्तियों के शासन के स्थान पर वस्तुओं का प्रशासन और उत्पादन की प्रक्रिया का निदेशन स्थापित हो जाएगा।"²

1 *State and Revolution*, ch 5

2 *Anti-Dühring*, Eng. trans by E. Burns, p 315

तुलना कीजिए, एंगेल्स का ब्रेसेल को पत्र। मार्च १८-२८, १८७५, *Marx-Engels Correspondence*, 1846-1895, p 332 ff

उद्योग के समाजीकरण से प्रबन्ध की सत्ता किस प्रकार कम हो जाएगी अथवा धर्म-विनाश के दुष्परिणाम विना प्रचार दूर हो जाएंगे भास्कर अथवा एगिन्स ने इस बारे में कुछ नहीं कहा है।

वर्गविहीन समाज से नौ ज्यादा महत्व का चरण सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद था, जो मार्क्स तथा एगिन्स के अनुसार सर्वहारा वर्ग की जाति के तुरन्त बाद स्थापित होता है। इस अवस्था में यह कल्पना की जाती है कि सर्वहारा वर्ग शक्ति छीन लेता है और एक ऐसे राज्य का निर्माण करता है जो अपनी ओर से बल का प्रयोग करता है। इसलिए, सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद भी बोझुआ राज्य की मानि ही वर्ग-प्रभुत्व का साधन होता है। उसका कार्य होता है कि वह विस्थापित पूँजीवादी राज्य की नीकर-शाही को नष्ट करे, उत्पादन के साधनों को सार्वजनिक सम्पत्ति के रूप में बढ़ाए और यदि पूँजीपति वर्ग प्रतिशक्ति का कोई प्रयत्न करे, तो उसे दबा दे। जब ये कार्य हो चुकेंगे, तभी सम्भवतः राज्य के तिरोहित होने की प्रक्रिया आरम्भ होगी। सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद किनारे दिना बायम रहेगा, यह बात पूरी तरह से कल्पना पर छोड़ दी गई है। मार्क्स तथा एगिन्स ने सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व का अपने सामाजिक सिद्धान्त के एक महत्वपूर्ण भाग के रूप में विचार नहीं किया। इसके सम्बन्ध में मुख्य बातें १८४८-५० के प्रारंभ के जर्मनकारी उपद्रवों में सम्बन्ध रखती हैं। तथापि, यह बात निश्चित थी कि यदि वर्गविहीन समाज को एक वास्तविकता बनना है, तो वह एक दिन में नहीं बन जाएगी। इसके लिए एक सन्नम बाल की आवश्यकता होगी। १८५० के बाद यूरोप की राजनीति में आनि का महत्व कम हो गया था और वह शान्तिपूर्ण पथ पर अग्रसर होने लगी थी। फलतः, इस विषय का आगे विवेचन अनावश्यक हो गया था। इस कल्पना को १९१७ में लेनिन ने ग्रहण किया और उसे जातिशायी मार्क्सवाद के पुनरुत्थान का एक साधन बनाया। लेनिन की जाति की सफलता ने इसे आधुनिक राजनीति विद्वान के लिए एक महत्वपूर्ण विषय बना दिया है।

Selected Bibliography

Karl Marx's Interpretation of History By Mandell M. Bober. Second edition, revised Cambridge, Mass., 1945.

The Marxian Theory of the State. By S. H. Chang Philadelphia, 1931.

What Marx Really Meant. By G D H Cole, London, 1934.

The Materialistic Conception of History. By Karl Feder, London, 1939

"The Social Philosophy of Karl Marx" By A L. Harris In *Ethics*, Vol LVIII (1948), No 3, Part II.

Towards the Understanding of Karl Marx By Sidney Hook. New York, 1933.

From Hegel to Marx. By Sidney Hook. New York, 1930

Reason, Social Myths and Democracy By Sidney Hook New York, 1940 Chs 9-12

Karl Marx : An Essay Harold J Laski London 1922

Karl Marx's Capital An Introductory Essay By A D Lindsay London, 1925.

Karl Marx, the Story of his Life By Franz Mehring Trans by Edward Fitzgerald New York 1935

The Open Society and its Enemies By h R Popper, 2 Vols London, 1945 Chs 13 21

An Essay on Marxian Economics By Joan Robinson London, 1912.

Democracy and Socialism By Arthur Rosenberg Trans by George Rosen, New York, 1939

Karl Marx, his Life and Work By Otto Ruhlo Trans by F and C. Paul, New York, 1929

The Economic Interpretation of History By F. K A Seligman Second edition New York, 1924

The Theory of Capitalist Development By P M Sweezy. New York, 1912

Human Nature The Marxian View By Vernon Venable New York, 1945

साम्यवाद

(Communism)

कार्ल मार्क्स ने स्वयं एक बार कहा था कि वह मार्क्सवादी नहीं है। इसका कुछ अतिश्राय नहीं था कि वह अपने सामाजिक दर्शन को सैद्धान्तिक दृष्टि से अपूर्ण समझता था और कुछ यह था कि वह तथा एंगेल्स अपने बाद के जीवन में अपने कुछ शिष्यों को एडिवादी समझते थे। मार्क्स के इस कथन का कुछ संकेत उन विचार तथा अनेक सैद्धान्तिक तथा व्यावहारिक प्रभावों के प्रति भी था जो उसके विचार पर आधारित थे। ये प्रभाव इतिहासकारों, समाजशास्त्रियों और राजनीति वैज्ञानिकों, राजनैतिक उपवाद के प्रत्येक रूप, समाजवादी, सिडिकलिस्ट और अराजकतावादी सबके ऊपर थे। जर्मन सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी जैसे मार्क्सवादी दलों में भी मार्क्सवाद सामान्य रूप में स्वीकृत विचारों की पद्धति नहीं था। जब आकार तथा प्रभाव की दृष्टि से मार्क्सवादी दलों का विकास हुआ, तब उन्होंने मार्क्सवाद के क्रांतिकारी तत्वों को छोड़ दिया तथा वे अपने दर्शन में विकासवादी अथवा 'संशोधनवादी' और नीति में सुधारवादी हो गए। लेनिन, ऐसे सिद्धान्तवादियों की भी कमी नहीं थी जो मार्क्सवाद की क्रांतिकारी समझते थे। मार्क्सवाद की व्याख्याओं का भी कोई अन्त नहीं था।¹ इसी साम्यवाद के विकास के साथ ही वे सारे मतभेद केवल ऐतिहासिक महत्व के रह गए। इसी मार्क्सवाद जो प्रथम विश्वयुद्ध तक केवल नाम का मार्क्सवाद रहा था, सर्वोन्मुख मार्क्सवाद बन गया। मार्क्सवाद के इस पुनराख्यान का श्रेय लेनिन को है यद्यपि ट्राट्स्की ने भी इसमें काफी योग दिया था—उमसे अधिक जितना कि अपेक्षित रूप में माना जाता है। लेनिन की मृत्यु और ट्राट्स्की के निर्वाचन के पदचान् स्टालिन ने उसका विकास किया। लेनिन, स्टालिन का कृतित्व अवमरोचित था, उमसे सैद्धान्तिक प्रगल्भता नहीं थी। इन विचारों को समझने के लिए यह आवश्यक है कि हम इनकी मार्क्सवाद पर निर्भरता को ध्यान में रखें और साथ ही यह समझें कि वे पश्चिमी यूरोप की मार्क्सवादी परम्परा में बहुत अलग थे।

1 See Francis W. Coker's *Recent Political Thought* (1934) chs 3-9.

लेनिनवाद का मार्क्सवाद से सम्बन्ध

(The Relation of Leninism to Marxism)

घोषणा की दृष्टि से लेनिन का मार्क्सवाद पूर्णरूप से रूढ़िवादी तथा कट्टर था। वह मार्क्स के सभी वचनों को 'विदवाक्य' मानता था और उनकी तदनुसार ही व्याख्या करता था। अपने विरोधियों के ऊपर उसका सब से बड़ा आरोप यह रहता था कि वे मार्क्स के अर्थ में भ्रमिष्ठण करते हैं। इस दृष्टि से लेनिन उस परम्परा का अनुसरण करता था जो इसी मार्क्सवादियों ने पहले से ही निर्धारित कर दी थी। सभी मार्क्सवादियों के बारे में एंगल्स ने व्यंग के साथ से १८९३ में कहा था, "ये लोग मार्क्स की उक्तियों और पत्रों के अवनरणों को बड़े विरोधी ढंगों में व्याख्या करते हैं—इस तरह व्याख्या करते हैं मानो वे प्राचीन प्रतिष्ठित ग्रन्थों अथवा न्यू टेस्टामेंट के पाठ हों।" इसके साथ ही लेनिन सिद्धान्त को मरदा ही वचनों का पथप्रदर्शक मानता था। वह कुछ गतिहीन नियमों का संचलन नहीं है, बल्कि प्रेरणाप्रद विचारों का संचलन है। वह यथार्थ परिस्थितियों के मूल्यांकन में प्रयुक्त होता है तथा व्यवहार में आवश्यकतानुसार उसे सजावित किया जा सकता है। मार्क्सवाद के मूल सिद्धान्तों को लेकर लेनिन का अपने अनुयायियों में अनेक बार तीव्र मतभेद हुआ और वह उन्हें ऐसे रास्तों पर ले गया जहाँ मार्क्सवादी सिद्धान्तों की दृष्टि में सगन नहीं थे। लेनिन का रूढ़िवाद कम्युनि की अपेक्षा कथनों के लिए अधिक था। जब वह अपने रूढ़िवाद पर आचरण करता था, तो अक्सर उगका प्रयोजन सिद्ध ही जाता था। लेनिन के नेतृत्व में अनेक विशेषताएँ थीं। उसमें कठोरता और नम्यता का अपूर्व समन्वय था, वह अक्सर से तुरन्त काम उठा सकता था, वह धोर्च बदल सकता था, लेनिन उसका यह धोर्चा बदलना युक्तिसंगत अथवा बद्धम मालूम पड़ता था। वह अपने रास्ते की छाँटे बिना ही दिशा बदल सकता था और अवसरवाद की सिद्धान्त के दुःपालन के साथ समन्वित कर सकता था। मार्क्सवाद में लेनिन के अतिरिक्त दो भूमिकाएँ अदा की और साम्यवाद के क्षेत्र में उसकी ये भूमिकाएँ अब भी चल रही हैं। एक ओर तो वह एक रूढ़ि, एक निरपेक्ष और असाध्य सिद्धान्त अथवा अर्द्ध-धार्मिक प्रतीक था जिसका मुख्य कार्य एक लक्ष्य के लिए अविश्रांत मार्ग से कार्य करना था। दूसरी ओर वह व्याख्याओं तथा उपकल्पनाओं का संचलन था और उसका श्रेष्ठ राजनैतिक नीति की दिशा देना था। हाँ, अनुभवों के प्रवाह में उसमें आवश्यकता-नुसार सशोधन हो सकता था। इन दो अंतियों के बीच लेनिन की यह व्याख्या तैयार रहती थी कि कोई भी नीति, चाहे वह कितनी ही अप्रत्याशित क्यों न हो, वास्तव में मार्क्सवाद से हट कर नहीं होती थी। वह सदैव ही मार्क्सवाद के आस्तविक अभिप्राय की व्याख्या ज्यों तरह प्रकट करती थी।

स्टालिन ने अपने ग्रन्थ *Foundations of Leninism*, १९२४ में लेनिन के दर्शन की अधिकृत परिभाषा यह दी है कि 'लेनिनवाद साम्यवाद तथा सर्वहारा

क्रांति के युग का मार्क्सवाद है।" इस परिभाषा का अग्रिमार्थ यह है कि लेनिन ने मार्क्सवाद को आधुनिक रूप दिया, उसने मार्क्स के बाद के पूँजीवादी समाज के दिशा पर ध्यान दिया और उन प्रवृत्तियों को ध्यान में रख कर जिनका मार्क्स ने केवल आरम्भ ही देखा था, उसकी नीति तथा सिद्धान्तों का पुनराख्यान किया। इसके साथ ही स्टालिन ने लेनिन के दर्शन को एक मिश्र तथा गलत व्याख्या की ओर भी ध्यान दिया जिनके अनुसार वह मार्क्सवाद का रूसी संस्करण है। बाद की व्याख्या को स्वीकार करने में कुछ कठिनाइयाँ थी। इसमें सब से बड़ी कठिनाई तो यह थी कि इससे लेनिनवाद का यह दावा खडिब होता था कि वह एक ऐसा सामाजिक दर्शन है जो सामान्य रूप से सभी देशों के ऊपर लागू हो सकता है। यदि इस दावे को स्वीकार कर लिया जाता, तो मार्क्सवादी सिद्धान्तकार के नाते लेनिन का कार्य असफल समझा जाता। सचार्थ यह है कि लेनिन ने मार्क्सवाद में जो अनेक परिवर्तन किए थे, वे परिवर्तन लेनिन के कार्य के सम्बन्ध में स्टालिन द्वारा प्रस्तुत विवरण से बहुत कम साम्य रखते हैं। कुछ दृष्टियों से यह सही है कि लेनिन के संशोधन ने मार्क्सवाद में विकास किया विशेषकर उन परिवर्तनों की ध्यान में रख कर जो पूँजीवाद के विकास के फलस्वरूप हुए थे। लेनिन और ट्राट्स्की दोनों का यह कहना था कि इन परिवर्तनों ने रूसी क्रांति की स्थिति को बिल्कुल बदल दिया था, उन क्रांतियों की तुलना में जिन्हें मार्क्स ने १८४०-५० में देखा था। यह भी सही है कि जब अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थिति ने रूसी मार्क्सवादियों को चिंतित करना आरम्भ किया, लेनिन ने मार्क्स के सिद्धान्त में उससे काफी पहले महत्वपूर्ण परिवर्तन कर दिए। सामान्य रूप से इन परिवर्तनों का आधार रूस की आन्तरिक स्थिति तथा गर की अधीनता में क्रांतिकारी दल की स्थिति थी। रूस में मार्क्सवादी दल की सफलता के लिए यह आवश्यक था कि मार्क्सवाद की रूस की परिस्थिति के अनुसार ढाल दिया जाए।

एक क्रांतिकारी के रूप में लेनिन की सफलता के लिए पूँजीवाद के विकास के सिद्धान्त को समझने की अपेक्षा रूस को समझना ज्यादा जरूरी था।

रूस के समाजवादी दल ने पहले पहल १८८० में मार्क्सवाद को एक दर्शन के रूप में अंगीकृत किया था। यह रूस के स्वामाजिक समाजवाद के ऊपर जो दृष्टिकोण तथा मानववादी था, एक प्रकार का आरोपण था। इस दर्शन का मुख्य सिद्धान्त यह विश्वास था कि सम्भवतः रूस को समाजवाद प्राप्त करने के लिए सामाजिक विकास की उस प्रक्रिया से होकर न गुजरना पड़े जो उद्योगवाद के अन्तर्गत सामान्य होती है। वहाँ यह आशा की जाती थी कि सम्भवतः साम्यवाद गाव अथवा मीन के आधार पर ही विवसित हो जाए। इसका निष्पत्ति यह था कि रूस में किसानों के बीच समाजवाद का प्रचार होना चाहिए। इसके विपरीत मार्क्सवादियों का यह विश्वास था कि साम्यवाद के पश्चात् पूँजीवाद और पूँजीवाद के पश्चात् समाजवाद आना है। अतः, अन्य देशों की भांति रूस में भी समाजवाद का उत्पान शहरी सर्वहारा वर्ग के ऊपर ही निर्भर है। आश्चर्य की बात यह है कि रूसी मार्क्सवादियों का जो दृष्टिकोण था, वह सुद

मार्क्स का दृष्टिकोण नहीं रहा था। इस बारे में हम पिछले अध्याय में सचेत कर चुके हैं। स्वभावतः, कोई भी मार्क्सवादी इस 'राजनैतिक' और आर्थिक विच्छेदन से अपरिचित नहीं था। लेकिन, उनके सिद्धान्त की सामान्य प्रवृत्ति यह थी कि वे हर्षा प्राप्ति में सर्वद्वारा वर्ग के महत्त्व को कम से कम करने थे। क्रांति के संगठनकर्ता के रूप में लेनिन की दक्षिण का एक सोच यह था कि वह रूसी मार्क्सवाद की इस प्रवृत्ति के आगे नहीं झुका और उसने किसानों तथा भूमि के प्रश्न की बड़ी उपेक्षा नहीं की। १९१७ में उसकी सफलता का एक प्रधान आधार यह था कि उसने यह समझ लिया था कि किसानों की स्वातंत्र्य के बिना कोई क्रांति सफल नहीं हो सकती। तदनुसार, उसने भूमि का राष्ट्रीयकरण करने की अपनी नीति का स्थगित कर दिया था। लेनिन का मार्क्सवाद व्यवहार में बड़ा लचोला रहता था और वह बड़ी आसानी से ऐसी दिशा प्रत्यक्ष कर लेता था जिसे रूसी मार्क्सवादी मार्क्सवाद के बिल्कुल विपरीत समझते थे।

रूसी मार्क्सवाद के लिए केन्द्रीय महत्त्व को एक अन्य समस्या जो उसके इतिहास के आरम्भिक काल में ही पैदा हो गई थी, यह थी कि एक कारगर समाजवादी दल का संगठन किस प्रकार किया जाए और उसका पद्धतःप्रमाण तथा विधिवाद्य कार्यों से क्या सम्बन्ध हो। दृग्गत संगठन के इस प्रश्न का इस बात से घनिष्ठ सम्बन्ध था कि राज्य में लोकतन्त्र के राजनैतिक सिद्धान्तों और व्यवहारों को स्वीकार किया जाए अथवा अस्वीकार। अन्त में रूसी साम्यवाद के राजनैतिक स्वरूप को निर्धारित करने में दल का निर्णायक हाथ रहा। तथापि १९१७ से पहले के वर्षों में रूसी मार्क्सवादियों के बीच इस प्रश्न पर तीव्र वाद विवाद रहा था। जर्मन और किसानों के प्रश्न की लेकर जो बात हुई थी, वही बात यहाँ भी हुई। रूसी मार्क्सवादियों को मार्क्स और एंगेल्स से बहुत कम पथ-प्रदर्शन प्राप्त हुआ। १८५० के बाद रूसी क्रांतिकारियों ने भूमिगत कार्यवाहियों को बन्द कर दी थी। यह रास्ता भी ऐसा था जिस पर वे जार के शासन-काल में नहीं चल सकते थे। इस में यह भी सम्भव नहीं था कि बड़े मार्क्सवादी दली उदाहरण के लिए जर्मनी की सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी, के हथकड़ों का प्रयोग किया जाता। सामान्य रूप से इन दलों की यह धारणा थी कि समाजवादी कार्यक्रम की सफलता शासन का उदारवादी रूप देने पर निर्भर है, उद्योग-धंधों पर सामाजिक नियंत्रण के विस्तार से राजनैतिक स्वतन्त्रता कायम रहेगी और बड़े और सामाजिक दल अपने आन्तरिक संगठन में बौर्जुआ दलों का अपेक्षा अधिक लोकतन्त्रात्मक होंगे। इस में इन सिद्धान्तों को कार्यान्वित करने की अपेक्षा इनकी दुहाई देना ज्यादा आसान था। वस्तुतः, यह बात सन्देहास्पद है कि क्या रूस में इन आधारों पर कोई समाजवादी क्रांति सफल भी हो सकती थी।

इन प्रश्नों को लेकर, विशेषकर दलगत संगठन और नीतियों के प्रश्न को लेकर रूसी मार्क्सवादियों में बीसवीं सदी के आरम्भ से ही अनेक मतभेद थे। मार्क्स-

वादी सिद्धान्तकार के रूप में लेनिन सब से पहले एक विशेष प्रकार के दलगत सगठन के प्रवक्ता के रूप में उदित हुआ और वह अपने जीवन के अन्त तक मार्क्सियन मॉगन डेमोक्रैटिक लेबर पार्टी के बाल्यविक पक्ष का नेता बना रहा।¹ लेनिन में दलगत सगठनकर्त्ता और सिद्धान्तकार का अपूर्व समन्वय था। यह समन्वय ही उसकी शक्ति का स्रोत था। रूस का और कोई मार्क्सवादी ऐसा नहीं था जिसमें ये दोनों गुण समान मात्रा में मिलते हों। लेकिन, लेनिन पहले सगठनकर्त्ता था और फिर बाद में सिद्धान्तकार था। लेनिन की प्रत्येक रचना किसी न किसी विशिष्ट परिस्थिति के सन्दर्भ में लिखी गई थी। इस प्रसंग में उसका एक ग्रन्थ *Development of Capitalism in Russia* ही अपवाद था। उसने यह ग्रन्थ अपने साइबेरिया के निर्वासन-काल में लिखा था। दल में लेनिन का महत्त्व एक सदस्य के रूप में ही था। क्रांति से पहले वह समाजवादियों में बहुत बड़नाम था क्योंकि उसका नेतृत्व अधिनायकवादी ढंग का था। लेनिन अपने साथियों से पूर्ण आज्ञापालन की आशा रखता था। उसे अपनी नीतियों के सही होने का पूर्ण विश्वास रहता था। क्रांति के प्रति उसमें दृढ़ निष्ठा का भाव था और उसमें व्यक्तिगत स्वार्थ रचमात्र की भी नहीं थी। यद्यपि उसके सिद्धान्तों में मार्क्स की दुहाई रहती थी, लेकिन इन सिद्धान्तों का निरूपण सदैव ही एक विशिष्ट कार्य-पद्धति तथा एक निश्चित परिस्थिति के सन्दर्भ में होता था। इसलिए, लेनिन का मार्क्सवाद अत्यधिक कठिनाई भी था और व्यावहारिक भी। उसके इस समन्वय से इतिहासकारों को भी उसी प्रकार उलझन हो सकती है जिस प्रकार कि उसके मार्क्सवादी साथियों को होती थी।

लेनिन के गुट और उसके मेन्शेविक विरोधियों के बीच लम्बा और कटु बाद-विवाद क्रांति के पहले पन्द्रह वर्षों तक चलता रहा और और वह बड़ी दृढात्मक सूझता के साथ संचालित हुआ। गुटों के पीछे दृष्टिकोण का आधारभूत अन्तर था। यह अन्तर बौध्दगम्य था और व्यावहारिक दृष्टि से बड़ा महत्वपूर्ण था। अन्तर का मुख्य प्रश्न यह था कि महायुद्ध के पहले रूस में समाजवादी दल का सगठन कैसा हो जिससे कि वह अपने उद्देश्य में सफलता प्राप्त कर सके। जहाँ तक मार्क्स के सिद्धान्तों का प्रश्न था, दोनों गुटों

1 बोल्शेविक और मेन्शेविक शब्द क्रमशः बहुमत और अल्पमत के लिए प्रयुक्त होने लगे। १९०३ के दलगत सम्मेलन में दोनों पक्षों की सापेक्ष स्थिति के कारण ये नाम पड़े थे। यद्यपि, लेनिन का गुट बहुमत में नहीं था और कभी कभी उसका दल के रूप में अस्तित्व ही नहीं रहता था, फिर भी लेनिन नाम के महत्त्व के कारण अपने दल को बहुसंख्यक दल कहता था। १९०३ में जो फूट पैदा हुई, वह १९१२ तक पूर्ण और स्थायी नहीं हुई। इस बीच दोनों गुटों के बीच एकता स्थापित करने की अनेक कोशिशें हुईं लेकिन उन्हें सफलता नहीं मिली। इस सम्बन्ध में विस्तृत विवरण के लिए बेदराम डी० बुल्गे की पुस्तक देखिए : *Three Men who made a Revolution* (1949), chs. 14 and 30 and *passim*.

मे कोई आधारभूत मतभेद न था लेकिन इन सिद्धान्तों को कारगर रूप में दिया जाए, इस बारे में उनके विचार अलग-अलग थे। सामान्य रूप से बातलेविकों का विचार यह था कि आन्दोलन एक पद्धत के रूप में गोपनीय रीति से संचालित होना चाहिए। इसका अर्थ था कि दल के सदस्य घोर जातिकारी हान चाहिए, उन्हें जाति के प्रति पूरी तरह निष्ठावान् होना चाहिए, उनमें कठोर अनुशासन तथा दृढ़ संगठन होना चाहिए उनकी संख्या छोटी ही होनी चाहिए जिससे कि उनकी गतिविधियों का गुप्त राखा जा सके, उसके सदस्यों का श्रमिक सघों तथा अन्य मजदूरों के बीच गुप्त रूप से कार्य करना चाहिए और उन लोगों को जाति के प्रति सचेत रखना चाहिए। ईश्वर विपरीत लेकिन वे विरोधियों का यह विचार था कि मजदूरों को वैधानिक राजनैतिक कार्यवाही के लिए तैयार करना चाहिए। इसलिए, उनके लिए दल एक व्यापक संगठन था जिसमें श्रमिक सघ तथा मजदूरों की अन्य संस्थाएँ शामिल हो सकती थीं। इस स्थिति में यह आवश्यक है कि उसका संगठन विवेकपूर्ण अथवा संयोजित और लोकतन्त्रात्मक हो। दो समुदायों की विचारधाराएँ सामान्य रूप से इन दो दृष्टिकोणों से साम्य रखती थीं। एक ओर तो वे यह व्यक्त करती थी कि एक जातिकारी पद्धतकारी का विधिवानुसंग गोपनीय समाज के प्रति क्या दृष्टिकोण है और दूसरी ओर यह व्यक्त करती थी कि मजदूरों का अपनी युनियन के प्रति क्या दृष्टिकोण हो। इन दृष्टिकोणों से झट होता था कि यदि जाति एक बार सफल हो जाती, तो उसकी दिशा के बारे में क्या अलग अलग विचार थे। स्पष्ट है कि लेनिन का दृष्टिकोण ऐसा था कि जो स्वयं के जातिकारी और जातिवादो संगठनों का, चाहे वे मार्क्सवादी हो या नहीं, काफी समय से रहा था। इससे विपरीत, उसके विरोधी पवित्री यूरोप के मार्क्सवादी दल का अनुसरण करना चाहते थे। इस दृष्टि से लेनिन का मार्क्सवाद पूरी तरह से स्वतंत्र था और वह मार्क्सवादी परम्परा की मुख्य धारा से अलग था। इसमें कोई सन्देह नहीं कि स्वयं में उसकी सफलता का मुख्य कारण यही था। लेकिन, लेनिन ने १९१७ की जाति को जो दिशा दी, उसके कारण उसे भारी कीमत भी चुकानी पड़ी थी।

दल के संगठन के प्रश्न को लेकर लेनिन ने अपनी पहली सैद्धान्तिक पुस्तिका *What is to be done?* लिखी थी। यह पुस्तिका १९०२ में रूसिया में छपी थी। इसका एक नया पत्र था जिसका संपादक और संयोजक लेनिन था। इस रचना की मुख्य विषय-वस्तु निम्नलिखित अवतरण में आ गई है।

“एक छोटा, सुगठित गुट जिसमें विश्वसनीय अनुभवी और कठोरहृदय मजदूर हों, मुख्य वेन्द्रों में अपने उत्तरदायी एजेंटों को रख कर, कठोर गोपनीयता के नियमों के आधार पर जातिकारियों के संगठनों के साथ सम्बन्ध होकर और जनता का व्यापक समर्थन मिलने पर, बिना किसी विस्तृत नियमों के ही श्रमिक सघ संगठन के

समस्त बापों को कर सकता है और उन्हें इस ढंग से कर सकता है जो सोशल डेमोक्रेट पसन्द करते हैं।¹

ट्रेड यूनियनिस्ट और समाजवादी विचारधारा

(Trade Unionist and Socialist Ideology)

लेनिन का यह उद्देश्य बिल्कुल नहीं था कि वह केवल राजनीतिक कार्यवाहकता के आधार पर दलगत संगठन का निर्माण करता। उसको और उसके अनुयायियों को यह अच्छी तरह ज्ञान था कि उसने ऊपर के उद्धरण में जिन दल का वर्णन किया है, वह जर्मनी के सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी के ढंग पर नहीं बना था। वह इस बात को भी मनसुत था कि यह मार्क्सवाद के मान्य सिद्धान्तों के प्रतिबल था। लेनिन मार्क्स के इस वाक्य को अकसर उद्धृत किया करता था, "मजदूर वर्ग की मुक्ति मजदूर वर्ग का ही काम है।" इस वाक्य में आर्थिक भौतिकवाद का यह सिद्धान्त आ जाता है कि उत्पादन के सम्मुख सर्वहारा वर्ग की विनिष्टता निवारण दिशा-धारा का निर्माण करते हैं और यह विचार-धारा कारण सामाजिक क्रान्ति का मुख्य स्रोत है। मार्क्सवादियों ने इस सिद्धान्त के आधार पर ही अपने वैज्ञानिक समाजवाद को कल्पनावेद में और अपरिहार्य क्रान्ति को आदर्शवादी स्वप्न दर्शक की निर्मित क्रांतियों से भिन्न माना था। सामाजिक क्रान्ति प्रयाग के ढांग नहीं हो सकती। सर्वहारा वर्ग की मनोवृत्ति औद्योगिक विषमता पर निर्भर रहती है। इसलिए अन्तर्भूत औद्योगिक विषमता से परे जाकर भी औद्योगिक क्रान्ति सम्भव नहीं है। लेनिन यह सब मनसुत था, और इसलिए उसे यह पूरी तरह ज्ञान था कि जब तक वह मार्क्सवादी सिद्धान्त में आवश्यक संशोधन नहीं करता तब तक उनका दल संगठन का सिद्धान्त तर्क की दृष्टि से ठीक नहीं होगा। फलतः, उसने मार्क्सवादी सिद्धान्त में बड़े साहसपूर्ण और उग्र परिवर्तन किए। उसने पहले ऐसे परिवर्तन अन्य किसी मार्क्सवादी ने नहीं किए थे। लेनिन ने कहा कि सामान्य मार्क्सवादी तर्क ट्रेड यूनियनों की विचारधारा और समाजवाद की विचारधारा को एक कर देता है। यह दृष्टिकोण गलत है। मजदूर अपने आप समाजवादी नहीं होते। पहले के ट्रेड यूनियनों के सदस्य बनने हैं। समाजवाद तो बाहर से मध्यवर्गीय बुद्धिजीवियों के द्वारा लाया जाता है।

1. *Collected Works* IV. Book II, p. 194. *Selected Works*, Vol II, p. 133. लेनिन की मकलित रचनाओं का मधेजी सस्वरण जो मास्को के लेनिन इन्स्टीट्यूट द्वारा प्रकाशित रूसी सस्वरण से अनूदित है, अभी पूरा नहीं है। *Selected Works* 12 Vols. में लेनिन इन्स्टीट्यूट द्वारा चुने हुए गए अवतरण हैं। इन दोनों को इटरनेशनल पब्लिशर्स, न्यूयार्क ने प्रकाशित किया है।

"हमने कहा कि अभी मजदूरों में सामाजिक लोचन की चेतना नहीं हो सकती थी। (यहां १८९०-१९०० की रूसी हड़तालों का जिक्र है)। यह चेतना बाहर से लानी पड़ती है। समस्त देशों का इतिहास यह प्रगट करता है कि मजदूर वर्ग केवल अपने प्रयत्नों से श्रमिक वर्गों की चेतना का ही विकास कर सकता है। इसका अर्थ यह है कि बहुपुनियन बनाने की, मालिकों से लड़ने की और आवश्यक सामाजिक विधान पास करने के लिए सरकार को विवश करने की आवश्यकता का युद्ध ही अनुभव कर पाना है।"

लेनिन का तर्क था कि मार्क्स और एंगेल्स का समाजवादी दर्शन बोर्जुआ बुद्धिजीवियों ने निर्मित किया था। यह एक ऐतिहासिक तथ्य है। रूस में इस दर्शन को लाने का श्रेय भी इसी दल को है। ट्रेड यूनियन आन्दोलन अपने आप ही किसी प्रातिवारी विचारधारा का विकास नहीं कर सकता। इसलिए, ट्रेड यूनियनों के लिए यह जरूरी है कि वे प्रातिवारी दल के साथ संयुक्त हों। यदि वे ऐसा नहीं करते तो या तो मध्य वर्ग की विचारधारा के भिन्न हो जायेंगे अथवा समाजवादी बुद्धिजीवियों की।

समाजवादी विचारधारा विषयक यह सबलाना गडिचमी मार्क्सवादियों की नहीं थी बल्कि रूसी प्रातिवारी बुद्धिजीवियों की थी। ये बुद्धिजीवी प्रातिवारी के एक ऐसी बीज समझते थे जो जनता के पास बाहर से आनी चाहिए। इन लोगों के विचार से जनता प्रातिवारी बुद्धिजीवियों के नेतृत्व के बिना निरद्वेष, निरुद्धि और असहाय होती है। रूस के ट्रेड यूनियनियों के बारे में लेनिन का तर्क छोटे बोर्जुआ तथा किसानों के बारे में मार्क्स के तर्कों में साम्य रखता था। मार्क्स का विचार था कि छोटे बोर्जुआ और किसान राजनैतिक दृष्टि में शक्तिहीन होते हैं। वे तो या बोर्जुआ वर्ग का अनुसरण करते हैं या सर्वहारा वर्ग का। लेनिन ने यह तर्क सर्वहारा वर्ग के ऊपर लागू किया। मजदूर वर्ग अपनी विचारधारा का निर्माण नहीं कर सकता। यह दो विचारधाराओं के बीच में लटक रहा है—एक बोर्जुआ वर्ग की विचारधारा होती है और दूसरी प्रातिवारी समाजवादी वर्ग की। इन दोनों विचारधाराओं में से उसे कोई भी अपनी ओर आकृष्ट कर सकती है। लेकिन, दल का बुद्धिजीवी ही उस विचारधारा का निर्माण करता है जिस पर प्रातिवारी निर्भर रहती है। लेनिन ने सर्वहारा प्रातिवारी के क्षेत्र में बुद्धिजीवियों को अत्यधिक और स्वयं सर्वहारा वर्ग को बहुत कम महत्व दिया है। इस दृष्टि से वह अन्य राजनैतिक विचारकों से बिल्कुल भिन्न है। स्पष्ट है कि लेनिन ने १९०२ में दल तथा उसकी विचारधारा के बारे में जिस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था, उसने सर्वहारा वर्ग में अधिनायकवाद के अर्थ का पूर्वाभास दे दिया था।

तथापि, इसे बड़ी सुगमता से मार्क्सवाद का द्वैतात्मक प्रतिवाद कहा जा सकता है। यदि, जैसा कि असह्य मार्क्सवादों विचारकों ने कहा है, "नए सामाजिक विचार और सिद्धान्त उसी समय उत्पन्न होते हैं जबकि समाज का भौतिक विकास समाज के सम्मुख नए उद्देश्य उपस्थित कर देता है।"¹ और यदि मजदूर वर्ग अपने औद्योगिक अनुभवों द्वारा ट्रेड यूनियनवाद की मनोवृत्ति का विकास करता है और उसके आगे नहीं जा पाता, तो फिर यह क्यों न माना जाए कि मजदूर वर्ग की विचारधारा के विकास में यह अन्तिम चरण है और ट्रेड यूनियन के हथकड़े सर्वहारा वर्ग का पूँजीवाद के लिए अन्तिम अवरोध है? अथवा, यदि मध्यवर्ग समाजवादी विचारधारा का निर्माण करता है और वही उसे सर्वहारा वर्ग के बीच में फैलाता है, तो फिर समस्त मार्क्सवादियों द्वारा स्वीकृत उस सिद्धान्त का क्या शेष रहता है जिसके अनुसार समाज में उत्पादन के सम्बन्ध मनुष्यों के सचेतन और सविवेक प्रयत्नों के फलस्वरूप नहीं, प्रत्युत अपने आप, अवैतन रूप से, मनुष्य की इच्छा से स्वतन्त्र होकर उत्पन्न होते हैं? पुनः, आधुनिक भौतिकवाद के किस जादू से उत्पादन व्यवस्था, जिसने पूँजीपति वर्ग और मजदूर वर्ग का निर्माण किया है और उन्हें एक दूसरे का विरोधी बनाया है, मध्यवर्ग में से एक ऐसे बुद्धिजीवी वर्ग को पैदा करती है जिसका सामाजिक कार्य मध्यवर्ग का नाश करने के लिए एक विचारधारा का निर्माण करना है। यदि क्रांति दल के द्वारा निर्मित एक विचारधारा के आधार पर होती है, अन्य किसी प्रकार से नहीं, तब क्या मार्क्स उस समय अप्रतिबिम्ब नहीं था, जब उसने यह कहा कि उसका दर्शन, "प्रसव पीड़ा को केवल कुछ बन कर सकता है।" रूसी साम्यवाद एक विदेशी आयात था। केवल एक बड़ी ही ऐसी चीज जो सामान्य सामाजिक दर्शन के रूप में उसकी मार्क्सवाद के साथ निरन्तरता की वायदा रख सकती थी। वह कभी यह धारणा थी कि अन्तर्राष्ट्रीय पूँजीवाद सर्वत्र एक एकीकृत विचारधारा का निर्माण करता है। इस बात को लेनिन की अपेक्षा ट्राट्स्की ने ज्यादा जल्दी समझ लिया था।

१९०२ में लेनिन को किसी दार्शनिक पद्धति के निर्माण की विशेष चिन्ता नहीं थी। उस समय उसकी विशेष रुचि एक सशक्त दल तथा कारगर दलगत संगठन में थी। इस दृष्टि से देखने पर सामाजिक विचारधारा विषयक उसका सिद्धान्त बोधगम्य था और उसने एक ऐसी सामाजिक समस्या का सामना किया जिसकी हल का कोई भी दल जो सफलता प्राप्त करने के लिए कृतसक्त हो, उपेक्षा नहीं कर सकता था। मार्क्स का यह सिद्धान्त कि क्रांति को परिपक्व होना चाहिए अथवा कोई भी समाज विज्ञान को स्वाभाविक अवस्थाओं का अतिश्रमण नहीं कर सकता, संगोपनवाद को आमंत्रण देता

1. Stalin, "Dialectical and Historical Materialism",
Leninism - Selected Writings (New York, 1942), pp 417 f

या और इसलिए उसका क्रान्तिकारी दलों के ऊपर बड़ा बुरा असर पड़ता था। जो क्रान्तिकारी क्रान्ति के परिपक्व होने की प्रतीक्षा करता है, वह अवसर से चूक सकता है। लेनिन ने १९१७ में कहा था, 'निर्णायक क्षण पर और निर्णायक स्थान पर आपको अधिक शक्तिशाली प्रमाणित होना चाहिए। आपको विजयी होना चाहिए।' कमी-कमी सामाजिक पद्धति का द्वैतात्मक विकास एक ऐसे नेता और दल की क्रान्तिकारी इच्छा में समाविष्ट हो जाता है जो सफलता के संयोगों से जुड़ा खेलने के लिए तैयार होती है। मार्क्स ने सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद के बारे में विस्तार से इसलिए विचार नहीं किया था क्योंकि उसके क्रान्ति-विपक्षक प्रयत्न सफलता की सीमा तक कमी नहीं पहुँच सके थे। फलतः, मार्क्स के चिंतन में सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद का प्रश्न केवल एक काल्पनिक प्रश्न ही बना रहा। लेकिन, लेनिन इतिहास के द्वैतात्मक विकास में दुःख आस्था रखने के साथ-साथ पक्का क्रान्तिकारी भी था। लेनिन ने १९०२ में दल-संगठन के विषय में अपनी योजना प्रकाशित की थी। १९०५ में रूस में क्रान्ति हो गई। इस क्रान्ति में यह समस्या एक व्यावहारिक समस्या के रूप में सामने आई कि कोई समाजवादी दल एक बोलखुआ क्रान्ति के समय किन हथकड़ा का प्रयोग करे। इस अवसर पर आगे चल कर हम इस प्रश्न पर विस्तार से विचार करेंगे। यहाँ हमें यह दौरे से सम्मन लेना चाहिए कि मजदूर वर्ग की क्रान्ति के बारे में लेनिन के मन में क्या धारणाएँ थीं। यदि हम मार्क्सवाद की तकनीकी बातों को निकाल दें, तो इसका यह अन्निर्णय था : मजदूरों में चाहिए वे खेती में लगे हुए जयदा उद्योग में, क्रान्ति के प्रति स्वाभाविक प्रवृत्ति नहीं होती। चूँकि लेनिन को इसमें कभी सन्देह नहीं था कि क्रान्ति अनिवार्य है, अतः इसका अन्निर्णय यह कहना होता था कि उनमें अपने आप विचार करने की बहुत कम क्षमता है, वे आर्थिक पद्धति के अपने अनुभव से बहुत कम सीखते हैं, उनके लिए क्या हितकर है, इस बारे में खुद उनके विचार कोई विशेष महत्त्व नहीं रखते। अतः, यदि उनकी एकाकी छोड़ दिया जाए तो उनमें स्वशासन की स्वाभाविक क्षमता नहीं होगी। "दल के प्रभाव के अनिश्चित मजदूरों के लिए कोई स्वतन्त्र त्रिया-वर्णन नहीं होता।" फलतः, उन्हें अपने विचार पेशेवर मार्क्सवादियों से ग्रहण करने चाहिए। वे लोग क्रान्ति की द्वैतात्मक पद्धति समझते हैं और यह बता सकते हैं कि क्रान्ति का क्या परिणाम होगा। समाजवाद की इस शिक्षणात्मक संकल्पना ने लेनिन को पश्चिमी यूरोप की मार्क्सवादी परम्परा से अलग कर दिया। लेनिन के इस दृष्टिकोण की क्रान्तिविरोधियों ने नहीं, प्रत्युत रोजा लुक्जम्बर्ग जैसे क्रान्तिकारियों ने तीव्र आलोचना की। लेनिन जिस बीज की सर्वहारा वर्ग का अनुशासन कहता था, वह उसकी सन्दावली में सामाजिक लोभतन्त्र का ऐच्छिक अनुशासन नहीं, प्रत्युत दल की केन्द्रीय समिति का अनुशासन था।"

दल

(The Party)

अतः, लेनिन ने मार्क्सवाद में जो संगोपन किया और रूसी क्रांति में रिव्रास्ते का अनुसरण किया, उसका आधार उसका दलगत मिथ्यात्व था। लेनिन के मत से दल कुछ विशिष्ट बुद्धिजीवियों और नीतिज्ञ पुरुषों का एक सुसंगठित गुट होता है। यह चुने हुए बुद्धिजीवियों का गुट इस अर्थ में था कि उनकी मार्क्सवाद विरुद्ध विद्रोह मार्क्स के सिद्धान्त की शुद्धता को बाधन रखती है तथा दल की नीति का पक्ष-ग्रहण करती है और जब दल शक्ति प्राप्त कर लेता है तब राज्य की नीति का पक्ष-ग्रहण करता है। वह चुने हुए नीतिज्ञ पुरुषों का संगठन इस अर्थ में है कि चुनाव और कठोर दलगत प्रशिक्षण के कारण ये लोग दल तथा क्रांति के प्रति पूरी तरह से निष्ठावान हो जाते हैं। दल सम्बन्धी यह संकल्पना समाजवाद के सिद्धान्त में कोई नई चीज नहीं थी। तथापि, इस संकल्पना का निरूपण मार्क्स ने नहीं बल्कि फ्रेड मिडिलिस्ट नामी ने किया था। लेनिन के मत में दल सर्वे हो मजदूर वर्ग के आंदोलनों के बीच में रहता है। वह इन आंदोलनों को आवश्यकतानुसार नेतृत्व तथा पक्ष-ग्रहण प्रदान करता है। तथापि, दल कार्यकर्ता समुदाय से विशिष्ट होता है। लेनिन के मत में यह इच्छा नहीं थी कि कार्यकर्ताओं को दल की सदस्यता से अलग रखा जाए लेकिन वह यह जरूर चाहता था कि जिन लोगों को चुना जाए उनकी कड़ी परीक्षा हो, तथा उन्हें दल की सदस्यता का कठोर प्रशिक्षण दिया जाए। दल का प्रयोजन सर्वहारा वर्ग तथा मजदूर जनता की भलाई करना है लेकिन उनके लिए क्या भला है, इसका एकमात्र निर्णायक दल ही है। इस तरह सर्वहारा वर्ग के शक्ति प्राप्त करने और उसे प्राप्त करने के बाद रखने के संघर्ष में दल की स्थिति सैनिक संगठन की जैसी है। वह सर्वहारा वर्ग की अग्रिम सैनिक शक्ति है। वह वर्ग चेतना में और मजदूर वर्ग के लिए रसायन बनने में सब से आगे रहता है। मार्क्सवाद का सिद्धान्त उसे एकना के सूत्र में प्रयत्न करना है और संगठन उसे शक्तिशाली बनाना है।

जब मैं लेनिन ने क्रांति की बागडोर अपने हाथ में सम्भाली थी, वह उमी मनन से नातिकारी आन्दोलन की दो मुद्दों आधारभूतियों पर खड़ा चाहता था—मार्क्सवाद के सिद्धान्त के आधार पर आदर्श बनाना और कठोर संगठन तथा अनुशासन के आधार पर नीतिज्ञ एकाता। निम्नलिखित दो उद्धरण यह सिद्ध करते हैं कि लेनिन इन प्रयोजनों की कितनी दृढ़ता से मानता था। पहला उद्धरण उसकी पुस्तिका *One Step Forward, Two Steps Back* से है। यह पुस्तिका १९०४ में प्रकाशित हुई थी।

“अपने शक्ति-मध्य में सर्वहारा वर्ग के पास संगठन के अतिशक्ति अल्प कोई हथियार नहीं है। पूँजीवादी सत्ता की अराजकतापूर्ण प्रतियोगिता द्वारा विनष्ट

पूर्वागतिओं द्वारा पूरी तरह से प्रभावित, पतन, अघोषति तथा बहुशीपन के गर्त में पड़े हुए मजदूर उसी समय एक अप्रतिहत शक्ति का रूप धारण कर सकते हैं और निश्चित रूप में करेंगे, जब मार्क्सवाद के सिद्धान्तों के आधार पर उनकी वैचारिक एकता सगठन की मौखिक एकता के द्वारा दृढ़ हो जाती है और वे लाखों-नरोड़ों नामगर मजदूरों की सेना का रूप धारण कर लेते हैं।”

दूसरा उद्धरण कम्मुनिस्ट इंटरनेशनल की कांग्रेस (१९२०) में स्वीकृत एक प्रस्ताव में लिया गया है

“साम्यवादी दल मजदूर वर्ग का एक भाग है। वह उसका सबसे अधिक उन्नत, वर्ग-चेतन और इसलिए सब से अधिक जातिकारी भाग है। साम्यवादी दलें सब से अच्छे, सबसे बुद्धिमान्, आत्म-त्यागी और दूरदर्शी मजदूरों से मिल कर बनती हैं। साम्यवादी दल वह सगठित राजनैतिक व्यवस्था है जिसके द्वारा मजदूर वर्ग का अधिक उन्नत भाग समस्त मजदूरों और अर्द्ध मजदूरों को सही दिशा में ले जाता है।”

बाद का उद्धरण १९३४ के पार्टर में, १९३९ के संशोधित पार्टर में और फिर १९३६ के संविधान में दल के विवरण का आधार बन गया। १९३९ के संविधान ने दल की पहली बार वैधानिक स्थिति प्रदान की। संविधान के अनुसार दल “मजदूरों के सभी सगठनों के प्रमुख सदस्यों का प्रतिनिधित्व करता है।” स्थापित ने संविधान के “अविच्छिन्न तथा पूर्ण लोकतन्त्रवाद की सराहना की” क्योंकि वह बौर्जुआ लोक-तन्त्रात्मक संविधानों के परित्राणों तथा प्रतिद्वन्द्वों से मुक्त होता है और कहा

“मुझे यह स्वीकार करना चाहिए कि नए संविधान का प्रारूप मजदूर वर्ग की अधिनायकता के शासन को कायम रखता है और इसके साथ ही पू० एम० एम० आर० की कम्मुनिस्ट पार्टी की वर्तमान प्रमुख परिस्थिति को अपरिवर्तित रखता है।

“दल वर्ग का एक भाग होता है, उसका सबसे अधिक उन्नत भाग होता है। जिस समाज में विरोधी दल हो तथा उन दलों के विरोधी हित हो, उस समाज में ही अनेक दल हो सकते हैं तथा दलों की स्वतन्त्रता हो सकती है

पू० एम० एम० आर० में केवल दो वर्ग हैं — किसान और मजदूर। इन वर्गों के सम्बन्ध एक दूसरे के विरोधी नहीं बल्कि मित्रतापूर्ण हैं। इसलिए, वहाँ इस बात की कोई जरूरत नहीं है कि अनेक दल हो अथवा दलों की स्वतन्त्रता प्राप्त हो।”

1. पहला उद्धरण *Selected Works*, Vol. II, p 466 पर है। कम्मुनिस्ट इंटरनेशनल की बीसवीं और संविधानों को जो १९२० में अंगीकृत की गई थी *Blueprint for World Conquest* में छाप गया है। (वाशिंगटन, १९४६) यह उद्धरण पृ० ७३ f. पर है।

2. *Leninism : Selected Writings* (New York, 1942). p. 396.

इस प्रकार, लेनिन ने १९०४ में दल का जिस सकल्पना का निर्माण किया था, दल की वही सकल्पना अब तक कायम रही है। क्रांति की सफलता के साथ ही साथ दल शासन का मुख्य प्रेरणा-स्रोत बन गया। इस सम्बन्ध में स्टालिन ने १९२८ में कहा था

“सोवियत यूनियन में जहाँ सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद क्रियाशील है, हमारे दल के निर्देशों के बिना, हमारी सोवियतें अथवा अन्य जनसंगठन, किसी भी महत्वपूर्ण राजनैतिक अथवा संगठन सम्बन्धी समस्या पर निर्णय नहीं करते। इस दृष्टि से हम यह सकते हैं कि सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद वास्तव में दल का अधिनायकवाद है क्योंकि दल ही सर्वहारा वर्ग का पथप्रदर्शन करता है।”¹

लेनिन का दल सम्बन्धी विचार उससे दार्शनिक मार्क्सवाद दिपयक विचार का प्रतिमाग अथवा पूरक था। मार्क्सवाद एक रुढ़ि और एक प्रतीक है, जो गहनतम निष्ठा की मांग करता है। इसके साथ ही वह कार्य के लिए वैज्ञानिक पथ-प्रदर्शन भी प्रदान करता है। इसी प्रकार, दल सत्य का पुजारी के समान ही अभिरक्षक है। अशिथिल और दुष्ट व्यक्ति सत्य को विकृत करने का प्रयत्न करते हैं। उनसे उसकी शुद्धता की रक्षा का सदैव प्रयत्न करना चाहिए। इसके साथ ही दल विशेष नीतिज्ञ पुरुषों का एक संगठन है। ये लोग इतिहास तथा समाज के एक वैज्ञानिक सिद्धान्त से सज्जित होते हैं। लेनिन मार्क्सवादी दर्शन की शुद्धता तथा दल की शुद्धता की दुहाई देते कभी नहीं थकता था।

“समाजवादी विचारधारा के महत्त्व को जरा भी कम करना, उससे जरा भी हटना, पूँजीवादी विचारधारा को मजबूत करना है।”

आलोचना की स्वतन्त्रता अवसरवादिता, सिद्धान्तहीनता ‘बर्नस्टीन समोधनवाद’ और इसलिए एक प्रकार की गद्दारी है।

“हम एक सखटपूर्ण और मुश्किल रास्ते पर एक दूसरे का हाथ पकड़े हुए एक सुसंगठित समुदाय के रूप में चल रहे हैं। हम चारों ओर शत्रुओं से घिरे हुए हैं और हमारे ऊपर निरन्तर ही उनकी गोलियाँ बरस रही हैं। हमने इच्छा से संगठन किया है, विशेषकर शत्रु से लड़ने के लिए इसलिए नहीं कि हम पास के दलदल में फँस जाएँ। अब हमारी मीठ में से अनेक लोग कहते हैं कि चला, दलदल की ओर चलो।”²

1 Quoted in *Socio-Economic Movements* (1948), ed. Harry W. Laidler, p. 428. दल की वर्तमान सकल्पना के बारे में देखिए Julian Towster, *Political Power in the U.S.S.R.* (1948), ch. 6

2 *What is to be done ? Collected Works*, Vol. IV, Book II, pp. 123, 97. *Selected Works*, Vol. II, pp. 62, 63

इसके साथ ही सिद्धान्त के आधार पर ऐसी कुछ वैज्ञानिक भविष्यवाणियाँ की जा सकती हैं कि राजनीति एवं प्रकार की इजीनियरी बन जाती है। कम्युनिस्ट पार्टी के सरकारी इतिहास में कहा गया है

“मार्क्सवाद-लेनिनवादी सिद्धान्त की शक्ति यह है कि वह दल को किसी भी स्थिति में सही दिशा प्रदान करता है, वर्तमान घटनाओं के आन्तरिक अर्थ का बोध कराता है, उनके प्रवाह को समझ लेता है, और केवल यही नहीं जान लेता कि वे वर्तमान में किस प्रकार तथा किस दिशा में आगे बढ़ रहे हैं बल्कि यह भी जान लेता है कि वे भविष्य में किस प्रकार और किस दिशा में आगे बढ़ेंगे।”¹

इसलिए, दल का यह भी कार्य है कि वह ‘मार्क्स लेनिनवादी सिद्धान्त’ के प्रभाव में नीतिविषयक प्रश्नों को तय करे और विभिन्न विचारों की शुद्धता के बारे में अपने निर्णय दे। इस दुहरे कार्य का परिणाम निकलता है स्वतन्त्र चिन्तन और गुप्त निर्णय। पश्चिम के आलोचकों को कभी राजनीति का यह तत्त्व बड़ा रहस्यमय लगा है। जब कभी कोई विचारधारा निर्माण की प्रक्रिया में होती है उस समय कुछ प्रश्नों पर विचार हो सक्ता है और उनके बारे में आलोचना की गुंजायश रहती है। अन्य प्रश्न ऐसे होते हैं जिनके बारे में निर्णय हो चुकता है और फिर उन पर आलोचना की गुंजायश नहीं रहती। पश्चिमी यूरोप के चिन्तन में निश्चित भीषणों के भीतर स्थिर सिद्धान्तों तथा मूलतः बाद विवाद के समन्वय का कोई सादृश्य नहीं मिलता। बल्कि यदि हमें इसके नवदीक की कोई चीज दिखाई देती है, तो वह मध्ययुग का स्वानुभूति तथा अवैक का अन्तर है। इस दृष्टि से साम्यवाद एक प्रकार का राजनैतिक धर्मवाद (political idealism) है और उसका दर्शन एक प्रकार का लौकिक पाठ्यशास्त्रवाद (secular scholasticism) है। मार्क्सवाद चिन्ता ही बदल सकता है, लेकिन इन परिवर्तनों का आधार मार्क्सवाद के अपरिवर्तनशील सिद्धान्तों का अटल पुनरावृत्त होना चाहिए। दल की यात्री देववाणी के समान पावन होती है और वह कभी गलती नहीं करती।

दल के उद्देश्यों को ध्यान में रखते हुए यह आवश्यक है कि उसका संगठन बहुत अधिक केन्द्रीकृत तथा सघन होना चाहिए। उसमें सत्ता का प्रसार ऊपर से नीचे की ओर होना चाहिए। लेनिन का विचार था कि दलगत संगठन में लोकोपयुक्त व्यवहार होना चाहिए। लेनिन ने ऐसे विकेन्द्रीकरण अथवा सघनवाद का सर्व ही निरोध किया जो स्थानीय समुदायों का स्वतन्त्रता प्रदान करता था अथवा दल के अवयवों को स्वायत्तता देता था। १९०४ से १९१७ तक लेनिन इस विषय के बाद विवाद में उलझा रहा। कारण यह था कि यह बोल्शेविकों और मेन्शेविकों के बीच विवाद का

¹ *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks) Short Course* (New York, 1939), p. 355.

एक प्रधान विषय था। कभी-कभी आलोचना के कारण उसे कुछ समय के लिए पोंटे हटना पड़ता था, लेकिन उसने अपने दृष्टिकोप को कभी नहीं बदला। अपनी स्थिति के विवेचन के लिए उसने "लोकतन्त्रात्मक केन्द्रवाद" (Democratic Centralism) शब्द गढ़ा था। "लोकतन्त्रात्मक केन्द्रवाद" के लोकतन्त्र को लेनिन के अतिरिक्त और कोई नहीं समझ सकता था। १९०४ में One Step Forward, Two Steps Back ने उसने इस प्रश्न को निम्नलिखित रूप में उद्घोषित किया था

"नौकरशाही बनाम लोकतन्त्र वही चीज है जैसे कि केन्द्रवाद बनाम स्वचालनवाद (Automatism)। वह सोशल डेमोक्रेसी के अवसरवादियों के संगठनात्मक सिद्धान्त के विरोध में क्रान्तिकारी राजनैतिक लोकतन्त्र का संगठनात्मक सिद्धान्त है। सोशल डेमोक्रेसी के अवसरवादी नीचे से ऊपर की ओर जाना चाहते हैं और इसलिए जहाँ वही सम्भव होता है तथा जित्त सीमा तक सम्भव होता है, वे स्वचालनवाद तथा लोकतन्त्र का समर्थन करते हैं। क्रान्तिकारी राजनैतिक लोकतन्त्र के समर्थक ऊपर से चलते हैं और वे अगो की तुलना में केन्द्र के अधिकारों और शक्तियों का समर्थन करते हैं।"¹

इस वाद-विवाद के दौरान लिओन ट्राट्स्की ने जो उस समय मॅसेविक था और इसलिए लेनिन के विरोध में था, निम्नलिखित आश्चर्यजनक भविष्यवाणी की थी-

"दल का संगठन दल का स्थान ले लेता है, केन्द्रीय समिति संगठन का स्थान ले लेती है और अन्त में अधिनायक केन्द्रीय समिति का स्थान ले लेता है।"²

१९१७ में ट्राट्स्की बारह वर्ष पूर्व की गई इस भविष्यवाणी को भूलने के लिए तैयार था लेकिन १९२७ के पश्चात् उसे अवश्य ही इसकी याद आई होगी। उस समय वह अधिनायकवाद के विकास का इस रूप में विवेचन कर रहा था मानो वह "बर्निङ्ग-रियन प्रतिक्रिया" अथवा "क्रांति के प्रति विद्रोह" हो। सब मिलाकर उसकी पहले की अन्तर्दृष्टि बेहतर थी। लेनिन के दल ने क्रांति को और लेनिन के दलपत सिद्धान्त ने सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद के राजनैतिक दर्शन को निरिखित किया।

द्वंद्वार्थक भौतिकवाद के बारे में लेनिन के विचार

(Lenin on Dialectical Materialism)

लेनिन के दृष्टिकोप की अर्द्ध-धार्मिकता उसकी मूल्य सैद्धान्तिक इति *Materialism and Empirio-Criticism* में स्पष्ट रूप से दिखाई देती है। उसका

1. *Selected Works*, Vol II, pp 447 f

2. Quoted by Wolfe, *Op. Cit.* p. 253

यह ग्रन्थ १९०९ में प्रकाशित हुआ था। ऊपरी तीर से इस पुस्तक में सामान्य दार्शनिक समस्याओं पर विचार किया गया है—द्वैतात्मक पद्धति का स्वरूप क्या है, उसका प्राकृतिक और सामाजिक विज्ञानों में क्या सम्बन्ध है, भौतिकवाद, आदर्शवाद और वैज्ञानिक भाववाद दार्शनिक पद्धतियों के रूप में कहा तक ठीक है? लेकिन वास्तव में यह पुस्तक दल के एक वाद-विवाद के दौरान लिखी गई थी। लेनिन इस तरह के वाद विवादों में सदैव ही लगा रहता था।^१ लेनिन के दल के कुछ साथी और सम्पादक मार्क्सवाद को अर्नेस्ट माच (Ernst Mach) के वैज्ञानिक भाववाद की समीति में लाना चाहते थे। लेनिन ने इस प्रयत्न का विरोध करने के लिए ही *Materialism and Empirio Criticism* की रचना की थी। मार्क्सवाद की अर्नेस्ट माच के वैज्ञानिक भाववाद के साथ समीति दार्शनिक आधार पर उसी समय स्थापित की जा सकती थी जब कि मार्क्स का हीगेल के साथ सम्बन्ध छाड़ दिया जाता और उसके द्वैतात्मक भौतिकवाद को केवल एक कामचलाऊ उपरस्पर्शा ही माना जाता। इसका अभिप्राय यह था कि मार्क्सवाद में उग्र संशोधन किया जाता। लेनिन की स्प्रभावत इस पर आपत्ति हो सकती थी। लेनिन ने जिन पुस्तकों पर आपत्ति की उनमें उसे मार्क्सवाद के शुद्ध सिद्धान्तों में विचलन दिखाई देता था। मार्क्सवाद के शुद्ध सिद्धान्त का उम्मेद वह स्विस्वादी तम से प्रतिपादित किया।

“मार्क्सवाद का दर्शन पैलास के एक ठोस पिंड की तरह है। आप इसमें से एक भी मूलभूत धारणा, एक भी सारभूत अंश नहीं निकाल सकते। यदि आप ऐसा करते हैं, तो आप वस्तु सत्य को त्याग देते हैं, आप पूंजीवादी-प्रतिस्पर्धावादी झूठ के हाथों में पड़ जाते हैं।”^२

लेनिन ने अपने तर्कों की समस्त महत्वपूर्ण बातें एंगिल्स के *Anti Dühring* और *Feuerbach* से ली थी। लेकिन एंगिल्स और लेनिन की तर्कपद्धतियों में समानताएँ कम, असमानताएँ अधिक थी। एंगिल्स अपने विरोधियों के सिद्धान्तों पर आक्षेप करता था, उनके भरिघो पर नहीं। लेकिन, लेनिन के लिए प्रत्येक एक नैतिक प्रश्न बन गया। उसने लिए उसके विरोधियों का दर्शन ‘अपराधी अन्तरात्मा’ का चित्रण था। ‘वैज्ञानिक मान्यता का दर्शन विज्ञान के लिए वैसी चीज है जैसे कि ईसा के लिए जुदास का घम्वन।’ लेनिन के विरोधियों ने जो कुछ कहा, लेनिन ने उसकी निन्दा नहीं की। लेनिन के विचार से उसने विरोधियों का जो अभिप्राय था, अथवा उनका जो स्वार्थपूर्ण प्रयोजन था, उसने उसी अभिप्राय की निन्दा की। लेनिन के विचार से यदि दर्शन में किसी नए दृष्टिकोण का पता लगाने का प्रयास किया जाता है, तो वह “आत्मा

1. Wolfe, *Op. Cit.*, Ch 29

2. *Collected Works*, Vol XIII, p 281. *Selected Works*, Vol XI, p 377.

की दृष्टिना" को प्रकट करता है। चूँकि लेनिनकी पुस्तक में ऊपरी तौर पर दार्शनिक विवेचन किया गया था, लेकिन इसमें वास्तव में उन व्यक्तियों पर आक्षेप किया गया था, जिनके लेनिन ने केवल कुछ अशो को ही पड़ा था, अतः यह कहना कठिन है कि उसकी कटुता उसके वास्तविक विद्वत्ता को कहा तक प्रकट करती है और कहा तक वह अपने विरोधी को बदनाम करने के लिए इस शब्दावली का प्रयोग करता था।

मैटीयेवलिज्म एण्ड एम्पीरिओ-क्रिटिसिज्म का दार्शनिक तर्क बड़ा सादा और सनही था। उसने एगिज्म के इस सिद्धान्त को स्वीकार कर लिया था कि प्रत्येक दर्शन को या तो आदर्शवादी होना चाहिए या मौलिकवादी। तीसरा रूप सिर्फ भ्रम या बहाना मात्र होता है। आदर्शवाद एक प्रकार का धर्मवाद है। पादरियो ने स्पान-निरपेक्ष तथा मौलिकता-निरपेक्ष प्राणियों का आविष्कार केवल जनता को धोसा देने के लिए किया था। वह एक निहृष्ट सामाजिक व्यवस्था को एक निहृष्ट उपज थी। लेकिन, आदर्शवाद पूरी तरह से मूल्यतापूर्ण नहीं होता। दूसरी ओर वैज्ञानिक भाववाद "आदर्शवाद और मौलिकवाद से परे जाने का एक कूट विद्वत्पूर्ण बहाना," "गुप्त धर्मवाद," "सन्तोषकारी नीम हकीमी" और रुढ़ियों की "पूजीवादी, अशिष्ट तथा कायरतापूर्ण सहिष्णुता" है। लेनिन ने मादा के वैज्ञानिक भाववाद का आधार काट तथा ह्यूम की दार्शनिक परम्परा को मारा था। एगिज्म की नाति लेनिन भी उसे इस तथ्य के आधार पर निरस्त मानता था कि वस्तुओं को अनुभव के आधार पर परखा जा सकता है। लेनिन भाववाद की आहत बर्कने के आदर्शवाद का संशोधित रूप असबा आत्मवाद का समानार्थक मानता था। इस मन के अनुसार वस्तुपरक सत्य अथवा वास्तविकता का अस्तित्व केवल चेतना की परतों में ही होता है, अन्यत्र नहीं। वह धार्मिक विश्वास का केवल भ्रमयुक्त अथवा आडम्बरयुक्त समर्थन ही करता है। लेनिन ने इस ऐतिहासिक तथ्य की बड़ी मुगमठा से उपेक्षा कर दी थी कि ह्यूम का दर्शन आधुनिक काल में धार्मिक रुढ़िवाद का सब से बड़ा शत्रु रहा है। दूसरी ओर लेनिन ने मौलिकवाद को भी बड़े निम्न घरातल पर लाकर सड़ा कर दिया था। उसका कहना था कि वस्तुपरक वास्तविकता (अर्थात् पदार्थ) हमारे ज्ञान में स्वतन्त्र होकर रहती है। लेनिन के मन से इसके तीन अर्थ हो सकते हैं—प्रतिबोध (perception) हमारे मन में चीजों के बारे में मगरी प्रभाव पैदा करता है, हम वस्तुओं की खुद ही सीधे ज्ञान लेते हैं और वस्तुएं हमारी इन्द्रियों पर असर डालती हैं। अतः, हमारे विचार पदार्थों को प्रतिबिम्बित करते हैं अथवा वे हमारे मनों में बिज या 'छायाएं' पैदा करते हैं। उसने दृष्टात्मक पदार्थ का भी इसी प्रकार एगिज्म की शब्दावली में विवरण दिया है। सत्य एक ही साथ सापेक्ष भी है और निरपेक्ष भी। इसका अर्थ यह है कि वह अशुद्ध अशुद्ध होता है लेकिन निरपेक्ष वस्तुपरक सत्य से साम्य रखता है। ऐतिहासिक दृष्टि से प्रत्येक विचारधारा सोपबन्ध होती है लेकिन यह एक निरपेक्ष सत्य है कि एक वस्तुपरक सत्य होता है जो प्रत्येक वैज्ञानिक सिद्धान्त से साम्य रखता है। वह इतना अनिश्चित होता है कि

विज्ञान को रुढ़िवादी नहीं होने देता। लेकिन, इसके साथ ही वह इतना निश्चित होता है कि विश्वास अथवा अज्ञेयवाद (agnosticism) के किसी रूप को बहिष्कृत कर देता है। लेनिन के सम्पूर्ण तर्क भ धर्मवाद के प्रति सहानुभूति थी और वैज्ञानिक भाववाद के प्रति नैतिक अज्ञा। वह धर्मवाद अथवा आदर्शवाद से घृणा करता था लेकिन वह इससे डरता नहीं था क्योंकि उसे उत्तर मालूम था। वह उसे एक ऐसा ईमानदार धनु समझता था जो अपने रुढ़िवादी तथा सत्तावादी प्रयोजन को छिपाता नहीं है। उसने अपनी नोटबुक में लिखा था, 'धर्मवाद एक बाध्य फूल है जो एक उबर सत्त्व शक्तिशाली सर्वसमर्थ, वस्तुपरक और निरपेक्ष मानव ज्ञान के जीवन्त पेड़ पर उग रहा है।' दूसरी ओर, आध्यात्मिक प्रश्नों के सम्बन्ध में मास जैसे वैज्ञानिक का उदासीनता ने और उसके दर्शन के व्यावहारिक तथा सत्ता निरपेक्ष स्वर ने लेनिन के मन में प्रभूत नैतिक विषयों का भाव पैदा कर दिया था। वह उसकी विचार पद्धति के लिए इतना अजनबी था कि वह उसे सच्चा नहीं मान सकता था।

लेनिन का द्वादशम्व भौतिकवाद और उसका विज्ञान के साथ सम्बन्ध का विवेचन एक दृष्टि से मार्क्स और एंगिल्स के विवेचन से भिन्न था। इस अन्तर का कारण यह नहीं था कि लेनिन ने अपने विचार बदल दिए थे। हीगेल का अनुसरण करते हुए मार्क्स का यह विचार था कि द्वादशम्व पद्धति सामाजिक अध्ययन में विशेष उपयुक्त होती है। इसका कारण यह है कि हममें एक ऐसी विषय-वस्तु का विवेचन रहता है जिसमें विकास अथवा वृद्धि का विशेष हाथ रहता है। भौतिकशास्त्र तथा रसायन शास्त्र जैसे विज्ञानों में अचेतन पदार्थों का विवेचन रहता है। मार्क्स का विचार था कि इनमें द्वादशम्व पद्धति से इतर भौतिकवाद से भी काम चल सकता है। हालांकि का भौतिकवाद कुछ इसी तरह का था। इसके विपरीत, जब लेनिन ने मास की आलोचना की, तो उसे अ-न्यूटनीय यांत्रिकी (non Newtonian mechanics) के नए भौतिकशास्त्र तथा अ-यूक्लिडीय ज्यामिति (non Euclidean geometry) पर भी विचार करना पड़ा। लेनिन का कहना था कि वे चीजें इसलिए आश्चर्यजनक मालूम पड़ती हैं क्योंकि भौतिकशास्त्रियों तथा गणितज्ञान ने द्वादशम्व भौतिकवाद की शिक्षा नहीं ग्रहण की है। यदि वे यह सीख लें कि द्वादशम्व पद्धति समस्त भेदों को निरपेक्ष नहीं, प्रत्युत् सापेक्ष शिष्ट करती है तो उन्हें यह देखकर कि कभी पदार्थ शक्ति बन जाता है और कभी शक्ति पदार्थ का रूप धारण कर लेती है कोई आश्चर्य और भ्रम न होता। आधुनिक भौतिक विज्ञान की खोजों से एंगिल्स का यह रुझान पुराना होना है कि प्रकृति में तथा मार्क्स की प्राक् ज्ञाति फ्रांसीसी भौतिकवाद की आलोचना में सीमाबद्ध की कोई निश्चित देखाए नहीं है। मार्क्सवादी सिद्धान्त द्वारा निर्धारित रास्ते पर चल कर व्यक्ति वस्तुपरक सत्य के अधिकाधिक निकट पहुँचता है। दूसरे किसी रास्ते पर चलने से केवल झूठ और भ्रम ही उसके हाथ लगता है।¹

संक्षेप में, लेनिन की धारणा के अनुसार द्वद्वात्मक भौतिकवाद एक ऐसी सार्व-
भौम पद्धति बन गया जो विज्ञान के प्रत्येक क्षेत्र में लागू हो सकती थी और सही पथ
प्रदर्शन कर सकती थी। इस दृष्टिकोण ने द्वद्वात्मक भौतिकवाद को एक उच्चतर ज्ञान,
एक प्रकार का धर्मशास्त्र बना दिया जो समस्त विज्ञानों के गहनतम प्रश्नों का निर्णय
कर सकता था। फलतः, वह कुछ सब में आश्चर्यजनक स्थलों में विधर्मता की खोज कर
सकता है। उदाहरण के लिए लेनिन का कहना था कि त्रि-विमा स्थान (three
dimensional space) के बारे में माग के सन्देशों ने उसे विज्ञान छोड़ कर आस्तिक
भाव ग्रहण करने पर विवश किया। इस प्रकार द्वद्वात्मक भौतिकवाद गणितज्ञों को
यूक्लिडीय तथा अ-यूक्लिडीय ज्यामिति के बारे में और भौतिकशास्त्री को पदार्थ तथा
विद्युत् के सही सम्बन्धों के बारे में शिक्षा दे सकता है। १९४८ में उसने कम्युनिस्ट
पार्टी की केन्द्रीय समिति के निर्णय के द्वारा जीवशास्त्र में अर्जित गुणों के उत्तराधिकार
का प्रश्न तय किया। इस निर्णय के अनुसार मेण्डेलिज़्म (Mendelism) एक प्रकार का
पूजीवादी पालण्ड था जिसे आस्ट्रिया के एक पुणोहित तथा अमरीका के एक प्रजनन
शास्त्री ने पूजीवाद के प्रभाव से तैयार किया था।¹ सम्भवतः, लेनिन का यह विचार
नहीं था कि ऐसे विचार सामने आये। *Materialism and Empirio-Criticism*
की रचना १९०४ में एक छोटे से दलगत विवाद को लेकर हुई थी। यह दलगत विवाद
जिनेवा में निर्वासित छोटे से रूसियों के बीच था। उस समय जितने लोगों ने इस पुस्तक
का पढ़ा था, वे जानते थे कि इसमें क्या है। लेकिन, आज यह पुस्तक रूस में एक बुनियादी
दार्शनिक पुस्तक मानी जाती है। अब लेनिन के दल ने इसी राज्य का रूप धारण
कर लिया है और वह इस पुस्तक की अर्द्ध-वैज्ञानिक रूढ़ियों को कार्यान्वित करने पर
तुला हुआ है।

लेनिन के मत से द्वद्वात्मक भौतिकवाद का सामाजिक विज्ञानों की अपेक्षा
प्राकृतिक विज्ञानों से अधिक घनिष्ठ सम्बन्ध था। लेनिन का आग्रह था कि दर्शन और
सामाजिक शास्त्र अनिवार्य रूप से पक्षधर होते हैं। अर्थशास्त्र के अध्यापक पूजीपति
धर्म के वैज्ञानिक विरोधी होते हैं और दर्शन शास्त्र के अध्यापक धर्मशास्त्र के। समाज
या वैज्ञानिक सिद्धान्त आर्थिक और ऐतिहासिक विकास के वस्तुपरक तर्कों की सामान्य
रूपरेखा मात्र प्रस्तुत कर सकता है। द्वद्वात्मक भौतिकवाद यही काम करता है।
दर्शन, अर्थशास्त्र और राजनैति में निष्पक्षता अथवा वैज्ञानिक निरासक्ति केवल एक
बहाना है जिसका उद्देश्य निहित स्वार्थों की रक्षा करना है। द्वद्वात्मक भौतिकवाद के

1. *The New York Times*, August 25 and 28, 1948 Cf. "The
Destruction of Science in the U.S.S.R.," by H. J. Muller. *Saturday
Review of Literature*, December 4, 1948.

चौखटे में सामाजिक विज्ञान की दो प्रणालियाँ हैं—एक प्रणाली मध्यवर्ग के हित में है तथा दूसरी सर्वहारा के हित में है। पूँजीपति तथा सर्वहारा वर्गीय साहित्य तथा कला के क्षेत्र में भी यही विभाजन दिखाई देता है। सर्वहारा वर्ग के सामाजिक विज्ञान की उच्चता का यह आधार नहीं है कि वह अधिक यथार्थ है अथवा व्यावहारिक दृष्टि में अधिक विश्वसनीय है प्रत्युत यह है कि द्वातात्मक पद्धति सर्वहारा वर्ग को 'उदग्रशील' वर्ग घोषित करती है—एक ऐसा वर्ग जो सामाजिक प्रगति में सब में आगे है। मध्यवर्ग की बोशिश शर्दव यह रहनी है कि वह पूँजीवाद को साम्यवाद के रूप में बदलने दे। इसलिए, उसका विज्ञान बनिहोल, पतनशील और प्रतिक्रियावादी है। इस प्रकार, वैज्ञानिक माक्ष के अतिरिक्त वर्ग-मधर्व का सिद्धान्त दो वैज्ञानिक निष्कर्षों की सहाई को और कला के मीन्द्र्यपरव मन्थ का निर्धारित करता है। कहने का माग यह है कि सामाजिक तथा मानव विज्ञानों में वस्तुपरव निर्णय जहा एक आर अमम्भव है, वहा उसको प्राप्त करने का प्रयत्न भी नहीं करना चाहिए। समाज-वैज्ञानिक चाहे तो धर्मिक हों और चाहे पूँजीपति हों, वह एक विशेष प्रकार का कवील होता है। यदि वह सत्य-निष्ठ है, तो वह पहले अपने विश्वास की घोषणा करता है। वह किसी भी निष्कर्ष पर पहुँचे, उसका निष्कर्ष अपने आरम्भिक विश्वास से प्रभावित रहता है। स्पवहारत, साम्यवादी दल जैसे मगठन द्वारा नियमित व्यवस्था में, उससे सत्य की कसीटी दल की नीति हो जाती है।

यदि यह बात समाज के वैज्ञानिक सत्य के बारे में सही है तो यह राजनीतिक कान्धों तथा विभिन्न सामाजिक समुदायों के पारस्परिक सम्बन्धों के बारे में भी सही है। ट्राट्स्की का कहना है कि जब कोई दल अन्य दल के साथ सम्बन्ध स्थापित कर रहा हो अथवा कोई राष्ट्र अन्य राष्ट्रों के साथ सम्बन्ध स्थापित कर रहा हो, तो इन सघर्षों का आधार भी वर्ग-मधर्व का सिद्धान्त ही होना चाहिए। वर्ग-सघर्ष एक परम सिद्धान्त है। वह अस्थायी रूप से धूमिल पड़ सकता है, लेकिन उसे बर्बादी हटाया नहीं जा सकता। वर्ग-मधर्व का शाश्वत तत्व द्वातात्मक पद्धति का अनिवार्य परिणाम है। द्वातात्मक पद्धति समाज तथा प्रकृति में अनिवार्य रूप से निहित है। इस सिद्धान्त के अनुसार प्रगति अन्विरोधी के माध्यम में होती है। यह सघर्ष कुछ समय के लिए केवल तभी रुक सकता है जब कि एक दल प्रधान बन गया हो। इसलिए, बातचीत का उद्देश्य मराधन, समझौता या पारस्परिक विचार-विनिमय नहीं है। य बीजें तो असम्भव हैं। बातचीत का मुख्य उद्देश्य यह है कि नीति की दृष्टि से लाभ की स्थिति का प्राप्त किया जाये जिससे कि दुवारा मधम आरम्भ होने पर लाभान्वित हुआ जा सके। १९३८ में स्टालिन ने द्वातात्मक तथा ऐतिहासिक नीतिकवाद का अधिकृत विवरण प्रस्तुत किया।

इसमें वह एगिप्स तथा लेनिन के पदचिह्नों पर चला था लेकिन उसने द्वादशक पद्धति तथा नीति के सम्बन्धों पर जोर दिया था।¹

द्वादशक पद्धति का अभिप्राय यह है कि निम्न स्तर से उच्च स्तर का विराट सघटना के एक ममरसनापूर्ण प्रस्फुटन के रूप में नहीं होता, वह वस्तुओं तथा सघटना में निहित अन्तर्विरोधों के उद्घाटन के रूप में होता है, वह विरोधी प्रवृत्तियों के सघर्ष के रूप में होता है। ये विरोधी प्रवृत्तियाँ इन अन्तर्विरोधों के रूप में कार्य करती हैं।

अतः, नीति-विषयक गलती से बचन के लिए व्यक्ति का श्रमिक वर्ग तथा पूँजीपति वर्ग के हितों के समन्वय की सुधारवादी नीति का नहीं, पूँजीवाद तथा समाजवाद के विकास की समझौतावादी नीति का नहीं, प्रत्युत समझौता न करन की सर्व-हारा वर्ग की नीति का ही सदैव अनुसरण करना चाहिए।

साम्राज्यवादी पूँजीवाद

(Imperialist Capitalism)

प्रथम महायुद्ध शुरू होने तक लेनिन का ध्यान रूसी समाजवाद के आन्तरिक प्रश्नों की ओर ही रहा था। इस समय तक उसने मार्क्सवाद में जो चीजें जोड़ी थीं, उनका सम्बन्ध इस बात से था कि रूस में मार्क्सवाद को किस प्रकार सफल किया जा सकता है, उसके लिए क्या दलगत नीति अपनाई जाए। १९१४ में वह अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति की ओर से इतना उदासीन था कि जब लड़ाई शुरू हुई थी, उस समय वह आस्ट्रियायी पोलैण्ड में था और विदेशी शत्रु समझ कर पकड़े जाने से बाल-बाल बचा था। तथापि, लड़ाई ने और समाजवादियों के पक्षत्याग ने—इस समय समाजवादी अपनी अन्तर्राष्ट्रीय नीति से हटने लगे थे और उनका देशभक्ति विरोधी भाव गिरिधर पगने लगा था—उसे मार्क्सवाद के कुछ बृहत्तर पक्षों पर सोचने के लिए विवश किया। इन परिस्थितियों में उसने साम्राज्यवादी पूँजीवाद के सिद्धान्त का निर्माण किया। उसने बताया कि यह युद्ध साम्राज्यवादी युद्ध है और इस मकटकाल में विन समाजवादी हथ-

1 *Leninism - Selected Writings* (New York, 1942) शुरू में यह *History of the Communist Party of the Soviet Union* का चौथा अध्याय था। उद्धरण पृ० ४१० और ४१२ पर है।

कड़ो को अपनाता चाहिए।¹ मार्क्सवाद के प्रति लेनिन की विशेष देन यह मानी जाती है कि उसने पूँजीवाद के उत्तरकालीन विकास को ध्यान में रख कर मार्क्सवाद का पुनराख्यान किया। लेनिन अधिकतर स्विट्जरलैण्ड में निर्वासन में रहा था। उसके अपने रूसी गुट में बहुत कम लोग रह गए थे। दूसरे देशों के राष्ट्रविराधी समाजवादियों की सहायता भी बहुत कम थी। उदाहरण के लिए उस समय जर्मनी में दा ही मुख्य राष्ट्रविराधी समाजवादी थे—थॉर्ल लॉन्गेट और रोजा लुक्जेंबर्ग। लेनिन उन योद्धों से समाजवादियों में सँ जा जा अपनी अन्तर्राष्ट्रीय नीति को परीकाष्ठा तब ले जाते हैं। वह अपने राष्ट्र की पराजय तब को भी मान्य समझता था। 'श्रमिक वर्ग तथा रूस की मेहनतका जनता की दृष्टि से जार के राजतन्त्र तथा उसकी सेना की पराजय हल्की बुराई होगी।' लेनिन का शुरू से ही यह कहना था कि युद्धप्रस्त देशों में किसका कितना दोष है, इस तरह की बातचीत करना व्यर्थ है, सभी राष्ट्र एक से आर्थिक स्वाधीन से प्रेरित हैं, युद्ध पूँजीवाद के विकास में एक कारण है और बुद्धिमान समाजवादी दल की नीति इन तथ्यों पर आधारित होनी चाहिए। विभिन्न राष्ट्र लूट के माल को आपस में किस तरह बांटते हैं, इसमें मजदूरों को कोई गहरी दिलचस्पी नहीं है। रूसी मजदूरों को इस बात में कोई दिलचस्पी नहीं है कि वे नए लुटेरे (जर्मनी) से लूट का कोई सामान ले लें और फिर उसे दो पुराने लुटेरों (इंग्लैण्ड और फ्रांस) को दें। लेनिन के जीवन की एक बड़ी भाशा यह थी कि सम्भवत साम्राज्यवादी युद्ध को एक गृहयुद्ध के रूप में अथवा सर्वहारा वर्ग की क्रांति के रूप में बदला जा सकता है। उसे यह पूरा विश्वास था कि इस प्रकार की क्रांति ससारव्यापी घरातल पर घीघ्र ही होने वाली है।

समाजवादियों द्वारा 'समाजवाद के प्रति विश्वासघात' मार्क्सवाद के दृष्टिकोण में सचमुच एक असंगति थी। मार्क्सवाद के सिद्धान्त के अनुसार ज्यों-ज्यों पूँजीवाद का विकास होता जाता है, त्यों-त्यों वर्ग-संघर्ष तीव्र होना चाहिए तथा समाज पूँजीपतियों और श्रमिकों के दो वर्गों में स्पष्टता से विभक्त होना चाहिए। श्रमिकों में ज्यों-ज्यों वर्ग-चेतना बढती जाए, त्यों त्यों उसे राष्ट्रीय देशभक्ति से कम प्रभावित होना चाहिए। भन यह आवश्यक था कि इस महान् अपवाद के स्पष्टीकरण के लिए सविधान में संशोधन किया जाता। लेनिन ने यह स्पष्टीकरण देने का प्रयास किया। उसने एक

1 देखिए *Collected Works*, Vol XVIII और XIX, *Selected Works*, Vol V. विशेषकर, *Under a Stolen Flag*, *Socialism and War*, 1915 (जी० जिगोवोव के साथ), *Imperialism The Highest Stage of Capitalism*, 1916. बुखारिन का *Imperialism and World Economy* (न्यूयार्क, १९२९) भी देखिए। वे १९१७ में मार्च की क्रांति के पश्चात् छपे थे।

अमर्दिग्य ऐतिहासिक तथ्य से आरम्भ किया। १८७१ के पश्चात् समाजवादी दल बान्नी उपायो से इतने बड़ गए थे कि अब वे ससदीय पद्धतियों में पूरी तरह से आस्था रख सकते थे। इसका एक परिणाम यह हुआ कि इन दलों में छोटे पूँजीपति लोग बायीं तरफ़ में प्रविष्ट हो गए थे। इन लोगों की विचारधारा भी पूँजीवादी विचारधारा थी। फलतः, समाजवादी दलों में आति के हथकड़ों के स्थान पर श्रमिक सपना के हथकड़े अपना लिए थे। लेकिन चूंकि विचारधारा उत्पादन के सम्बन्धों का अनुसरण करती है, अतः इन तथ्य का भी कुछ विशेष कारण रहा होगा और वह कारण इस अवधि में पूँजीवाद का एक विशिष्ट दग में विवास है। लेनिन का मन था कि सरल साम्राज्यवादी देशों में धागा और उत्पादन का विस्तार हुआ है। इस विस्तार के फलस्वरूप मजदूरों की, विशेषकर तकनीकी उद्योगों के मजदूरों की आर्थिक स्थिति में सुधार हुआ है। इससे १८७१ और १९१४ के बीच वर्ग-संघर्ष में शीघ्रता आ गया। मजदूरों का एक छोटा लेकिन प्रभावशाली वर्ग पूँजीपतियों के साथ मिल गया और उसने प्रगतिशील मजदूरों का, विशेषकर पिछड़े हुए देशों और उपनिवेशों के मजदूरों का शोषण किया। इस आन्दोलन की विचारधारा इन्की पूँजीवादी विचारधारा थी। उसने इस भ्रम को स्वीकार किया कि अधिक विकास मानिपूर्ण रीति में हो सकता था और पूँजीपतियों तथा मजदूरों के हितों में सामंजस्य स्थापित किया जा सकता था। अतः, "१९१४ में श्रमिक वर्ग पूरी तरह से अमर्गठित और उत्साहहीन था। प्रगतिशील और श्रमिक सभी मजदूर उदात्त तथा बोज़ुआ राजनीति में चले गए थे।" विदेशी साम्राज्य की विदेशी श्रमिक आन्दोलन पर जो प्रभाव पड़ा था, उसके बारे में एंगिल्स के निष्कर्ष ही लेनिन के इस सिद्धान्त का आधार थे।

इस प्रकार, लेनिन ने पहले तो १८७१ के बाद के युग में पूँजीवाद की मुख्य विशेषताओं का ध्यान में रखते हुए वर्ग-संघर्ष को उनके साथ सम्बद्ध किया और इसके बाद उसने यह बताया कि इस काल में पूँजीवाद पूँजीवादी व्यवस्था के समग्र विकास में किस तरह मान्य रखना था। लेनिन ने पूँजीवाद के साम्राज्यवादी चरण का जो विवरण दिया है उसमें ऐसी और विशेषताएँ पाई जाती हैं जिनकी ओर उसने पहले समाजवादी और गैर-समाजवादी समर्थकों का ध्यान गया था। यह विवरण मार्क्स के पूँजीवादी मन्थन के सिद्धान्त का विवरण था। जब उद्योग की इकाइयाँ अपने आप अलग से बटती हैं और वे एकाधिकारपूर्ण हो जाती हैं, चाहे तो सम्पूर्ण उद्योग के ऊपर अपना कुछ सम्बद्ध उद्योगों के महत्त्वपूर्ण बिन्दु के ऊपर, तब एक ऐसी व्यवस्था आ जाती है जबकि एकाधिकार सम्पूर्ण अर्थ-व्यवस्था में महत्त्वपूर्ण भाग लेने लगता

है। हम समय बाजार विद्वध्याधी हो जाता है तथा वस्तुओं और मजदूरी दोनों की कीमतें विद्व-बाजार में निर्धारित होने लगती हैं। राष्ट्रीय इकाइयों के भीतर प्रतियोगिता प्रायः समाप्त हो जाती है और मुक्त प्रतियोगितापूर्ण पूँजीवाद एक प्रकार से लुप्त हो जाता है। लेकिन इसके साथ ही राष्ट्रीय एकाधिकारों के बीच अधिकाधिक प्रतियोगिता तथा प्रतिस्पर्धा होने लगती है। आगम शुल्क शिष्ट उद्योगों का पोषण करना बन्द कर देते हैं और वे राष्ट्रीय वाणिज्य उद्योगों में हथियार बन जाते हैं। औद्योगिक सधों के निर्माण के साथ ही उपयोग का नियंत्रण पदार्थों के उत्पादकों के हाथों से निकल कर फार्मेशंस और बैंकरों के हाथों में चला जाता है। वाणिज्यिक पूँजी बैंकिंग पूँजी के साथ मिल जाती है और उस पर थोड़े से वित्तपारियों का अधिकार हो जाता है। पूँजी स्वतन्त्र निर्माण का एक महत्वपूर्ण मद हो जाती है। अब एक ओर तो यह होता है कि बड़े-बड़े बाजार मिलें और दूसरी ओर यह आवश्यक होता है कि कच्चा माल मिले। इन दोनों आवश्यकताओं की पूर्ति पिछड़े हुए प्रदेशों और उपनिवेशों में होनी पड़ती है। फलतः, संसार के विभिन्न उपनिवेशों में इस बात के लिए होड़ लग जाती है कि वे अधिकतम प्रदेशों तथा पिछड़े हुए राष्ट्राँ पर अधिकार करें। अब अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति का सब से महत्वपूर्ण प्रश्न यही हो जाता है कि शोषण योग्य प्रदेशों तथा जनसंख्या का किस प्रकार विभाजन हो। आन्तरिक राजनीति में पूँजीपति राजनीतिक सत्ताओं पर अधिक सीधा नियंत्रण स्थापित कर देते हैं और संसदीय उदारवाद धोखा मात्र बन जाता है। इस दृष्टि से १९१४ का साम्राज्यवादी युद्ध जर्मन पूँजीपतियों के सिंडीकेटों और फ्रांस तथा इंग्लैण्ड के सिंडीकेटों के बीच अफ्रीका के नियंत्रण के लिए संघर्ष था। इस लड़ाई में सिंडीकेटों के साथ ही साथ उनकी सहायक एंजेलिया भी शामिल थी। इस संघर्ष में कुछ उत्तर-चरण भी आते हैं। छोटे-मोटे पूँजीपति भी कुछ सीमित लाभों को प्राप्त करने के लिए मुख्य संघर्ष में भाग लेने लगते हैं। उदाहरण के लिए रूसी पूँजीपति को क्रुस्तुनतुनिया प्राप्त करने की ओर जापान को चीन का शोषण करने की आशा थी। पिछड़े हुए देशों में उदाहरण के लिए सर्बिया अथवा भारत में सन्धे राष्ट्रीय आन्दोलन भी हैं। फिर भी एकाधिकार और वित्त पूँजीवाद स्वतन्त्र प्रतियोगितापूर्ण पूँजीवाद का स्वाभाविक परिणाम है। राजनीतिक साम्राज्यवाद एकाधिकारपूँजीवाद का स्वाभाविक परिणाम है और युद्ध पूँजीवाद का स्वाभाविक परिणाम है। साम्राज्यवाद पूँजीवादी विकास की उच्चतम व्यवस्था है। यह उस प्रक्रिया का एक भाग है जिसके द्वारा एक अधिक ऊँचे पूँजीवाद-विहीन अथवा साम्यवादी समाज तथा अर्थ-व्यवस्था का निर्माण हो रहा है।

साम्राज्यवाद सामान्य पूँजीवाद की मुख्य विशेषताओं से परिपूर्ण है और उसका विकास पूँजीवाद की सीधी परम्परा में हुआ है। लेकिन, पूँजीवाद साम्राज्यवाद पूँजीवाद अपने विकास की एक बहुत उच्च और निश्चित अवस्था में बना। ऐसा उस

समय हुआ जबकि उसकी कुछ मूलभूत विशेषताएँ उल्टा रूप ग्रहण करने लगीं, जब पूँजीवाद से उत्त्वनर सामाजिक तथा आर्थिक व्यवस्था के परिवर्तन की विरोधार्थ रूप ग्रहण करने लगीं तथा अपने को प्रगट करने लगीं।¹

साम्राज्यवादी युद्ध

(The Imperialist War)

पूँजीवादी विकास की अवस्थाओं से सम्बन्धित लेनिन के सिद्धान्त के लिए यह आवश्यक था कि वह उसकी वैचारिक तथा संस्थागत संरचना का विश्लेषण करता। यह विश्लेषण इसलिए आवश्यक था कि वह पूँजी सिद्धान्तवादी हो सकेता जहाँ उसे दूसरी इंटरनेशनल पर आरोप करने की बुक्तिपूर्ण बुनियाद मिल जाती और वह सही समाजवादियों की नीतियों के बारे में अपने निष्कर्षों को ठोस रूप दे सकेता। फलतः, लेनिन ने अपने वित्त-पूँजीवाद के पूर्ण तत्त्व के रूप में साम्राज्यवादी युद्ध के युग में श्रमिकों तथा पूँजीपतियों की सामेस स्थिति का सिद्धान्त भी प्रतिपादित किया। इसके लिए यह आवश्यक था कि पूँजीवाद के अलग-अलग यूरोपीय समाज के विकास पर विचार किया जाता और उसके इतिहास को मुख्य-मुख्य युगों में विभाजित किया जाता। लेनिन ने दो युगावली बिन्दु माने थे—१८७१ और १९१४। १८७१ में पेरिस के कम्यून में अन्तिम महत्त्वपूर्ण क्रांतिकारी विप्लव हुआ था और १९१४ में पहला साम्राज्यवादी युद्ध हुआ था। लेनिन का कहना था कि शासकीय क्रांति तथा १८७१ के बीच पूँजीवाद का निरन्तर विकास हुआ था और सामन्तवादी वर्ग की तुलना में पूँजीवादी वर्ग एक प्रगतिशील वर्ग रहा था। इस काल में इसके कुछ विशिष्ट सामाजिक और राजनीतिक परिणाम हुए। इनने शासन का लोकतन्त्रीकरण किया और राष्ट्रीयताओं को स्वतन्त्रता प्रदान की। लेनिन की १९१७ की क्रांति की विषम परिस्थितियों के पूर्ण रूप से अधिनायक बना दिया था। इसके पहले उनका यह विचार रहा था और यह विचार प्रायः सभी मार्क्सवादियों का था कि साम्यवाद के विकास में राजनैतिक स्वाधीनता एक आवश्यक चरण है। इसके साथ ही राष्ट्रीय विकास के सम्बन्ध में वे उसका दृष्टिकोण सर्व्व उदार रहा था। उसने राष्ट्रवाद को मूलतः एक सांस्कृतिक व्यापारकनी नहीं माना। लेनिन का कहना था कि १८७१ तक श्रमिक वर्ग करने निरंतर की प्रक्रिया में था, अर्थात् वह पूँजीपति वर्ग की विकासशील शक्ति के साथ सामन्तव्य स्थापित करने के लिए बाध्य था। इसलिए, यह पता लगाना एक बड़े समाजवादी

1. *Imperialism : The Highest Stage of Capitalism, Collected Works, Vol. XIX, p 159. Selected Works, Vol. V, p 50*

नीति थी कि श्रमिक वर्ग के अन्तर्राष्ट्रीय हित राष्ट्रीय बाद-विवाद के किस परिणाम द्वारा अधिक अच्छी तरह पूरे होंगे। जब १८५९ में मार्स्टिवा तथा फ्रांस में सधर्प था, उस समय मार्क्स ने भी यही किया था। १८७१ से १९१४ तक का युग वक्र का समतल सिरा था। यह युग पूजीवाद का मध्याह्न था। इसके बाद पूजीवाद का पतन आरम्भ हो गया था। इस काल में यूरोप के अधिक प्रगतिशील देशों में वर्ग-सधर्प कुछ छिप-सा गया था और साम्यवाद का कुछ झूठा आभास होने लगा था। समाज का पूजीवादी संगठन एकाधिकारपूर्ण हो गया और उसने उन साम्राज्यवादी विशेषताओं को ग्रहण करता शुरू कर दिया जिनका हम ऊपर वर्णन कर चुके हैं। १९१४ के विश्वयुद्ध ने इस युग के अन्त की सूचना दी। अब पूजीवाद का वक्र तीव्र गति से गिरने लगा। अब पूजीपति वर्ग एवं पतनशील तथा प्रतिक्रियावादी वर्ग हा भया था। वह मुख्य रूप से अपने निहित स्वार्थों की रक्षा के लिए प्रयत्नशील हो गया। उसे अब उत्पादन की चिन्ता नहीं थी, बल्कि उपभोग की चिन्ता थी। उसकी विचारधारा भी अवकाशजीवी वर्ग की विचारधारा हो गई थी।^१ इसलिए, पूजीवादी नीति उत्पादन-पद्धति की वास्तविक प्रवृत्तियों को प्रकट नहीं करती। इस काल में उत्पादन विषयक वास्तविक नीति वित्त-पूजीवाद द्वारा निर्धारित होती है। इस स्थिति में यह आवश्यक हो जाता है कि अनेक साम्राज्यवादी सधर्प हों। इन सधर्पों में साम्राज्यवादी युद्ध पहला सधर्प है। लेकिन, यह आवश्यक नहीं है कि वह अन्तिम सधर्प भी प्रमाणित हो। अतः, श्रमिक वर्ग के दृष्टिकोण से यूरोप की स्थिति निश्चित रूप से नातिकारी हो गई है। १९१४ में प्रगतिशील पूजीपति शब्द एवं विरोधोक्ति है और श्रमिकों तथा राष्ट्रीय साम्राज्यवादी पूजीपतियों के बीच गठबन्धन का कोई उचित आधार नहीं है। दूसरी दृष्टान्तगत के समाजवादी राष्ट्रवादी जो यह कहते हैं कि एक पक्ष या दूसरे पक्ष के जीतने से लाभ होगा अथवा जो काउटस्की की तरह यह तर्क करते हैं कि पूजीवादी पद्धति के अन्तर्गत ही विरल अर्थव्यवस्था का विकास हो सकता है, वे वास्तव में अपने साधियों को धोखा देते हैं और श्रमिक वर्ग के साथ विश्वासघात करते हैं। श्रमिक वर्ग की नीति यह होनी चाहिए कि वह अन्तर्राष्ट्रीय वित्त-पूजीवाद का नाश कर दे।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि लेनिन के सिद्धान्त ने मार्क्स के पूजीवाद के विश्लेषण का बड़ी योग्यता से विस्तार किया और उसकी अनुपुति की। उसने मार्क्स के सूत्रों

1 तुलना कीजिए। बुखारिन ने बोहम बावर्क के मूल्य सिद्धान्त का विश्लेषण किया है और उसे उपभोक्ता वर्ग की विचारधारा बताया है। *Economic Theory of the Leisure class*, New York, 1927। यह पुस्तक युद्ध से पहले १९१४ में लिखी गई थी और सब से पहले १९१९ में प्रकाशित हुई थी। १९३७-३८ की विक्रतियों (purges) में बुखारिन की हत्या कर दी गई थी। लेकिन, १९१४ में यह लेनिन का निकट सहयोगी था।

के आधार पर तत्कालीन राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय स्थिति का मार्मिक विश्लेषण किया साम्राज्यवादी राष्ट्रीय समुदायों के विरोधी हितों को उद्योग की उत्पादन शक्तियों तथा एक जीर्ण विचारधारा द्वारा आरोपित प्रतिबन्धों के बीच 'अन्तर्विरोध' कहा जा सकता था। लेनिन के सिद्धान्त का उद्देश्य उन समस्त आक्षेपों का प्रतिवाद करना था जो सशोधनवादियों तथा अवसरवादियों की दो पीढ़ियों ने मार्क्सवादियों के ऊपर किए थे। इस अवधि में अमिक वर्गों की विचारधारा शांतिपूर्ण विकास तथा सशोधन की झूठी आशा से विकृत हो गई थी। इस सिद्धान्त ने यह मान लिया था, जैसा कि १८९५ में एंगिल्स ने माना था कि मार्क्स यह नहीं समझ सका था कि स्वयं पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्गत ही आन्तरिक विकास की क्या सम्भावनाएँ हो सकती हैं। लेनिन, एंगिल्स की भांति ही इस सिद्धान्त ने भी इस बात का समर्थन किया कि मार्क्स ने पूँजीवादी विकास की सामान्य दिशा को ठीक समझा था। लेनिन के सिद्धान्त की मुख्य देन यह थी कि उसने युद्ध को पूँजीवादी विकास का एक विशिष्ट चरण माना। उसने इस सिद्धान्त को मार्क्सवाद का एक अभिन्न अंग बना दिया कि युद्ध विकसनीय पूँजीवादी अर्थव्यवस्था का एक अनिवार्य परिणाम होता है। अतिरिक्त मूल्य के विनियोग के कारण होने वाली दरिद्रता की सापेक्ष अथवा निरपेक्ष वृद्धि के बारे में सशोधनवादी बाल की खाल निकाला करते थे। लेनिन ने इस सब को समाप्त कर दिया। १९१९ में कम्युनिस्ट इंटरनेशनल ने जो दूसरा कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो अपनाया था, उसमें कहा गया था कि हमारे महायुद्ध ने मनुष्य जाति को अपार कष्ट दिए हैं। इन कष्टों ने "बड़ती हुई दरिद्रता के सिद्धान्त के बारे में समाजवादियों के बीड़ित विवाद को नष्ट कर दिया।" लेनिन ने युद्ध का संकटों की अधिकता तथा बढ़ावता के साथ सम्बन्ध स्थापित किया। उसके मत से युद्ध खुद एक विशाल पैमाने का संकट था। लेनिन के सिद्धान्त का व्यावहारिक प्रयोजन यह था कि उसने मार्क्सवाद की सामाजिक जाति का एक दर्शन बना दिया और उसे नायबो, मावुको, शानिवादियों, मुधारवादियों, समझौतावादियों तथा लोकतन्त्रवादियों के हाथों से छीन लिया। समर्पण उदारवाद के ढाँचे में मजदूरों की शक्ति और स्वतन्त्रता का तथा साम्राज्यवाद के ढाँचे में राष्ट्रीय आत्म-निर्णय का जो झूठा आवास होता है, वह पूर्णतः ग्रासक है। इनके मूल में वर्ग-संघर्ष की वास्तविकता रहती है।

लेनिन के पूँजीवाद के विकास से सम्बन्धित सिद्धान्त में एक मुख्य बात यह थी कि उसे शीघ्र ही ससारव्यापी क्रांति की आशा थी। १९१४ की स्थिति से यह दिखाई भी देता था। मार्क्स ने भी १८४०-५० की स्थिति को देख कर कई बार यह आशा की थी कि अब श्रमिक क्रांति होने वाली है। १९१४ की स्थिति में खास बात यह थी कि उद्योगों ने अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर फैला दिया था लेकिन राष्ट्रीय राजनैतिक इरादों ने उनके ऊपर अनेक प्रतिबन्ध आरोपित कर रखे थे। वह शासक वर्ग जिसका उत्पादन और श्रम दोनों पर नियन्त्रण रहता है राष्ट्रीय समुदायों में विभक्त है। इन राष्ट्रीय

समुदायो के हितों में पारस्परिक प्रतिस्पर्धा होती है। उत्पादन की पद्धति में इस तरह की कोई प्रतियोगिता नहीं होती। इन कृत्रिम समुदायों के नियंत्रण में राष्ट्रीय राज्यों की नीतियां उत्पादन के सामान्य विकास में बाधक बन जाती हैं। राष्ट्रीय दुश्ता और राजनैतिक आत्म-निर्णय की विचारधारा आगम झूठ-अपवर्जन तथा राष्ट्रीय एकाधिकार के सहित, आर्थिक पद्धति के अनुकूल विस्तार में बाधक होती है। यह आर्थिक विस्तार साम्राज्यवादी विस्तार का विकृत रूप धारण कर लेता है। यह आवश्यक है कि उत्पादन की अनवरत वृद्धि अपना प्रभाव व्यापित करें। लेनिन का विश्वास था कि युद्ध का नाशक शक्ति प्रणाली यह होगा कि राजनैतिक शक्ति का केन्द्रिकरण हो जाएगा, छोटे-छोटे राज्य नष्ट हो जायेंगे और एकाधिकार का विस्तार होगा। लेकिन, इसका सब से महत्वपूर्ण परिणाम यह होगा कि वर्ग-संघर्ष एक स्थायी शक्ति के रूप में पूर्वा-वादों व्यवस्था में शामिल हो जाएगा और अन्तर्राष्ट्रीय संघर्षों के मन में यह विश्वास जम जाएगा कि उनके हित केवल अन्तर्राष्ट्रीय सामाजिक क्रांति से ही पूरे हो सकते हैं।

“युद्ध उस अन्तिम शृंखला को तोड़ देता है जो मजदूरों का अपन मालिकों से बाधे रखती है। वह साम्राज्यवादी राज्य के प्रति उनकी दासवृत्ति का समाप्ति कर देता है। श्रमिकों के दर्शन की अन्तिम सीमा समाप्त हो जाती है। वह अन्तिम सीमा है राष्ट्रीय राज्य के प्रति बंधा रहना, देशभक्ति की भावना में अनुप्राणित रहना। अब श्रमिक वर्ग अपने सामयिक लक्ष्यों की ओर ध्यान नहीं देता। श्रमिक वर्ग का सामयिक लक्ष्य यह है कि वह साम्राज्यवादी राज्य का सदस्य होने के नाते साम्राज्यवादी लूट में से कुछ भण प्राप्त कर सके। अब यह अपने स्थानीय लक्ष्यों और समूहों के लक्ष्यों की ओर ध्यान देता है। उसके सामने मुख्य प्रश्न यह होता है कि अन्तर्राष्ट्रीय श्रमिक वर्ग की सामाजिक क्रांति हो जिसमें वित्त-पूँजीवाद के अधिनायकवाद का अन्त हो जाए, उसके राजकीय उत्थरण नष्ट हो जाए और उनके स्वतंत्र घर एक नई शक्ति का, पूँजीपतियों के विरोध में मजदूरों को एक नई शक्ति का विकास हो।”

लेनिन अप्रैल, १९१७ में पोट्रेवोरेड आया था। उस समय उसे यह दृढ़ विश्वास था कि शीघ्र ही मसारव्यापी श्रमिक क्रांति होने वाली है। उसने इस विश्वास के आधार पर ही रूस की स्थिति के प्रति अपनी नीति निर्धारित की और एक के बाद एक ऐसे अनेक कार्य किए जिन्होंने क्रांति को सफलता प्रदान की और उसका स्वरूप निर्दिष्ट किया।

बोर्जुआ तथा सर्वहारा क्रांतिया

(The Bourgeois and the Proletariat
Revolutions)

रूस में मार्च क्रांति की सफलता के बाद रूसी मार्क्सवादियों में सिद्धान्त तथा हथकड़ों के प्रश्नों को लेकर वाद-विवाद आरम्भ हो गया। इस वाद-विवाद के बाद १९०५ की क्रांति के बाद से ही घुमट रहे थे। मार्क्सवाद का सब से दृढ़ सिद्धान्त यह था कि क्रांतियाँ केवल ग़नी शक्ति के द्वारा नहीं होनी, प्रत्युत वे क्रांतिकारी विचारधारा के द्वारा होती हैं। यह विचारधारा उसी समय पैदा हो सकती है जब कि मजदूर पूँजीवादी उत्पादन के विरोध में दृढ़ता से संगठित हों। मार्क्स ने स्वयं कहा था कि "कैपिटल का अन्तिम प्रयोजन यह प्रमाणित करना था कि कोई भी राष्ट्र विकास की मर्यादाविक अवस्थाओं का अतिक्रमण नहीं कर सकता।" एंगेल्स ने भी पेंटी डहिंग के तीन अध्यायों में यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया था कि यद्यपि उस क्रांतिकारी स्थिति को जिसे आर्थिक विकास तैयार करता है, केवल अनुपूर्ति ही हो सकती है। इन विश्वास पर सन्देह करने का अर्थ मार्क्स-विरोधी होना था। इस बात को मार्क्सवादी भी समझते थे कि १९०५ की रूसी क्रांति मध्यवर्ग की क्रांति थी। वह ऐसी क्रांति नहीं थी जिसे मजदूरों ने समाजवादी प्रयोजना के लिए किया हो। मार्च, १९१७ की क्रांति के बारे में भी यही बात सच थी। सिद्धान्त के अनुसार यह आवश्यक था कि श्रमिक क्रांति तभी हो सकती थी जब कि बोर्जुआ क्रांति पूरी हो जाती। इस सैद्धान्तिक समस्या के साथ ही हथकड़ी का प्रश्न भी बहुत महत्वपूर्ण था। श्रमिक दलों को यह तय करना था कि वे बोर्जुआ क्रांतिकारी दलों के प्रति क्या रुख ग्रहण करेंगे। वर्ग-भ्रष्टाचार के अनुसार पूँजीपतियों को यह सहायता देना कि वे श्रमिका के शोषक हो जायें, मूल्यतापूर्ण होगा। फिर भी, समाजवादी क्रांति उस राजनैतिक लोकतन्त्र पर निर्भर होती है जो बोर्जुआ क्रांति के फलस्वरूप पैदा होता है। कुछ भी हो, श्रमिक वर्ग उस समय तक शक्ति प्राप्त करने की आशा नहीं रख सकता जब तक कि उचित समय न आ जाए।

इस विषय पर परिस्थिति में १९०५ में रूसी मार्क्सवादियों ने दो विरोधी सिद्धान्तों का निर्माण किया। इन सिद्धान्तों ने उन्हें १९०५ से १९१७ तक दो सिद्धांतों में विभाजित रक्खा। मेन्शेविक गुट का मानसंवाद स्पष्ट अवश्य था लेकिन यह कल्पनाहीन था और पश्चिमी यूरोप के उच्च समाजवादी दलों के विचारों पर आधारित था। इस सिद्धान्त के अनुसार श्रमिक दल शक्ति ग्रहण नहीं कर सकता। वह पहले बहुमत का निर्माण करता है। जब पूँजीवादी क्रांति के द्वारा राजनैतिक स्वतन्त्रता स्थापित हो जाती है और श्रमिकों की समस्या बड़ जाती है, तब वे मत्ता हथिया सकते हैं। श्रमिक शक्ति-भ्रष्टाचार में पूँजी-

पतियों की सामान्य सहायता कर सकते हैं, लेकिन जहाँ एक बार पूँजीवादी शासन की स्थापना हो जाती है, श्रमिक दल वामपक्षी विरोधी दल के रूप में ही कार्य कर सकता है। यह सिद्धान्त निश्चित रूप से मार्क्सवाद था, लेकिन यह अतिव्यवस्था के उत्साह को ध्यान में रखता था। मेन्शेविकों ने इस दृष्टिकोण के विरोध में ट्राट्स्की ने अपने सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। ट्राट्स्की का खुद भी मेन्शेविकों से थोड़ा सम्बन्ध रहा था। ट्राट्स्की ने जिस सिद्धान्त का विवास किया, उसे स्थायी क्रांति का सिद्धान्त कहा गया है। बीस वर्ष बाद यही उसके ऊपर लगाए गए आरोप का मुख्य आधार बना। उसने ऊपर यह आरोप लगाया गया था कि वह लेनिनवाद की कटुता को अस्वीकार करता है। उस समय ट्राट्स्की ने मेन्शेविक सिद्धान्त को दुर्वाय मार्क्सवाद बताया था।

“यह सोचना कि श्रमिक वर्ग की अधिनायकता और देश के तकनीकी तथा उत्पादन साधना के बीच पारस्परिक निर्भरता होती है, आर्थिक नियतिवाद को बहुत आसानी से समझना है। इस प्रकार की सत्यता का मार्क्सवाद से कोई सम्बन्ध नहीं है।”¹

ट्राट्स्की का कहना था कि कम में जो भी क्रांति होगी वह मृतकाल की समस्त क्रांतियों से भिन्न होगी। इसके दो कारण हैं—पूँजीवाद का अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर विकास और रूसी बुद्धिजीवियों के बीच एक विचारधारा के रूप में मार्क्सवाद का अस्तित्व। रूसी पूँजीपति दरिद्र हैं और वे भूमि-स्वामित्व की पद्धति पर साहसपूर्वक आश्रय नहीं कर सकेंगे। इसलिए, किसानों की सहायता से श्रमिक वर्ग को नेतृत्व ग्रहण करना चाहिए। यदि वह ऐसा करता है, तो वह निश्चित रूप से राजनैतिक उदारवाद की सीमाओं से आगे जाएगा। ट्राट्स्की ने इसे “संयुक्त विकास का नियम” (The Law of Combined Development) कहा। इस प्रकार, दो क्रांतियाँ एक साथ होंगी। श्रमिक वर्ग की शक्ति उसकी सच्चा पर निर्भर नहीं है, प्रत्युत राष्ट्रीय अर्थव्यवस्था में उसकी स्थिति पर निर्भर है। रूस में क्रांति का परिणाम अन्तर्राष्ट्रीय पूँजीवाद की दशा पर निर्भर है। इसलिए, पूँजीवादी प्रतिस्पर्धा से बचने का एकमात्र उपाय यह है कि कम के

1 ट्राट्स्की ने १९०४ और १९०६ के बीच में लिखे गए अपने अनेक निबन्धों में इस सिद्धान्त का विकास किया था। इन निबन्धों में से कुछ चुने हुए अंग्रेजी में 'Prospects of a Labour Dictatorship' शीर्षक से *Our Revolution* में छपे थे (न्यूयार्क, १९१८, पृ० ६३-१४४)। उपर्युक्त उद्धरण पृ० ८५ पर है। सारांश के लिए ट्राट्स्की ने *Stalin* (१९४१) में देखिए 'Three Concepts of the Russian Revolution', परिशिष्ट। इसकी उसने निबन्ध 'Permanent Revolution' से तुलना कीजिए (१९३०)। अंग्रेजी अनुवाद न्यूयार्क, १९३१। बुल्क ने विभिन्न सिद्धान्तों का सारांश प्रस्तुत किया है *op cit* ch 17

बाहर अत्यधिक पूँजीवादी देशों में श्रमिक क्रान्तियों को जाँचें। १९०५ में इस सिद्धान्त का विवादास्पद मागदी क्रान्तियों का एक साथ होना था। उस समय इस बात को कोई अस्वीकार नहीं करता था कि रूस की क्रान्ति अन्तर्राष्ट्रीय स्थिति पर निर्भर रहेगी। ट्राट्स्की ने हथकड़ी के प्रश्न को भी बहादुरी के साथ सुलझाया। उसने कहा कि सैनिक विद्रोह अथवा आम हड़ताल की तुरन्त आवश्यकता है। क्रान्ति की सफलता के पश्चात् राजनैतिक शक्ति श्रमिक वर्ग के हाथों में आ जाएगी क्योंकि वही ऐसा वर्ग है जो संघर्ष में सबसे बड़ कर भाग लेता है। दूसरे शब्दों में शासन श्रमिक वर्ग का अधिनायकवाद बन जाता है। इसमें किसानों के ऊपर भी सवाच्च सत्ता स्थापित हो जाती है। व्यवहार में इसका अर्थ क्रान्ति में नेतृत्व करने वाले दल का अधिनायकवाद होता है।

१९१७ तक लेनिन ने इन दो विरोधी सिद्धान्तों में से किसी को स्वीकार नहीं किया, बल्कि बीच का रास्ता अपनाया। ट्राट्स्की की क्रान्ति उसका भी यह विरुद्ध था कि मेन्शेविकों द्वारा प्रस्तावित नीति का परिणाम यह होता कि नेतृत्व मध्यवर्ग उदारवादियों के हाथों में आ जाता और वे कम से कम राजनैतिक सुधार करते। फलतः, समाजवादी क्रान्तिकारी दल को न केवल क्रान्ति में ही भाग लेना चाहिए, प्रत्युत जहाँ तक हो सके उसे नेतृत्व भी करना चाहिए। वह दल समाजवादी क्रान्ति करने की आशा नहीं कर सकता था यद्यपि लेनिन ने यह कहा था कि दोनों क्रान्तियाँ “अनवरत” होगी। किसानों की क्रान्तिकारी प्रवृत्तियों को प्रोत्साहन देकर वह मध्यवर्ग को इस बात के लिए प्रोत्साहन दे सकता है कि वह (मध्य वर्ग) राजतन्त्र के स्थान पर गणतन्त्र की स्थापना करे। उसने इस कार्यक्रम को “हथकड़ी और किसानों का क्रान्तिकारी अधिनायकवाद” नाम दिया। लेनिन का यह भी स्पष्ट मत था कि रूस में क्रान्तिकारी आन्दोलन उनी समय सफल हो सकता है जबकि उसे किसानों का निष्पक्ष समर्थन प्राप्त हो। सम्भवतः, इसी कारण वह ट्राट्स्की के इस विचार को स्वीकार नहीं कर सका कि अन्तर्वर्ती श्रमिक अधिनायकवाद के परिणामस्वरूप किसानों के ऊपर प्रभुत्व स्थापित हो जाएगा। फलतः, १९०५ तक में लेनिन मार्क्स के इस परम्परागत सिद्धान्त को स्वीकार करता था कि राजनैतिक लोकतन्त्र समाजवाद की पूर्व शर्त है। वह स्थायी क्रान्ति के विचार का “भूखंटापूर्ण अर्द्ध-अराजकतावादी विचार” मानता था। संक्षेप में, लेनिन अभी ट्राट्स्की के सिद्धान्त के इस निष्कर्ष को स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं था कि रूस में समाजवादी क्रान्ति केवल तभी हो सकती है जबकि लोकतन्त्र को त्याग दिया जाए।

“हम मार्क्सवादियों को यह जान लेना चाहिए कि किसानों तथा मजदूरों के लिए वास्तविक स्वतन्त्रता का रास्ता पूँजीवादी स्वतन्त्रता तथा पूँजीवादी प्रगति का ही प्रस्ता है, अन्य कोई रास्ता न है और न हो सकता है। हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि इस समय समाजवाद की निवट राने का केवल एक ही उपाय है और वह है पूर्ण

राजनैतिक स्वतन्त्रता, लोकतन्त्रात्मक गणराज्य, मजदूरों और किसानों का नातिकारी लोकतन्त्रात्मक अधिनायकवाद।¹

इस प्रकार, १९०२ से १९०५ तक कम की राजनैतिक स्थिति बड़ी विचित्र थी। ट्राट्स्की लेनिन के दलगत सिद्धान्त को अस्वीकार कर रहा था क्योंकि उसमें एक ऐसे समूह का भाव था जो अधिनायकवाद की स्थापना करता। लेनिन ट्राट्स्की के प्रति सिद्धान्त को अस्वीकार कर रहा था क्योंकि उसमें एक ऐसे प्रतिपाद का भाव था जो लोकतन्त्र को त्याग देता। १९१७ की शान्ति में दोनों ध्येयों तथा दोनों सिद्धान्तों ने सहयोग किया।

जब लेनिन अप्रैल, १९१७ में रूस वापस लौटा और उमने नातिकारी स्थिति के बीच समाजवादी दल का नेतृत्व ग्रहण किया, उस समय उसने यह समझ लिया था कि जो समाजवादी नाति के परिपक्व होने की प्रतीक्षा करता है वह अवसर को हाथ से निरल जाने देता है। १९०५ में ट्राट्स्की सेंट पीटर्सबर्ग कावियट का नेता था। वहा उसे भी कुछ ऐसा ही अनुभव हुआ था। पेट्रोव्ग्राद पहुंचने के एक सप्ताह के भीतर ही लेनिन ने अपने इस पुराने सिद्धान्त को त्याग दिया कि पूजीवादी नाति तथा श्रमिक नाति के बीच संघर्ष का कुछ समय बीतना चाहिए। लंिन का यह दृष्टिकोण उसके १९०५ के दृष्टिकोण से बिल्कुल भिन्न था। लेनिन ने कहा कि यथार्थ स्थिति सिद्धान्त की अपेक्षा अधिक "मौलिक" सिद्ध हुई है। 'सजीव मार्क्सवाद' तथ्यों तथा समय के साथ रहने में है।

"इस अवाट्य तथ्य को समझना आवश्यक है कि मार्क्सवादी का सारा जीवन की ओर, वास्तविकता के सहजे तथ्यों की ओर ध्यान देना चाहिए। उसे बल के सिद्धान्त से ही निपके नहीं रहना चाहिए। बल का सिद्धान्त प्रत्येक सिद्धान्त की भाति बेबल मुख्य तथा सामान्य स्वरूप का ही निर्देश देता है। वह जीवन की जटिलता के निपट कर ही पहुंच सकता है जो कोई पुराने दृष्टिकोण से पूजीवादी नाति की "पूर्णता" से सदेह करता है, वह मुक्त अक्षरों की बेदी पर सजीव मार्क्सवाद का बलिदान कर देता है। पुराने दृष्टिकोण में अनुसार पूजीवादी शासन के पदचाल श्रमिकों और किसानों के शासन की, अधिनायकवाद की स्थापना होनी चाहिए। लेनिन, वास्तविक जीवन से बिल्कुल मौलिक तथा नयी स्थिति सामने आई है—एक—दूसरी स्थिति या अन्तर्पाशन (Interlocking) हो गया है।"²

1. *The Two Tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution* (1900, *Selected Works*) Vol III, p 122, of 52

2. *Letters on Tactics* (April, 1917), *Collected Works*, Vol XX, Book I, p 121. *Selected Works*, Vol VI, pp 34 f *Selected Works* में interlocking के स्थान पर interlacing (अन्तर्लेपन) शब्द रस दिया गया है।

दो बातों के “अन्तर्धान” का सिद्धान्त “संयुक्त विचार के नियम” से, जिसे १९०५ में ट्राट्स्की ने अपने स्थायी क्रांति के सिद्धान्त का आधार बनाया था, काफ़ी साम्य रखता था। जब लेनिन ने १९१७ में इस सिद्धान्त को स्वीकार किया, उस समय उसका भी यह विचार था कि शीघ्र ही सत्सारव्यापी श्रमिक क्रांति होगी और इस की क्रांतिकारी सरकार केवल कुछ समय के लिए ही एकाकी रहेगी। यही कारण था कि इस सिद्धान्त को मार्क्सवाद का निषेध नहीं, प्रत्युत उसका संशोधन माना जा सकता था। लेनिन और ट्राट्स्की में से कोई भी यह नहीं चाहता था कि उनका दल “पूँजीवादी क्रांति के ऊपर से कूद जाने के लिए” वचनबद्ध हो जाए। उन्होंने केवल अन्तर्राष्ट्रीय स्थिति की और तथा इस तथ्य की ओर कि रूस में मार्क्स की क्रांतिकारी विचारधारा में अनु-प्राणित एक अल्पसंख्यक वर्ग है, ही ध्यान दिया। १९१७ में महत्वपूर्ण तथ्य यह था कि लेनिन और ट्राट्स्की दोनों उमर्नीति के बारे में सहमत हो गए थे जो १९०५ में ट्राट्स्की की नीति थी।¹

लेनिन को अभी उन लोकतन्त्र-विरोधी निहितार्थों का समाधान करना था जिनके कारण उसने १९०५ में ट्राट्स्की के सिद्धान्त को अस्वीकार कर दिया था। जब वह १९१७ में रूस वापस लौट कर आया, तब उसने देखा कि रूस में दुहरी शक्ति की असंगति है। उसने देखा कि वहाँ एक ओर तो पूँजीवादी सत्कर्मणवालीन सरकार है तथा दूसरी ओर सोवियटें हैं। इस स्थिति ने सिद्धान्त तथा हथकड़ों दोनों की गम्भीर समस्याएँ खड़ी कर दीं। सत्कर्मणवालीन सरकार लोकतन्त्रात्मक उदारवाद के ढंग पर मविधानवाद तथा राजनैतिक मुयारी का समर्थन करती थी। रूस में आने के तौन महीने बाद तब लेनिन बराबर इस बात पर जोर देता रहा कि अल्पसंख्यक वर्ग को सत्ता नहीं हथियानी चाहिए और शासन में उस समय तक परिवर्तन नहीं होना चाहिए जब तक कि भारी बहुमत उसके पक्ष में न हो। वह इस बात को भी बार-बार कहता रहा कि “पूँजीवादी राज्य का सबसे शक्तिशाली और सबसे उन्नत प्रकार ममरीय लोकतन्त्रात्मक गणराज्य है।” फिर भी, यदि क्रांति के द्वारा सत्ता को हथियाना था, तो

1 जब स्टालिन ने “एक देश में समाजवाद” की नीति को अपनाया, उसके बाद से स्थायी क्रांति का सिद्धान्त निश्चित रूप से विधर्मी हो गया। फलतः, अब रूस में यह नहीं माना जाता कि क्रांति के सम्बन्ध में लेनिन और ट्राट्स्की के विचार एक जैसे थे। रूस में इस विषय का विवेचन भी नहीं हो सकता। देखिए: “Some Questions Concerning the History of Bolshevism” in Stalin’s *Leninism: Selected Writings* (New York, 1942), p. 232. १९०५ और १९०७ में लेनिन की रचनाओं की सही व्याख्या *Selected Works*, Vol. III, 547 ff. की टिप्पणियों में पायी जा सकती है। सीवेराइन ने अनुमात्र लेनिन ने यह स्वीकार किया था कि १९०५ में ट्राट्स्की सही था। *Stalin* (१९३९), p. 79

केवल सोवियटों ही इस कार्य को कर सकते थे। अब, क्रान्तिकारी दल के लिए एकमात्र नारा यही हो सकता था कि "सारी शक्ति सोवियटों को मिले"। लेकिन, लेनिन के दृष्टिकोण से सोवियटें भी कोई आसान समस्या नहीं थीं। उनके सदस्यों में मार्क्सवादी अल्पसंख्या में थे और मार्क्सवादियों में भी बोल्शेविक अल्पसंख्या में थे। पुनः, सिद्धान्ततः सोवियटों की क्रान्तिवादी स्वतः स्फूर्ति, मजदूरों की स्थानीय स्वतन्त्रता और सशोध शासन के बारे में मेन्शेविकों के विचारों के अधिक भ्रमदीक थी। इस समय लेनिन केन्द्री-
 ॥ प्रशासन के पक्ष में था। १९०५ में ट्राट्स्की सेंट पीटर्सबर्ग की सोवियट के क्रान्ति-
 कारी नेता के रूप में प्रतिष्ठित हो गया था। उसने सोवियट को 'क्रान्तिकारी शासन का भ्रूय' कहा था। इसके विपरीत लेनिन का दल (लेनिन के निवासन से आने के पूर्व) सोवियटों तथा श्रमिक सचो को उपेक्षा की दृष्टि से देखता रहा था। जब १९०६ में लेनिन ने पूर्ववर्ती वर्ष के अनुभव का सारांश प्रस्तुत किया, उस समय उसने भी दल-
 इतर समुदायों की 'प्रत्यक्ष जन-संघर्ष के उपकरण' माना था। तथापि, उसका विचार था कि वे विद्रोह को संगठित करने के लिए अपूर्ण हैं। १९१७ में जब सोवियटें बोल्शेविकों के नेतृत्व में आईं, तब दल तथा सोवियटों को मिलाकर एक कर दिया गया और इस प्रकार इस समस्या का व्यावहारिक समाधान हो गया। सोवियटें अब तब लोक-शासन की समर्थक रही थीं। अब लोक शासन का अन्त हो गया। श्रमिक दल का अधिनायकवाद दल के अधिनायकवाद की स्थापना का एक उपाय था। लेनिन ने सिद्धान्तिक बढिनाई का समाधान मार्क्सवादी सिद्धान्त को त्याग कर दिया। इस सिद्धान्त के अनुसार राजनैतिक लोकतन्त्र समाजवाद की पूर्व शर्त है। १९०५ में इस सिद्धान्त ने ही लेनिन को ट्राट्स्की से अलग रक्खा था। उसने मार्क्सवादी सिद्धान्त के स्थान पर इस सिद्धान्त को प्रतिष्ठित किया कि सोवियटें लोकतन्त्रात्मक राज्य की उच्चतम रूप हैं। क्रान्ति की स्थिति में वे स्वतः ही सशोध प्रतिनिधित्व का स्थान ग्रहण कर लेती हैं और सशोध जनता के शासन का निर्माण करती हैं।

एक दृष्टिकोण से देखने पर ज्ञात होगा कि लेनिन के नए सिद्धान्त ने उसके इस पुराने विश्वास का पुनः पुष्ट किया कि साविधानिक अथवा लोकतन्त्रात्मक भ्रूय से क्रान्ति की किसी भी स्थिति का समाधान नहीं होता। मार्क्स की भांति लेनिन भी इस बात को हमेशा मानता था कि क्रान्ति अनिवार्य रूप से विधिवाह्य और इसलिए

1 The Dissolution of the Duma and the Tasks of the Proletariat (1906), Selected Works, Vol III, pp 378 ff Cf Wolf, Op Cit, pp 368 ff इसी शासन में सोवियटों की स्थिति के बारे में देखिए, Julian Towster, Political Power in the U S S R (1948) Chs 9 11

अधिनायकवादी व्यवस्था से ही सम्पन्न होती है। इस सिद्धान्त में उसने एक सामान्य तर्क और जोड़ दिया कि उन सामाजिक दर्शन के लिए जो वर्ग-मध्यम को समाज का मूल तथा स्थायी गुण मानता है, बहुमत शासन जैसी लोकतन्त्रात्मक संकल्पना निरर्थक है। लेनिन का तर्क था कि विशेष परिस्थिति की बात तो दूसरी है। हा, सामान्यतया बहुमत की बात नहीं चल सकती। आवश्यक शर्तें यह हैं कि सत्तारूढ़ दल के हित बहुमत के हितों के साथ समीकृत होने चाहिए। यदि ऐसा होता है, तो बहुमत की बात चलती है क्योंकि सत्तारूढ़ दल उसकी बात चलने देता है, अन्यथा सत्तारूढ़ वर्ग बहुमत का दमन कर देता है अथवा उसको धोखा देता है। इसलिए बहुमत शासन एक सावधान-नियम भ्रम है। वह वर्ग-प्रभुत्व की अन्तर्भूत वास्तविकता का द्वैतात्मक रहस्योद्घरण है।¹ हम में इसका विशिष्ट अर्थ यह हो जाता है कि किसान जो राजनीतिक दृष्टि से निष्क्रिय होते हैं, या तो श्रमिकों का साथ देने या पूँजीपतियों का। नीति की दृष्टि से इसका अर्थ यह हो जाता है कि श्रमिक अपने पूँजीवादी विरोधियों को और पूँजीवादी राज्य व उपकरणों का नष्ट कर दें तथा गैर-श्रमिक जनसाधारण की आर्थिक आवश्यकताओं का पूरा कर के पूँजीपतियों का साथ देने वाले बहुमत को अपनी ओर कर लें। संक्षेप में, क्रांतिकारी दल पहले शक्ति ग्रहण करता है और इसके बाद बहुमत प्राप्त करता है। क्रांतियों के इतिहास में इस बान के अनेक उदाहरण प्राप्त होते हैं जब कि "अधिक संगठित, अधिक वर्ग-चेतन, अधिक अच्छी तरह से सशस्त्र अल्पसंख्यक वर्ग बहुमत के ऊपर अपनी इच्छा आरापित कर देता है।" तात्त्विक रूप से यह सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद हो जाना है जिसका १९०५ में ट्राट्स्की ने प्रतिपादन किया था। इस व्यवस्था में श्रमिक वर्ग किसानों के ऊपर अपनी प्रभुता स्थापित कर लेता है। इसके पांच महान् वाद ही संविधान सभा का विघटन कर दिया गया। इस कार्य के सम्बन्ध में ट्राट्स्की का कहना था कि इसने "औपचारिक लोकतन्त्र के ऊपर ऐसा गुनी आघात किया जिससे वह फिर कभी अपना सरन उठा सका।"² सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद औपचारिक लोकतन्त्र नहीं, प्रत्युत वास्तविक लोकतन्त्र है—इन सिद्धान्त को भी मार्क्सवादी सिद्धान्त के अन्दर समाविष्ट करना था। इसके लिए विस्तृत विवेचन की आवश्यकता थी। लेनिन ने अपनी *State and Revolution* पुस्तक में इसी का विवेचन किया है।

1. *On Constitutional Illusions* (August, 1917) *Collected Works*, Vol. XXI, Book I, pp 66ff. *Selected Works*, Vol. VI, pp. 180 ff.

2. *Stalin* (1941), p 343.

महंभारत वर्ग का अधिनायकवाद

(The Dictatorship of the Proletariat)

लेनिन की पुस्तिका *State and Revolution* इस तथ्य के बावजूद कि यह पूरी नहीं हो सकी और उसे केवल सामयिक रचना के रूप में ही लिया गया था, नवम्बर क्रांति के समय में एक असाधारण का दर्जा रखती है।¹ लेनिन १९१४ के बाद में ही यूरोपीय युद्ध के सम्बन्ध में जिन विचारों को प्रकट करता रहा था, इस पुस्तिका में उन विचारों को लिपिबद्ध कर दिया गया था। लेनिन ने रूप की तत्कालीन स्थिति के बारे में भी विचार किया और वह सोवियटों के द्वारा सत्ता ग्रहण के कार्य को मार्क्सवाद के ढांचे के भीतर ले आया। यदि दृष्टिकोण तथा दृष्टांतक पद्धति द्वारा आरोपित व्यापक विचार-पद्धतियों की सीमाओं को छाड़ दिया जाए, तो यह मानना पड़ेगा कि यह बहुत ही विस्वास्तजनक और तर्कपूर्ण रचना थी। रूप की दृष्टि से इस पुस्तिका में लेनिन ने आनुक्रमिक रीति से मार्क्स और लेनिन के उन महत्वपूर्ण अवतरणों की समीक्षा की थी जिनमें उन्होंने राज्य तथा क्रांति के स्वरूप के बारे में अपने विचार प्रकट किए थे। लेकिन, अन्तुल इस निबन्ध में निर्माण और निर्वचन की एक कठोर योजना का अनुसरण किया गया था और उसी ने उसे एक क्रांतिकारी पुस्तिका का रूप दे दिया था। मार्क्स और एंगेल्स केवल अपनी कहानी कहते हैं और आनुक्रमिक व्यवस्था के आधार पर ही एक दृष्टांतक आवश्यकता का आविर्भाव होता है। उनका विचार विवर्धित होता है, वह समस्या का सामना करता है और फिर एक समाधान निकाल लेता है। लेनिन का माध्य मार्क्सवाद को एक विरासतीय क्रांतिकारी नीति के रूप में प्रकट करता है, क्यों का अपरिहार्य सपना और श्रमिकों द्वारा सत्ता हथियाने के लिए आन्दोलन, '४८ के आरम्भिक प्रयत्नों की असफलता, पेरि-थॉरे द्वारा पाट को सीखना कि पूँजीवादी नीकरघाटों पर नियंत्रण स्थापित नहीं करना चाहिए उसे स्पष्ट कर देना चाहिए, १८७१ के पेरिस कम्यून के रूप में श्रमिक समस्याओं का पहली बार अव्यवस्थित ढंग से मूल रूप धारण करना एंगेल्स द्वारा मार्क्स के आन्तरिक विचारों की व्याख्या, १९०५ की घोषितियों में श्रमिक शासन का उच्चतर स्तर पर विकास और अन्त में १९१७ में इसकी सफलता। इतिहास के रूप में यह बहुत अधिक कल्पनात्मक

1. *Collected Works, Vol XXI, Book II, pp 147 ff Selected Works, Vol II, pp. 3 ff* इस पुस्तिका की रचना अगस्त और सितम्बर, १९१७ में हुई थी। इस समय लेनिन ट्रेस्निनफास में रह रहे थे। लेनिन पुस्तिका का केवल एक भाग ही पूरा कर सके। क्योंकि क्रांति के कारण हिलाने में बिचल पड़ गया था। इसे १९१८ में प्रकाशित किया गया था।

था। ज्ञानि के समर्थन में इतिहास की इसी रूप में उपस्थित किया जा सकता था। लेकिन वे इस निबन्ध में मार्क्सवाद के केवल कुछ चुने हुए अवतरणों को लिया गया था और कुछ मिला कर मार्क्सवाद को बिहृत कर दिया गया था। हा, जो व्यक्ति इदानी तक पढ़ें कि अम्यस्त है और जो आरम्भ से ही इस बात को मानता है कि साम्यवादी जति अपरिहार्य है, उसके लिए लेनिन के तर्क में बहुत जान थी।

State and Revolution के दो सामान्य तथा प्रमुख प्रयोग ये। लेनिन की शुरु से ही यह बोगिस रही थी कि वह मार्क्सवाद को सामाजिक क्रान्ति के दर्शन के रूप में प्रतिष्ठित करे और उसे सत्ताधनवादी तथा विचारवादी सत्तावाद की सनल विहृतियों से मुक्त कर दे। *State and Revolution* ने लेनिन के इस जीवनमानी प्रयत्न का सफल किया। उसने श्रमिक क्रान्ति को राज्य का एक विशेष सिद्धान्त भी दिया जो उसकी आवश्यकताओं के अनुकूल था। इसलिए, पुस्तिका में विल-मूर्खवाद, साम्राज्यवादी मुद्दे, और पूँजीवाद के अधीन सामाजिक विकास के सम्बन्ध में लेनिन के विचारों को या तो स्वयं स्वीकृत मान लिया गया था या उनका साराग प्रस्तुत कर दिया गया था। लेनिन के इन विचारों को हम पहले ही व्याख्या कर चुके हैं। जहाँ तक उनके राज्य सिद्धान्त का सम्बन्ध है, बुनियादी बात यह है कि राज्य का चाहे कैसा भी रूप हो, वह वर्ग-समर्थन को प्रकट करता है। वर्ग-समर्थन अनिवार्य है। वर्ग-समर्थन का समाधान केवल वर्ग-विहीन सत्ता में ही हो सकता है। पूँजीवादी राज्य में पूँजीवादी वर्ग मजदूर वर्ग का शोषण करता है। इसलिए, यह असम्भव है कि इस वर्ग को शक्ति के द्वारा पदच्युत कर दिया जाए। इसलिए, शांतिपूर्ण सामाजिक विकास का कोई भी सिद्धान्त अपवा वर्ग-समर्थन को दूर करने की कोई भी नीति केवल भ्रम है। एंगिल्स ने कहा था कि सत्तावाद के अन्तर्गत राज्य विरोधित हो जाएगा। लेनिन ने एंगिल्स के इस सूत्र का विरोध किया। उसने कहा कि इस सूत्र की गलती से ही विकास अपवा धीमी गति के पक्ष में प्रयुक्त किया गया था। इस सूत्र का वास्तविक अर्थ यह है कि श्रमिक वर्ग क्रान्ति के द्वारा पूँजीवादी राज्य को उखाड़ देगा। इसके बाद वह सत्ताधनवादी राज्य की स्थापना करेगा। यह राज्य सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद होगा। धीरे-धीरे औद्योगिक वर्ग सच्चे साम्यवाद की परिस्थिति का पैदा करता जाएगा, तब तो वह राज्य अपवा अर्द्ध-राज्य धीरे-धीरे लुप्त होना जाएगा। जहाँ तक मार्क्स और एंगिल्स के अर्थ का सम्बन्ध है, लेनिन का तर्क एक माध्य के रूप में था। लेकिन, इन तर्कों में उनके तर्कों की कोई परीक्षा नहीं की थी। जब एक वर्ग ने दूसरे वर्ग के हाथ से शक्ति ली है, तब क्या शक्ति का हस्तान्तरण शान्तिपूर्ण रीति से हुआ है अपवा यह हस्तान्तरण हिंसक क्रान्तियों के फलस्वरूप हुआ है—लेनिन ने इस प्रकार के ऐतिहासिक प्रश्नों की ओर जरा भी ध्यान नहीं दिया था। लेनिन ने मार्क्स और एंगिल्स की इस मूलभूत धारणा

की ओर वही ध्यान नहीं दिया कि श्रमिक वर्ग का अधिनायकवाद राजनैतिक लोकतन्त्र की स्थापना करेगा।

यहां तक दूसरे तर्कों का सम्बन्ध है, लेनिन ने इस बात को स्पष्ट रूप से स्वीकार किया था कि क्रांति के द्वारा प्रभुत्व राज्य पूँजीवादी राज्य की भांति ही शक्ति तथा दमन का एक साधन होता है। इस राज्य में श्रमिक वर्ग शासन वर्ग का रूप धारण कर लेता है। वह समाज के गैर-श्रमिक अथवा अर्द्ध-श्रमिक तत्वों के ऊपर अपने प्रयोजनों को लागू करने के लिए हिंसा की अपनी उपयुक्त व्यवस्था का निर्माण करता है। श्रमिक पूँजीवादी लोकतन्त्र के वर्तमान रूपों को ही ग्रहण कर के अपनी क्रांति पूरी नहीं कर सकते। उन्हें पूँजीवादी लोकतन्त्र को नष्ट कर के अपने शासन की स्थापना करनी चाहिए। पूँजीपतियों पर स्थायी विजय प्राप्त करने के लिए लम्बे और मरणांतक संघर्ष की आवश्यकता होती है। सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद के दो प्रयोजन होते हैं। एक—जब पूँजीपति वर्ग को सत्ताच्युत कर दिया जाता है, तब उसकी प्रतिरोध शक्ति दमगुना बंद आती है, इस वर्ग को बाबू में रखना और इसकी भांति-विरोधी किसी भी बंट्टा को रोकना। दो—नयी आर्थिक और सामाजिक व्यवस्था का संगठन करना। दूसरा काम विशेष रूप से दल का काम है। दल उन समस्त सांघितिक वर्गों का, जिनमें अभी तक वर्ग-भावना का विकास नहीं हुआ है शिक्षक, पत्र-पत्रकार और नेता होता है। इसका व्यावहारिक अर्थ यह था—इस बात को लेनिन ने नहीं कहा था, लेकिन स्टालिन के अनुसार लेनिन का मन्तव्य यही था—कि सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद दल का अधिनायकवाद है। दल समस्त मजदूर संगठनों के लिए एक आधार बन जाता है। लेनिन ने इस बात को स्पष्टता से सिद्ध किया कि श्रमिक वर्ग का अधिनायकवाद एक राज्य है, वह एक वर्ग का उपकरण है और दमन का साधन है। वह शोषकों का ही दमन नहीं करता, प्रत्युत मजदूरों और सम्पूर्ण जनमण्डल के ऊपर भी कठोर अनुशासन लागू करता है। सक्षिप्त रूप से लेनिन का मन्तव्य यह था। कोई भी राज्य चाहे वह पूँजीपतियों का राज्य हो, चाहे श्रमिकों का, वर्ग-प्रभुत्व का साधन होता है। जहां वही प्रभुत्व होता है, वहां न स्वतन्त्रता होती है और न लोकतन्त्र। इसलिए, राजनैतिक स्वतन्त्रता को उस समय तक के लिए स्थगित किया जा सकता है जब तक साम्यवाद की स्थापना न हो जाए और वर्ग-संघर्ष लुप्त न हो जाए। वर्तमान काल में सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद एक राज्य होने के कारण न स्वतन्त्र होता है और न लोकतन्त्रात्मक ही। इस सम्बन्ध में ट्राट्स्की ने कहा था कि “लोकतन्त्र पूँजीवादी समाज-व्यवस्था का अङ्गभूतत्व है।”

State and Revolution के इन दो सामान्य प्रयोजनों ने उन तात्कालिक प्रयोजनों को पुष्ट किया जो सितम्बर, १९१७ में सबसे प्रमुख थे। लेनिन का उद्देश्य था कि वह अल्पसंख्यकों द्वारा सत्ता के ग्रहण की मार्क्सवादी सिद्धान्त की सीमा में ले जाए

और राजनीतिक लोकतन्त्र तथा प्रतिनिधित्व संस्थाओं के महत्त्व को बम बरें। लेनिन ने यह फाय दो रीतियों से किया। प्रथमतः, उसने मसदीय प्रथाओं की निन्दा की और उन्हें पूँजीवादी नियंत्रण का साधन बताया। लेनिन का कहना था कि मसदीय संस्थाओं का मजदूरों के लिए कोई महत्त्व नहीं है। लेनिन का यह दृष्टिकोण उसने १९०५ के दृष्टिकोण से बिल्कुल भिन्न था। दूसरे, लेनिन ने अधिक उग्रतः सर्वहारा लोकतन्त्र के सिद्धान्त का विकास किया। यह लोकतन्त्र अब से पहले पेरिस कम्यून में दिखाई दिया था। लेनिनका दावा था कि मार्क्स ने अपनी पुस्तक 'मिशिल बार इन फ्रांस' में इस बात को स्वीकार किया था। १९०५ और १९१७ की रूसी संविधानों में लोकतन्त्र का यह उच्च रूप बराबर बना रहा था और विकसित हुआ था।

राजनीतिक लोकतन्त्र के स्वरूप और महत्त्व के बारे में लेनिन मार्क्स के इन मूल्यों को मानता था कि पूँजीवादी समाज जिस उच्चतम शासन-प्रणाली को प्राप्त कर सकता है वह लोकतन्त्रात्मक गणराज्य है। लेकिन, अब लेनिन ने कहा कि पूँजीवादी शासन चाहे कैसा भी क्यों न हो, उसे बहुत अधिक बर्बरता और दमन की जरूरत होती है। उसने लोकतन्त्र को आइडम्बगपूर्ण और झूठा बताया। उसका कहना था कि लोकतन्त्र का महत्त्व केवल छोटे में शोषण वर्ग के लिए ही होता है।

"पूँजीवादी समाज में लोकतन्त्र के विकास के लिए सब से अधिक अनुकूल परिस्थितियाँ होती हैं। वहाँ लोकतन्त्रात्मक गणराज्य के रूप में प्रायः पूर्ण लोकतन्त्र के दर्शन होने हैं। लेकिन, इस लोकतन्त्र में पूँजीवादी सदैव ही शोषण करते रहते हैं। फलतः, इस लोकतन्त्र का वास्तविक उपयोग केवल थोड़े से सत्ताधारी लोग ही कर पाते हैं। पूँजीवादी समाज में स्वतन्त्रता की प्रायः वही स्थिति रहती है जो प्राचीन यूनानी गणराज्यों में थी। जिस तरह यूनान में केवल दामो के स्वामियों को ही स्वतन्त्रता प्राप्त थी उसी प्रकार पूँजीवादी समाज में केवल अमीरों को ही स्वतन्त्रता प्राप्त है। आधुनिक मजदूर पूँजीवादी शोषण की परिस्थितियों के कारण आवश्यकताओं और अभावों से इतने अधिक ग्रस्त होते हैं कि उनके लिए लोकतन्त्र का कोई अर्थ नहीं है। उनके लिए राजनीति का भी कोई अर्थ नहीं होता। सामान्य स्थिति में जनता का बहुमत सामाजिक और राजनीतिक जीवन में कोई भाग नहीं ले पाता।"¹

१९१९ में लेनिन ने कम्युनिस्ट मैनीफेस्टो का संशोधन किया था और उसके संशोधन को कम्युनिस्ट इंटरनेशनल ने स्वीकार किया था। इस ग्रन्थ में भी लेनिन ने राजनीतिक लोकतन्त्र का प्रायः यही मूल्यांकन किया है।

"यदि धनिकतन्त्र अपने हिंसक कारनामों को मसदीय वोटों के पीछे छिपाना लाभदायक समझता है तो पूँजीवादी राज्य के पास अपने इस उद्देश्य को प्राप्त करने के

1. *State and Revolution* Ch. 5, Sect. 2. *Collected Works*, Vol XXI, Book II, p. 217 f. *Selected Works*, Vol VII, p. 79.

लिए पुरानी बातेंदियों ने उच्च वर्गीय शासन की समस्त परम्पराएँ और सिद्धियाँ मौजूद हैं। पूँजीवादी तकनीक ने इन गिद्धियों को और बढ़ा दिया है। ये सिद्धियाँ हैं— श्रुत, जनता को बह्वाना, उत्पीड़न, बदनामी रिव्वत, गलत बयानी और आतंक। जब श्रमिक वर्ग पूँजीवाद के साथ परणातक संपर्क में लगा हो, उस समय उससे यह माग करना कि वह पूँजीवादी लोकतन्त्र के उद्देश्यों का आग्रह भूद कर पालन करे इसी प्रकार है जैसे कि डाकुओं से जान बचाने के लिए लगने वाले व्यक्ति से कुश्ती के उन नियमों का पालन करने के लिए कहना जिनको शत्रु ने बनाया है लेकिन शत्रु खुद जिनका पालन नहीं करता।¹

पश्चिमी मार्क्सवाद की परम्परा ने उदारवादी राजनीतिक समस्याओं को जो महत्व दे रखा था, लेनिन का दृष्टिकोण उससे बिल्कुल उलटा था। कार्ल काउट्सकी का यह कहना बिल्कुल सही था कि आधुनिक समाजवाद का अर्थ केवल यही नहीं था कि वह उत्पादन का एक सामाजिक संगठन है, बल्कि उसका अर्थ यह था कि वह समाज का एक लोकतन्त्रात्मक संगठन भी है। तथापि लोकतन्त्र के सम्बन्ध में साम्यवाद की अपेक्षित स्थिति वही रही जो लेनिन ने प्रतिपादित की थी। साम्यवाद के लिए राजनीतिक और नागरिक स्वतन्त्रता एक दल के अधिनायकवाद की स्थापना के लिए एक साधन मात्र बन गई।

लेनिन ने कम्यून और सोवियत में लोकतन्त्र के जिस अधिक बृद्ध और उच्च रूप को खोजने की कोशिश की थी वह वास्तव में एक सायास प्रयत्न था। मार्क्स की अपनी रचनाओं में इस तरह का कोई स्पष्ट चित्र नहीं मिलता। मार्क्स ने क्रांति के पश्चात् स्थापित होने वाले शासन के बारे में वही कोई साफ बात नहीं कही है। कम्यून के शासन के बारे में भी मार्क्स के विचार बड़े अस्पष्ट थे। सशस्त्र जनता सेना और पुलिस का स्थान कैसी है। कम्यून ससदीय न होते हुए भी प्रतिनिधिक हैं। वे कार्य करने वाली समष्टि हैं, बात करने वाली दुकानें नहीं। उनके "दस्य कानून"ों का पालन भी करते हैं और निर्माण भी। यदि इन सूत्रों की वास्तविक संस्थाओं अथवा शासनिक प्रथाओं के रूप में कार्यान्वित किया जाए तो इसका क्या अर्थ होगा, यह लेनिन ने बताते की कभी कोशिश नहीं की। क्रांति के बाद जिस अर्थ-व्यवस्था और समाज का निर्माण होगा उसके बारे में भी लेनिन के विचार अस्पष्ट थे। जहाँ उसके विचार अस्पष्ट नहीं थे, वहाँ वे गलत थे। आगे चलकर क्रांति ने जो रूप धारण किया उससे यह बात स्पष्ट हो जाती है। क्रांति का सिद्धान्त बहुत आसान था। हरेक आदमी से काम लिया जाए और हरेक आदमी को काम दिया जाए तथा सबको समान वेतन मिले। अधिकारियों और तकनीकी

1. यह मेनोफेस्टो बार० डब्ल्यू० पोस्टमेट की पुस्तक *The Bolshevik Theory* (१९२०) के परिशिष्ट २ में छपा है। उपर्युक्त उद्धरण पृ० १८५ पर है।

विशेषज्ञों को भी मामूली कलकों के वेतन मिलने चाहिये। लेनिन का विचार था कि यह इसलिए सम्भव हो सकता है क्योंकि पूँजीवाद ने व्यापार तथा सार्वजनिक सेवाओं का संगठन कुछ ऐसे ढर्रे पर डाल दिया है कि जा बोर्ड भी व्यक्ति निम्न और पढ़ सकता है वह काम कर सकता है। लेनिन का कहना था कि मममन औद्योगिक संगठन डाकघर के समान होता है। जब लेनिन के कानि के वाद के प्रयोगों। उसने इस दिशा में किए थे, असफल हो गए, उस समय उसे अपनी नीति बदलनी पड़ी। लेकिन, नीति के इस परिवर्तन को वह पेरिस कम्यून के सिद्धान्तों और सर्वहारा वर्ग के शासन के विपरीत मानता था। एक प्रश्न के बारे में लेनिन का विचार स्थिर था। लेनिन का यह दृढ़ विश्वास था कि माबियटों का शासन सघातक नहीं हो सकता। यह शासन ऐच्छिक केन्द्रवाद होता है। केन्द्राकृत नियन्त्रण को माबियटों की वास्तविक स्वायत्तता के साथ किस प्रकार संगत किया जा सकता है, लेनिन ने इसकी कभी व्याख्या नहीं की। लेनिन ने दल को जो कार्य दिया था उसे उसने केन्द्रवाद शब्द में व्यक्त किया है। लेनिन के राजनीतिक दर्शन में साम्यवादो शासन को माबियटों की स्वतन्त्रता नहीं बल्कि दल का अधिनायकवाद प्रदान किया गया।

रूस की साम्यवादो अर्थ-व्यवस्था के इतिहास का इन कल्पनाओं से कोई महत्वपूर्ण सम्बन्ध नहीं था। लेनिन ने और उसके उत्तराधिकारियों ने ग्यो-ग्यो समस्याएँ सामने आई, उनका सामना किया। उन्होंने प्रयोग किए और सुधार किया। बाद में समान वेतन का सिद्धान्त मार्क्सवाद की विवृति माना जाने लगा। रूस में भी प्रबन्धक वर्ग के कार्य प्रायः वहीं हो गए जो पूँजीवादी उद्योगों में होते हैं। १९३१ में स्टालिन ने व्यापारमुखा के सामने जो अभिभाषण दिया था उसमें उसने उनके कुछ कर्तव्य गिनाए थे, जो निम्नलिखित हैं — मजदूरों को भर्ती करना, मजदूरों की कार्य-क्षमता को बढ़ाना, मजदूरों में ऐसे अन्तर रखना जिससे कि लोगों को प्रेरणा मिले, मकानों का सुधार करना, तकनीकी और प्रशासनिक स्टाफ को बढ़ाना, और नैपा-पद्धति में सुधार करना।¹ घोषणाबिहीन साम्यवादी उद्योग व्यवस्था का एक दावा यह है कि उसने बेरोजगारी को खत्म कर दिया। लेकिन इस सफलता के विरोध में हम यह कह सकते हैं कि रूस में मजदूरों के ऊपर कठोर अनुशासन रखा जाता है और उनमें बलात् थम कराया जाता है। बहा पर प्रबन्धक लोग अपने कर्तव्यों का पालन करते

1. "New Conditions, Tasks in Economic Construction", *Leninism. Selected Writings* (New York, 1942), pp. 203 ff., रूस की मजदूरों तथा प्रबन्ध सम्बन्धी प्रथाओं के विवेचन के लिए देखिए Abram Bergson *The Structure of Soviet Wages* (Harvard Economic Studies, Vol LXXVI, 1944); *Management in Russian Industry and Agriculture* (1944), ed by Arthur Feiler and Jacob Marschak, chs II and 3.

मध्य स्वायत्ततामी श्रमिक समूहों से परामर्श करना जरूरी नहीं समझते। राजनीतिक स्वतन्त्रता के क्षेत्र में भी इसी तरह का विकास हुआ। साम्यवादी नेता यह बराबर कहते हैं कि सर्वहारा लोकतन्त्र लोकतन्त्रात्मक बोजुआ गणराज्य से लाख गुना अच्छा है। १९३६ के संविधान में जनता की भाषण, समाचार-पत्रों और सार्वजनिक सभाओं को करने की पूरी आजादी दी गई। स्टालिन ने इस गणविधान को सत्कार का एकमात्र पूर्ण लोकतन्त्रात्मक संविधान बताया। लेकिन, इसके साथ ही स्टालिन ने कहा कि यह संविधान दल की तथा राजनीतिक पुलिस की शक्तियों को बँसा ही रहने देता है। इसलिए, सर्वहारा लोकतन्त्र अपने नागरिकों को क्या अधिकार देता है, यह बात बिल्कुल अनिश्चित है। बोजुआ गणराज्य के लोकतन्त्र का तो कुछ न कुछ अर्थ था भी, लेकिन के वास्तविक लोकतन्त्र का तो कुछ अर्थ ही नहीं रहता। साम्यवाद और लोकतन्त्र के दावे और प्रतिदावे कुछ ऐसे हैं कि उनका ठीक-ठीक मूल्यांकन सम्भव नहीं है।

State and Revolution के अन्तिम अध्याय में लेनिन ने अवसरवादियों के ऊपर आक्षेप किया है और साम्यवादी समाज की दो अवस्थाएँ बताई हैं। पहली या निचली अवस्था समाजवाद की है। यह साम्यवाद से भिन्न है। इस अवस्था में सर्वहारा वर्ग का अतिनायकवाद स्थापित होता है और शोषण काफी हद तक समाप्त हो जाता है। किसी सरकार का यह शासकीय दृष्टिकोण है कि इस में यह अवस्था प्राप्त कर ली गई है। १९३६ का संविधान इस को किसानों और मजदूरों का समाजवादी राज्य कहता है। वहाँ किसानों और शहर के औद्योगिक मजदूरों के बीच किसी प्रकार का संघर्ष नहीं है। समान वेतन त्यागने के पश्चात् समाजवाद का सिद्धान्त यह कहता है कि प्रत्येक व्यक्ति से उसकी योग्यता के अनुसार कार्य लिया जाये और प्रत्येक को उससे कार्य के अनुसार वेतन दिया जाये। लेनिन का कहना था कि इस पहली अवस्था के बाद दूसरी या उच्चतम अवस्था आएगी। इस अवस्था में प्रत्येक व्यक्ति से उसकी योग्यता के अनुसार कार्य लिया जाएगा और प्रत्येक व्यक्ति को उसकी आवश्यकता के अनुसार मिलेगा। इस काल में राज्य तथा ममस्त बल प्रयोग दुष्ट हो जाएगा। लेनिन का विचार था कि पूँजीवाद के अन्त के पश्चात् उत्पादन का बहुत विकास होगा और लोग काफी लम्बे समय तक यात्रावद्ध सामाजिक जीवन अतीत करने पर साम्यवादी व्यवस्था के आदी हो जायेंगे। तब यदि कभी कोई असामाजिक व्यक्ति सामने आएगा तो उसका उमो तरह से दमन कर दिया जाएगा जिस तरह से सम्य लोगों की भीड़ दो लश्कुरों का शान्त कर देती है। इसमें हाथ के काम और दिमाग के काम में कोई अंतर नहीं रहगा और सभी लोग सभी प्रशस्त और सभी मजदूर बन सकेंगे। इस तरह लेनिन ने मार्क्सवाद के काल्पनिक तत्त्व को वायम रक्खा था। लेकिन वह अन्त तक पथार्यवादी था और उसने यह कहा कि सम्भवत आदर्श कभी कार्यान्वित न हो सके। इस समय जो चोज निश्चित है वह यह है कि समाजवादी निचली अवस्था में,

समाज के द्वारा और राज्य के द्वारा धर्म को माना और उपभोग की मात्रा का बड़ातन नियंत्रण चाहते हैं।

ऊपर हम साम्यवादी दर्शन के मुख्य तत्त्वों का विवेचन कर चुके हैं। लेनिन ने मार्क्सवाद से शुरु किया था और वह अपने को अन्ततः मार्क्स का अनुयायी कहता था। यहाँ हम प्रश्न कर सकते हैं कि लेनिन की ब्याख्या ने मार्क्सवाद को क्या दिया। बान-विवेचना यह है कि उसने मार्क्सवाद को विह्वल कर दिया। मार्क्स का दावा था कि उसने हीगेल की द्वैतात्मक पद्धति को पैरों के बल खड़ा किया था। लेनिन के सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि उसने मार्क्सवाद का सर के बल खड़ा कर दिया। एक—मार्क्स का विचार था कि आर्थिक-अवस्था मनुष्य की इच्छा से स्वतन्त्र उत्पादन शक्तियों के आन्तरिक विकास के द्वारा विकसित होगी। लेनिन ने कहा इसे मजदूरों की इच्छा के द्वारा और क्रमबद्ध आयोजन के द्वारा यूरोप के सब से कम औद्योगिक देश में स्थापित किया जा सकता है। दो—मार्क्स का विश्वास था कि मजदूर वर्ग की विचारधारा औद्योगिक समाज में उसकी सामाजिक और आर्थिक स्थिति से निर्धारित होगी और मजदूर वर्ग अपने प्रयत्नों से ही मुक्ति लाभ करता है। लेनिन का मत था कि मजदूर वर्ग अपनी विचारधारा बाहर के मध्यवर्गीय बुद्धिजीवियों की शिक्षा से प्राप्त करता है। तीन—मार्क्स के मत से समाजवादी दल में मगर भर के मजदूर शामिल होते हैं। लेनिन ने साम्यवादी दल को पेशेवर क्रांतिकारियों का गुप्त संगठन बना दिया। इसमें नेतृत्व कुछ चुने हुए स्वयंसेवकों ने हाथों में रखा है। चार—मार्क्स का विचार था कि पहले पूँजीवादी क्रांति होंगी है जो राजनीतिक लोकतन्त्र की समस्याओं का निर्माण करती है और इसके बाद सर्वहारा क्रांति होगी है। लेनिन रूस में सर्वहारा क्रांति पूँजीवादी क्रांति के साथ ही साथ हुई और छ महीने में ही उसने पूँजीवादी क्रांति को आनसाद कर लिया। अन्त में, मार्क्स का विचार था कि सफल क्रांति लोकतन्त्रात्मक गणराज्य की नागरिक और राजनीतिक स्वतन्त्रताओं को कायम रखेगी और उनका विकास करेगी। लेकिन लेनिन के नेतृत्व में रूस में एक दल का अधिनायकवाद स्थापित हुआ और उसने किसी दूसरे दल का अस्तित्व तक सहन करना अस्वीकार किया। सीधी-सी बात यह है और इसके लिए किसी द्वैतात्मक ब्याख्या की आवश्यकता नहीं है कि लेनिन मार्क्सवाद की रूढ़ियों को निष्ठा में स्वीकार करता था। लेकिन जब इन रूढ़ियों का व्यावहारिकता से सघर्ष हुआ तो लेनिन ने उन्हें त्याग दिया। लेनिन के सूत्र मार्क्स के सूत्र रहे। लेकिन लेनिनवाद का अर्थ मार्क्सवाद के ऊपर से बहुत दूर हट गया।

पूजीवादो घेरा

(Capitalist Encirclement)

लेनिनवाद के विकास में स्टालिन का मुख्य योग यह है कि १९२४ में उसने जबानक यह घोषणा की कि समाजवाद एक देश में ही सम्भव है। नीति के इस परिवर्तन के कारण यह जहरी हो गया कि क्रांति के सिद्धान्त की पुनः परीक्षा की जाए और यह देखा जाए कि क्रांति अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थितियों पर कहाँ तक निर्भर है। १९२४ में यह सैद्धान्तिक प्रश्न स्टालिन और ट्राट्स्की की प्रतियोगिता के नीचे दब गया था। दोनों ही लेनिन का स्थान लेना और लेनिनवाद के एकमात्र सच्चे प्रवक्ता बनना चाहते थे। ट्राट्स्की का कहना था कि स्टालिन का नीति परिवर्तन लेनिन की नीति से अलग होना है और यह क्रांतिविरोधी प्रतिक्रिया या आरम्भ है। यह निश्चित नहीं है कि यदि लेनिन जीवित रहता तो क्या वह भी स्टालिन के समान ही अपनी नीति को बदल देता। लेनिन ने अपने जीवन के आखिरी दौर में जो लिखा था उससे यह मालूम पता है कि उसका भी बहुत कुछ यही दृष्टिकोण था। लेनिन यह समझने लगा था कि रूस में समाजवाद का विकास देश की आन्तरिक, सांस्कृतिक और राजनीतिक परिस्थिति पर निर्भर है अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति पर नहीं।¹ यदि लेनिन यह परिवर्तन करता तो सम्भवतः वह अधिक बारीकी से होता। स्टालिन ने तो यह नीति विपरीत परिवर्तन बड़े स्फूर्त ढंग से किया था। उसका तो यहाँ तक कहना था कि कोई परिवर्तन हुआ ही नहीं है। उसका तर्क था कि क्रांति के सम्बन्ध में लेनिन और ट्राट्स्की के विचार अलग-अलग रहे थे। यह स्थिति १९१७ में भी थी जब समस्त साम्यवादियों को आशा थी कि विभिन्न यूरोप में शीघ्र ही सबहारा बर्ग की क्रांतियाँ शुरू हो जाएंगी। ट्राट्स्की का स्थायी क्रांति का सिद्धान्त एक मेसैविक भ्रांति थी। लेनिन के पूजीवादी और श्रमिक क्रांतियों के सम्बन्धों के बारे में १९१७ में भी वही विचार थे जो कि १९०५ में थे।² इन प्रत्यापनाओं का परिणाम यह हुआ कि इन्होंने स्थायी क्रांति के सिद्धान्त को एक ऐसा महत्व दिया जो उसे १९१७ में प्राप्त नहीं था। इन प्रत्यापनाओं के कारण यह सम्भावना भी उत्पन्न हो गई कि एक देश में क्रांति का विचार सदैव ही लेनिनवाद का एक अभिन्न

1 उदाहरण के लिए देखिए "Better Fewer, but Better" (1923), *Selected Works*, Vol IX, p 400 "On Co operation", *ibid*, p 409

2 "The October Revolution and the Tactics of the Russian Communists", *Leninism. Selected Writings* (New York, 1942), pp 9 ff

भाग रहा था। श्रमिक क्रांति अन्तर्राष्ट्रीय व्यवस्था के विकास पर रहा तब निम्नलिखित स्टाalin ने इस सम्प्रसार ममस्या का पीछे घकेल दिया। लेनिन ने अपने साम्यवाद के सिद्धान्त का जिस ढंग से विकास किया था उसका देगने दूए यह निश्चित मानून पडा है कि वह इस विचार को कभी पमन्द न करता कि साम्यवाद अपने को अन्तर्राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्था से अलग कर सकता है। लेनिन, पूजीवादी घेरे के सहित एक देग में समाजवाद के स्टाalin के सिद्धान्त ने अधिक सम्मन्त्रा को अंशेसा राजनीतिक सम्मन्त्रों पर अधिक जोर दिया। इन सिद्धान्त का अभिप्राय यह था कि हम की समाजवादी बर्ग व्यवस्था परिस्थितियों के अनुसार ही कनी महयाग और कनी हम्मन्नेप का साम्ना जन सकती थी और साथ ही हम बान का इन्तजार कर सकती थी कि पूजावाद का बिनाग हो। इस तरह की नीति रनी राष्ट्रवाद या साम्यवाद में बिल्कुल अनिग्र थी और उन्ना मार्क्सवाद से कोई ताकिव सम्मन्त्र नहीं था।

स्टालिन ने पूजीवादी घेरे के सिद्धान्त के केवल एक पहलू का ही स्पष्टीकरण किया। यह पहलू राज्य के निरोहित होने से सम्मन्त्र रगना है। यदि समाज एक ही देग में साम्यवाद की तरफ बड सकता है और यदि १९३६ तक हम ने इस विकास की पहली अथवा समाजवादी अवस्था का प्राप्ति कर लिया था तो राज्य के निरोहित होने के सम्मन्त्र में जो सविश्ववाणी की गई थी, उसमें कुछ मशोधन या परिवर्तन करना जरूरी था। एंग्लि ने ५ टी डहरिंग में कहा था कि राज्य का अन्तिम स्वतन्त्र कार्य उत्पादन के माघनों पर नियन्त्र स्थापित करना होगा। लेनिन ने कहा था कि जब साम्यवाद की समाजवादी अवस्था पूरी हो जाएगी तब उच्चतम अथवा साम्यवादी अवस्था शुरू होगी। इस अवस्था में दन के माघन घीरे-घीरे लुप्त हो जावेंगे। फलतः १९३९ की पार्टी कांग्रेस में स्टालिन ने सिद्धान्त के कुछ प्रदनों पर विचार किया।

“हमारे देग में शोधक वर्ग समाप्ति हो गए हैं। समाजवाद की कानी हद तक स्थापना हो चुकी है। हम साम्यवाद की ओर बड रहे हैं। फिर हम अपने समाजवादी राज्य को कनी नहीं मरने देते ?”

स्टालिन ने कहा कि जो लोग यह प्रश्न करते हैं उन्होंने, मार्क्स और एंग्लि के सिद्धान्त को तोते की तरह रट रक्खा है। वे इस सिद्धान्त के वास्तविक अर्थ को नहीं समझ सकते हैं। इससे सिद्ध होता है कि—

“उन्होंने यह नहीं समझा कि इस सिद्धान्त की विभिन्न प्रस्थापनाओं को विन विभिन्न ऐतिहासिक परिस्थितियों में स्पष्ट किया गया था। इससे नी अधिक महत्वपूर्ण बात यह है कि वे वर्तमान अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थिति को नहीं समझते। वे यह नहीं

समझते कि हमारा समाजवादी देश चारा ओर से पूंजीवादी देशों से घिरा हुआ है और इस कारण उसे अनेक खतरों का सामना करना पड़ रहा है।

स्टालिन का मत था कि पूंजीवादी देशों ने रूस के चारा ओर गुप्तचरा का जाल बिछा रक्खा है। इस जाल का छिद्य मिट्ट बरने के लिए राजनीतिक पुत्रि का जहरत है। एंगिल्स का सिद्धान्त उन्नीं समय सही हो सकता है जबकि हम अन्तर्राष्ट्रीय परिस्थिति से अपनी आँख बन्द कर के और देश के आन्तरिक विकास की ओर ही ध्यान दें अथवा हम यह मान लें कि ससार के सभी देशों में समाजवाद बिजली हो गया है। इस व्याख्या का भ्रमिप्राय यह था कि एंगिल्स की भविष्यवाणी का कोई ठोस आधार नहीं था। यह भविष्यवाणी कुछ ऐसे आधारों पर की गई थी जिनका तथ्यास वाद सम्बन्ध नहीं है। जहाँ तक लेनिन का सम्बन्ध है यदि लेनिन अपने *State and Revolution* ग्रन्थ को पूरा करता तो वह इस सवाल का जरूर ही विवेचन करता। यह नहीं मालूम कि लेनिन अपनी पुस्तक के दूसरे भाग में क्या विचार व्यक्त करता। यह जहर है कि लेनिन १९०५ और १९१७ की क्रान्तियों का विवेचन करता। अतः स्टालिन ने अपने वक्तव्य में लेनिन के प्रमाण का तो उपयोग कर लिया लेकिन उसने यह भी बताया कि यदि लेनिन इस तरह तर्क करता तो उसका क्या आधार होता। इस स्थिति में स्टालिन का स्पष्टीकरण काफी हद तक कात्पनिष है। स्टालिन के अनुसार साम्यवादी राज्य के दो कार्य हैं। विदेशी हस्तक्षेप से रक्षा करना और देश का आर्थिक संशुद्धन तथा सांस्कृतिक उन्नयन करना। ये दोनों कार्य शास्वत हैं। जब तक सारे ससार में वर्गहीन समाज की स्थापना नहीं हो जाती तब तक इन कार्यों की जरूरत रहती। अतः जब तक पूंजीवादी पैरा समाप्त नहीं हो जाता तब तक साम्यवाद की अवस्था में भी राज्य का अस्तित्व रहेगा।¹

पूँजीवादी घरे का सिद्धान्त कोई विशेष महत्त्व नहीं रखता क्योंकि वह किसी राज्य के विलोप को स्वगित कर देता है। मार्क्सवाद के अनुसार राज्य का विलोप जरूरी था। इसका महत्त्व यह है कि यह तर्क की उस अन्तिम श्रुत्य को नष्ट कर देता है जो राजनीति और विचारधारा की अन्तर्राष्ट्रीय आर्थिक विकास से सम्बन्धित करती थी। इस सिद्धान्त के अनुसार रूस में साम्यवादी अर्थ-व्यवस्था का और तदनुरूप साम्यवादी संस्कृति का विकास साम्यवादी राज्य का काम है। पुनः, एक देश में समाजवादी शासन स्थायी रूप से विरोधी अन्तर्राष्ट्रीय पूँजीवाद के बावजूद न केवल समाजवाद को प्राप्त कर सकता है बल्कि साम्यवाद की ओर बढ़ भी सकता है। यह सही है कि वह पूर्ण सुरक्षा प्राप्त नहीं कर सकता। लेकिन, सतत राजनीतिक हस्तक्षेप के सवाल पर ही निर्भर है।

1 एडोर्ड विशिस्की ने सांविधानिक विधि की अधिकृत पाठ्य पुस्तक सम्पादित की है। *The Law of the Soviet State*, Eng trans by Hugh W Babb (1948), p 61

इस सिद्धान्त के अनुसार यदि देश में पर्याप्त प्राकृतिक ससाधन मौजूद हैं तो वहाँ को समाजवादी अर्थ-व्यवस्था उन आर्थिक कारणों से प्रायः स्वतंत्र हो सकती है जो विरल अर्थ-व्यवस्था में कार्य करते हैं। यदि यह सही है तो यह देखना बटिन है कि मार्क्स के आर्थिक निर्पनिवाद के सिद्धान्त में क्या रह जाता है।

साम्यवाद की मनोवृत्ति

(The Temper of Communism)

यद्यपि लेनिनवाद को एक विस्तृत और पाठित्यपूर्ण दर्शन के रूप में प्रस्तुत किया गया है फिर भी इसका व्यावर्तक गुण तर्क नहीं प्रत्युन् एक प्रकार की मनोवृत्ति अथवा नैतिक आधार है। यह उसी प्रकार है जैसे कि लेनिन के मार्क्सवाद का विरोध-मास उसके रुटिवाद का डोलापन है। जिस चीज ने लेनिन को मार्क्स से बाधा या वह मार्क्स के तर्कों की नैतिक मरति नहीं थी। यह चीज तो सामाजिक क्रांति के प्रति निष्ठा का भाव था जो लेनिन को मार्क्स की क्रांतिकारी पुस्तिकाओं में प्राप्त हुआ था और जिसे दोनों आदमी मानव प्रगति का एकमात्र मार्ग समझते थे। मार्क्स और लेनिन के बीच ऐतिहासिक निरन्तरता वैज्ञानिक विचारों की नहीं थी बल्कि दो युगों के बीच नैतिक दृष्टिकोण की थी। यह दोनों ही युग पद्धति तथा मनोवृत्ति की दृष्टि से क्रांतिकारी थे। फलतः, साम्यवाद की मनोवृत्ति भी—वे नैतिक दृष्टिकोण और धारणाएँ जो लेनिन ने उसे दी—इतनी ही महत्वपूर्ण हैं जितना महत्वपूर्ण उसका बौद्धिक आधार है। इस नस्ब ने ही साम्यवाद को एक धर्म का रूप दे दिया। कट्टर साम्यवादी के लिए मन्देश की कोई गुंजायश नहीं थी। उसे प्रत्येक परिस्थिति में एक अन्तर्दृष्टि प्राप्त रहती थी। इस धारणा ने लेनिन के व्यक्तित्व को बहुत अधिक अहंकारपूर्ण और माथ ही स्वायंशील बना दिया। लेनिन क्रांति के प्रति पूरी तरह से निष्ठावान था। उसके मन में यह धारणा भी जमी हुई थी कि वह सदैव सही काम करता है। वह स्वार्थ अथवा व्यक्तिगत महत्वाकांक्षा में पूरी तरह मुक्त था। इसके कारण उसकी नीति और हथकण्डे भी बहुत कुछ आत्मनिक प्रेरणा पर निर्भर होते थे। वह अपने को जिस दर्शन का अनुयायी कहना था उसकी मर्यादों से भी नहीं बंधता था। इसने एक ऐसी चेतना को जन्म दिया था जो मन्देशीय शक्तियों के काल्पनिकवाद में पाई जाती है। होमेल की दृढात्मक पद्धति की यह अनुपम विशेषता थी कि उसने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की निष्ठा को सामाजिक वर्गों की आक्रमणशीलता की निष्ठा में बदल दिया और एक ऐसी पीढी के लिए जो ईश्वरीय इच्छा में विश्वास नहीं रखती थी इसे इतिहास के तर्कों का नाम दिया। लेनिन ने इस धारणा को ही साम्यवाद का नीतिशास्त्र बना दिया। इस नीतिशास्त्र में निस्वार्थ निष्ठा है, उस पक्षपात है, सिद्धान्त के प्रति कठोर भक्ति है, व्यावहारिक अवसरवाद है, अन्य समस्त सिद्धान्तों की

मुलना में एक सिद्धान्त का गौरवमान है और मानव कल्याण के उच्चतम सिद्धान्त की सुराई है।

हम में यह नीतिव दृष्टिकोण एक विशेष सामाजिक गठन को व्यक्त करता था। हम में वैधानिक उपायों द्वारा राजनीतिव सुधार के समस्त प्रयत्न विफल हो चुके थे। वहाँ वैधानिक सुधारों में केवल धार्मिक लोगों का ही विश्वास था। यहाँ सुधार के मामलों में आर्थिक सामाजिक और राजनीतिक पिछड़ापन सर्व्व ही तब विनष्ट समर्थता रहता था। इस स्थिति में यह बात में दृष्टास्पष्ट है कि वहाँ पर प्रातिनिधित्व तन्त्र राजनीतिक संस्थाओं का निर्माण करना पानी। वहाँ पर इन संस्थाओं का निर्माण भी मुश्किल था। यदि संस्थाओं का निर्माण हो भी जाता तो उसका काम करना मुश्किल था क्योंकि इन संस्थाओं का चलायन के लिए जिस अनुभव और विचारधारा की जरूरत होती है उसका हम में अभाव था। पुनः इस समय हम में तेजी से उद्योगीकरण की बहुत जरूरत थी। जिस जनसंख्या में उद्योग धंधों का विकास की मांग्यता और प्रवृत्ति नहीं होती वह जनसंख्या काव्यतः प्रारम्भ उपायों में इस रास्ते पर नहीं चल सकती। यह स्थिति बल्लस हम में ही रही थी। पूर्वी यूरोप और एशिया में अनेक भूमण्डलों में वही स्थिति है और इससे कारण वहाँ साम्यवाद का प्रसारण मिल रहा है। यदि हम के यूजीयति अथवा पश्चिम में मजदूरों की विचारधारा के मुकाबल में हमी जातिवारी की विचारधारा तब नए साम्यवाद का लिए वहाँ अधिक उपयुगी है जो आपूर्तिव टैक्नालॉजी की स्थापना करना चाहता है और के द्वारा अपनी पूँजी को बढ़ाना चाहता है और अधिक संस्था राजनीतिक दृष्टि में असह्य जनता को अपने वश में करना चाहता है। हमें पता है कि यह साम्यवाद का आवश्यकता से अधिक रहता है और उससे विचार भी जनता की सेवा करने का है। लेकिन उसकी गठनविषय मुश्किल से ही लोकतन्त्रप्रारम्भ होती। इस दृष्टि से देखने पर पता होता कि साम्यवाद औद्योगिक रूप से पिछड़े हुए देशों की विचारधारा है। वह एक ऐसा देश की विचारधारा नहीं है जहाँ मजदूर वर्ग पर्याप्त रूप से संगठित हो और उसने राजनीतिक प्रभाव अर्जित कर लिया हो।

तब के बादमें यह सम्भव है कि आपूर्तिव राजनीति की दो प्रत्यक्ष शक्तियाँ साम्यवाद और राष्ट्रवाद के बीच कोई विशेष विभाजन देना नहीं है। जातिवारी का उगार और पिछड़ापने से साम्यवाद स्थानान्तरण के द्वारा देशभक्त के उत्साह और निष्ठा का रूप धारण कर सकता है। दूसरी ओर राष्ट्रवादी की प्रेरणाएँ श्रमिक जातिवारी के राष्ट्र प्रयोजनों का दवा सकती हैं और उन्हें नया माट दे सकती हैं। जिन देशों में अभी राष्ट्रवाद का स्वरूप निश्चित नहीं हुआ है वहाँ साम्यवाद और राष्ट्रवाद का संयोग नए और महत्वपूर्ण परिणाम प्राप्त कर सकता है। लेकिन की जीवनी से पता होता है कि उसकी राष्ट्रवाद में विशेष दिलचस्पी नहीं रही थी। विश्वयुद्ध शुरू होने के कुछ समय पहले जब वह आस्ट्रिया के पार्लियामेंट में था तब उसका ध्यान देश और

दिलाया गया था। उस समय लेनिन ने मार्क्सवाद और राष्ट्रीय अल्पमत्स्यकों की समस्या की ओर ध्यान दिया था। पूर्वी यूरोप के बहु राष्ट्रीय राज्यों की स्थिति को ध्यान में रख कर उसने जो निष्कर्ष निकाले थे वे पुराने मार्क्सवादियों के निष्कर्षों में निम्न थे। पुराने मार्क्सवादियों ने तो राष्ट्रवाद की विन्तुल उपेक्षा कर दी थी। लेनिन को अल्पमत्स्यकों के प्रति पूरी सहानुभूति थी। उनका मन था कि उन्हें मान्यता प्रदान की जानी चाहिए। वह इसे समाज की एक प्रगतिशील प्रवृत्ति मानता था। उसके विचार ने मार्क्सवाद के लिए यह हितकर था कि वह उस प्रवृत्ति को स्वीकार करे और उसे प्रोत्साहित करे। इस निष्कर्ष का आधार स्पष्ट नहीं है। यदि इसका कोई आधार हो सकता है तो यही कि मार्क्सवाद मस्तिष्क के किसी ज्ञान सिद्धान्त को नहीं मानता था। लेनिन ने मार्क्सवाद की परम्परागत नीति को बर्नी नहीं त्यागा। परम्परागत नीति के अनुसार राष्ट्रीय दंगलपि एक पूँजीवादी गुण है और वह अन्तर्जातिवाद का कारण बन सकता है। लेनिन को यह भी मालूम था कि राष्ट्रीय अल्पमत्स्यकों की सांस्कृतिक स्वायत्तता देने में केन्द्रवाद के लिए खतरा पैदा हो सकता है। इस के साम्यवादी शासन में खोब का रास्ता अनायास। उसने केन्द्रीकृत संगठन के साथ ही साथ राष्ट्रीय सपवाद का विकास दिया। क्रांति के बाद राष्ट्रीय और जातीय अल्पमत्स्यकों के प्रति उसकी नीति बड़ी उदार, बर्न-वादी और सकल रही। बलुन, यह नीति एक प्रकार का प्रयोग थी। इसके अन्तर्गत सांस्कृतिक स्वायत्तता और समानता दी गई थी लेकिन साथ ही साथ दृढ़ केन्द्रीय शक्ति भी रखी गई थी। यदि पूर्वी यूरोप तथा अन्य बहु राष्ट्रीय क्षेत्रों में यह नीति सकल हो जाती है तो यह राष्ट्रवाद के राजनीतिक महत्त्व पर भारी प्रभाव डालेगी। दूसरे ओर अर्धजातियों का उत्तराधिकार जो एक साम्यवादी रुझान बन गया है जातिगत भेदभाव का एक नया आधार बन सकता है।

लेनिनवाद की मुख्य विशेषता यह थी कि उसने साम्यवादी दल की विशेष महत्त्व दिया। लेनिन ने वर्ग भावना में परिपूर्ण मार्क्सवादी को एक उप धार्मिक सम्प्रदाय का दृष्टिकोण दिया। यह दृष्टिकोण वह नहीं था जो कि लोकतन्त्रात्मक देशों में राजनैतिक दल के साथ समीकृत किया जाता है। साम्यवादी अपने आप ही एक बुद्धिजीवी और नैतिक जमिनात होता है। उसके पद के साथ अनेक विशेषाधिकार जुड़े हुए हैं। लेकिन इसके साथ ही उसके ऊपर उत्तरदायित्व का बोझ भी बहुत अधिक है। उसका प्रशासन बड़ा बड़ा होता है। उसके ऊपर दल का नियन्त्रण भी बड़ा निम्न रहता है। उसके मन में यह अदल विश्वास रहता है कि दल सही कार्य करता है और दल के एजेंट के रूप में वह भी सही कार्य करता है। ऐसा नैतिक दृष्टिकोण होने के कारण साम्यवादी दूसरे सिद्धान्तों को मानने वाले व्यक्तियों को बेईमान और झूठा समझता है। वह उनके साथ कोई समझौता करना नहीं चाहता। उन बहुत से व्यक्तियों की तरह जो यह समझते हैं कि जीवन को एक उच्चतम सिद्धान्त के आधार पर संगठित किया जा सकता है, साम्यवादी का भी यह विश्वास है और वह इस विश्वास के अनुसार आचरण भी करता है।

विशेष सिद्धान्त ही महत्वपूर्ण होता है और इस सिद्धान्त का कार्यान्वित करने के साधन महत्वहीन होते हैं। लेनिन के व्यक्तित्व में यह विशेषताएँ पाई जाती थी और उसने इन विशेषताओं को साम्यवाद में समाविष्ट किया। १९१७ की क्रांति के कई वर्षों पहले शत्रु और मित्र उसका समान रूप से एक-ऐसा नेता समझत थे जो अन्यायियों को निष्ठा प्राप्त कर लेता था। लेकिन जो उनसे यह माँ माँ करता था कि वह भाग्य मूढ़ कर उसके पीछे चले। जब कभी दल के अन्दर उसकी बात नहीं मानी जाती थी तो वह विवाद खड़ा कर देता था। १९०६ में दल के अन्दर पूरा डालन के अभियोग में उसके ऊपर दल की अदालत में मुकदमा चलाया। उसने आचरण का दल के सदस्यों के अनुपयुक्त बनाया गया था। लेनिन ने उस समय कन्द्रीय समिति पर बर्बरता और घृणाचार का आरोप लगाया था। लेनिन का सकारण बड़ा रोषक और काट्य था। उसने स्वीकार किया कि मैंने ऐसी भाषा का प्रयोग किया है जो पाठन के अन्दर घुणा, विरक्ति और उदासीनता का भाव पैदा करेगी। यह भी सही है कि संयुक्त दल के सदस्यों का इस तरह का काय नहीं करना चाहिए। लेकिन उसने तर्क दिया कि दल में फूट पड़ गई है और जो गुट दल से अलग हो गए हैं वे अब संयुक्त दल के सदस्य नहीं रह गए हैं।

“दल के साथियों के बारे में ऐसी भाषा लिखना जो मजदूरों में उन लोगों के लिए जो मित्र मत रखते हैं, घृणा, विरक्ति और उदासीनता पैदा करे गलत है। लेकिन जो गुट अलग हो गया है उसके बारे में ऐसा लिखना ठीक है और जरूरी है। ऐसा क्योंकि क्या जाए ? इसलिए कि फूट पड़ गई है और हमारा बसंत्य है कि हम जनता को अलग होने वाले गुट के नेतृत्व से दूर करें।

‘फूट पर आधारित सघर्ष की सीमाएँ दल की सीमाएँ नहीं हैं। वे सामान्य राज-नैतिक सीमाएँ अथवा सामान्य नागरिक सीमाएँ हैं। ये सीमाएँ दण्ड विधि द्वारा निर्धारित की जाती हैं और किसी के द्वारा नहीं।’¹

दल तथा गुट का राजनीतिक सघर्ष विनाश का सघर्ष होता है। स्पष्ट है कि यदि दल तथा बाहर के उन लोगों के बीच जिनके मत मित्र होते हैं कोई सघर्ष होता है तो वह सघर्ष सत्य और न्याय के सिद्धान्तों के अनुसार संचालित नहीं होगा। इसकी सीमाएँ तो दण्ड विधि की सीमाएँ हैं। और यदि दल विधि का निर्माण करता है तो वास्तविकी की सीमाओं को छोड़ कर इसकी ओर कोई सीमाएँ नहीं हैं।

दल तथा विरोधी सदस्यों के सम्बन्ध के बारे में ऊपर जिस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया है, वही सिद्धान्त दल तथा दल के बाहर के व्यक्तियों और समुदायों के सम्बन्धों के ऊपर भी लागू होता था। इस सिद्धान्त के साम्यवाद की नैतिक धारणाओं

1 लेनिन का पूरा भाषण देखिए : *Selected Works*, Vol III, pp 486-498 के उद्धरण पृ० ४९० (फुटनोट) तथा ४९४ पर है।

तथा राजनीतिक लोकतन्त्र की नैतिक धारणाओं के अन्तर को सदैव के लिए स्पष्ट कर दिया। उसने यह बता दिया कि धार्मिक लोकतन्त्र का वास्तविक अर्थ क्या होता है और गैर धार्मिक अथवा अद्वैत धार्मिकों के मन्दिरों में दल का क्या कार्य रहता है। जो दल अपने को अमरिग्य सत्य का मरक्षक ममझता है—इस मरत्य की घोषणा दल के नेता करते हैं और यदि इस सत्य की ठीक से ममझ लिया जाए तो यह प्रत्येक प्रश्न का उत्तर दे सकता है—यह अपना शैक्षणिक कार्य निर्र्णय यही ममझ सकता है कि लोगों में अपने मिडान्तों का प्रचार करे और जोर अवदमनी के द्वारा लोगों में अपनी शक्ति मनवाए। कहने के लिए दल का उद्देश्य शोषित बहुमनों के हित की रक्षा करना है। लेकिन इनका यह अर्थ नहीं है कि बहुमन इस बात को तय कर मके कि उसका हित क्या है। बहुमन की गय का कोई महत्त्व नहीं होता। दल के लिए यह ज़रूरी नहीं है कि वह बहुमन की राय पर विचार करे। इस सिडान्त के अनुसार दल के नेता इस बात को ममझने हैं कि मजदूरों के लिए क्या मला होगा। यदि मजदूरों को भी साम्यवाद की पूरी गिला मिली होनी तो वे भी उन्हीं की तरह यह ममझ मकने वे कि साम्यव में उनके लिए हितकर क्या है। इस सिडान्त का नैतिक दृष्टिकोण बहुत कुछ ऐसे अन्यमर्यक धार्मिक सम्प्रदाय का है जो समार की रक्षा करना चाहता है और समार इतना मूर्खतापूर्ण है कि वह इन बात को नहीं ममझता कि उनकी रक्षा की जरूरत है। यह दृष्टिकोण कुछ विशेष परिस्थितियों में किनता ही कारणर क्यों न हो वान्तव में यह राजनीतिक शिक्षा के सम्बन्ध में लोकतन्त्रात्मक विचार का बिल्कुल उलटा है। साम्यवाद के इस शिक्षात्मक पहलू ने जर्मन मार्क्सवादियों को साम्यवाद की ओर से विरक्त कर दिया था। इसकी आलोचना करते हुए कार्ल काउट्स्की ने कहा था कि "समाजवाद की यह एक आवश्यक शर्त है कि जनता तथा उसके नेताओं की लोकतन्त्र की गिला प्राप्त हो।" राजनीतिक शिक्षा के सम्बन्ध में लोकतन्त्र का जो मिडान्त है वह दो बातों की अपेक्षा करता है और साम्यवाद ने अपने नेताओं की जो महत्त्व दिया उसमें इन दोनों ही बातों की अपेक्षा हो गई। इन बातों में से पहली तो यह है कि राजनीतिक प्रक्रियाओं की गिला राजनीतिक प्रक्रियाओं में भाग लेने से प्राप्त होती है। दूसरी बात यह है कि राजनीतिक प्रक्रियाओं में भाग लेना उस समय तक बिल्कुल व्यर्थ है जब तक कि उनमें भाग लेने वाले व्यक्ति अपने अनुभव के द्वारा उन्हें कोई ऐसी चीज न देखें जो कि कोई बुद्धिजीवी नहीं बता सकता।

लेनिन ने उस नैतिक दृष्टिकोण का भी निरूपण किया जिसके आधार पर दल दूसरे समुदायों अथवा समूहों से सहयोग कर सकता है। यहाँ भी साम्यवाद के नैतिक दृष्टिकोण और लोकतन्त्र के नैतिक दृष्टिकोण में आधारभूत अन्तर है। ममझती, सहयोग अथवा मराधन के नैतिक महत्त्व के बारे में लोकतन्त्र और साम्यवाद के विचार बिल्कुल अलग-अलग हैं। लोकतन्त्र के लिए चीजें साध्य हैं लेकिन साम्यवाद के लिए ये चीजें साधन हैं। लेनिन ने अपने साहित्य में अवसरवादी शब्द का प्रयोग बड़ी बहुता से किया है। उमके विचार से अवसरवादी यह व्यक्ति है जो मार्क्स की रूडियों के सम्बन्ध में कोई

रियायत करता हो, जो त्रानि के कार्यक्रम में किसी तरह की झिन्ड डालता हो और जो अपने में मित्र बन रहने वाले व्यक्तियों के साथ त्रानि के अनिश्चित अन्य किसी उद्देश्य के लिए समझौता करता हो। इसके बावजूद भी लेनिन यह कहा करता था कि वह "मिद्धान्तवादी" नहीं है। अगस्त, १९१७ में जब उसने त्रानि करने का फैसला कर लिया था उस समय उसने समझौते की उपमागिता के बारे में एक छोटा सा लेख लिखा।

"सच्चे त्रानिकारी दल का कार्य यह नहीं है कि वह सामान्य समझौते को अममय धानकर छोड़ दे। उसे चाहिए कि जहाँ तक समझौते आवश्यक हैं वह उन्हें करे। हा, उसे अपने मिद्धान्तों के प्रति, अपने वर्ग के प्रति, अपने त्रानिकारी उद्देश्य के प्रति, त्रानि की तैयारी के प्रति और त्रानि में सफलता प्राप्त करने के लिए लोगों को शिक्षा देने के प्रति मज्जा रहना चाहिए।"¹

लेनिन की नैतिक माहिता के अनुसार समझौता नैतिक दृष्टि से सर्व सन्देहाम्पद होता है। हा, कभी-कभी वह जरूरी हो जाता है। समझौते का अर्थ यह नहीं है कि हम विरोधी के दृष्टिकोण में कोई गुण देख रहे हैं। इसका अर्थ सिर्फ यह है कि हमारे अन्दर कोई कमजोरी है। इसलिए समझौता दल के शक्ति सम्बन्धों में पुनः सामंजस्य स्थापित करने का एक अस्थायी उपाय, एक प्रकार का युद्ध-विराम होता है। इस सम्बन्ध में लेनिन ने अव्यक्त कहा है कि त्रानिकारी दल अपने मित्रों की सहायता नहीं करता वह उनका उपरोध करता है। त्रानिकारी दल के उद्देश्य वर्ग-समर्थन के शाश्वत सिद्धान्त के द्वारा निर्धारित होते हैं। वह इन उद्देश्यों का पूरी तरह प्राप्त करने के लिए कृतसंकल्प होता है। इन उद्देश्यों में परिवर्तन का कोई प्रश्न नहीं उठता। लेनिन ने १९१७ में किसानों के साथ इसी अर्थ में रियायत की थी। कम्युनिस्ट इन्टरनेशनल ने इसी अर्थ में १९३५ में सयुक्त मोर्चे का समर्थन किया था।

"जब तक हम पूँजीवादी लोकतन्त्र के स्थान पर श्रमिक वर्ग के अधिकारवाद की स्थापना नहीं कर सकते तब तक श्रमिक वर्ग यह चाहता है कि वह पूँजीवादी लोकतन्त्र के प्रत्येक चिन्ह को बनाए रखे जिससे कि वह पूँजीवाद की शक्ति को समाप्त करने और श्रमिक लोकतन्त्र की प्राप्ति करने के लिए जनता को तैयार करने में उसका प्रयोग कर सके।"²

साम्यवादी दलों के द्वारा वैधानिक उपायों के प्रयोग के सम्बन्ध में स्टालिन ने कहा था कि "संसदीय सभ्य श्रमिक वर्ग के संसदेतर सभ्य के संगठन के लिए केवल एक पाठशाळा, एक फलक्रम है।" इसलिए व्यवहार में सहयोग के सम्बन्ध में

1. "On Compromises", September, 1917 *Collected Works*, Vol. XXI. Book 1, p 152. *Selected Works*, Vol VI. p 208

2 सातवीं विश्व कांग्रेस में कार्यसमिति के अध्यक्ष के विचार। Quoted in *Socio-Economic Movements* (1946), ed by Harry W Laidler. p 468. n 19

मार्क्सवाद की नाति गानन करन या बिनाग करन का हाता है। इस नाति का नैतिक आधार यह विद्वान है कि विभिन्न सामाजिक वर्गों के बीच साम्यविक महत्ता नहीं ग सक्ता। यदि कनी सह्याग हाता ना हैता वह बदल जरूरी हाता है और अस्थादा हाता ह। ममयोन का विचार मुक्ततापूरा और अडम्बरपूरा है। लनिन न १९०६ म लिखा दा कि 'राष्ट्रों के जावन के बहे ब्रह प्रान के दक गतिन के हाग हा मुल्काय जा सकत हैं।'

Selected Bibliography

Dialectical Materialism By V Adoratsky New York 1934.

The Communist International By F Borkenau London 1935

A Philosophic Approach to Communism By T B H Brameh
Chicago, 1933

The Soviet Impact on the Western World By E H Carr
New York, 1947

The Russian Revolution 1917-21 By William H Chamberlin.
2 Vols New York, 1935

The Russian Enigma By William H. Chamberlin New York
1943

Toward an Understanding of the U S S R By Michael T
Florinsky New York, 1939

The Political Theory of Bolshevism By Hans Kelsen Univer-
sity of California Publications in Political Science Berkeley and
Los Angeles 1948.

Russia in Flux Edited and abridged by S Haden Guest
from *Russia in Flux* and *The Russian Peasant and other Studies* New
York 1948

'Freedom of Artistic Expression and Scientific Inquiry in
Russia' By Philip E Moslev In *Annals of the American Academy
for Political and Social Science* Vol CC (1938) p 254

*A History of Bolshevism from Marx to the First Five Years
Plan* By Arthur Rosenberg Trans by I F D Morrow, London,
1934

Power A New Social Analysis By Bertrand Russell.
New York 1938

The Spirit of Post War Russia By Rudolf Schleisinger, London
1947

Soviet Philosophy By John Somerville New York 1946

Political Power in the U S S R 1917-1947 By Julian
Towster New York 1948

The Land of the Soviet State Ed. Andrei Y. Vysbinsky Trans
by Hugh W. Babb New York 1948 Introduction

*To the Finland Station A Study in the Writing and Acting of
History* By Edmund Wilson New York, 1940

Three Men Who made a Revolution A Biographical History
By Bertram D. Wolfe New York, 1948

* *The Soviet Union Since World War II Annals of the
American Academy for Political and Social Science Vol CCLXIII,
May 1949*

फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद

(Fascism and National Socialism)

साम्यवाद का राजनीतिक दर्शन सब मिलाकर एक जनश्रद्धा और भावनाओं में विश्वासि दृष्टिकोण को व्यक्त करता था। जब इनमें परिवर्तन हुआ, तब भी इनमें मार्क्सवाद के साथ अपनी निरन्तरता को कायम रखा। मार्क्सवाद का दो पीढ़ी के विद्वानों ने विग्रह किया था। लेनिन और ट्राट्स्की दोनों ही दुःख विध्वानों के व्यक्ति थे। प्रथम विश्वयुद्ध से पूर्व उन्हें दल के नेतृत्व का लम्बा अनुभव था। साम्यवाद की तुलना में इटली में फासिज्म और जर्मनी में राष्ट्रीय समाजवाद ये दोनों ही विचारधाराएँ बड़ी सक्रीय थीं। दोनों ही देशों में दलों का उत्थान युद्ध के बाद हुआ था। वहाँ इसके पहले दल नहीं थे। इन दलों के नेताओं की दार्शनिक सिद्धान्तों में रुचि नहीं थी। यद्यपि उनकी विचारधाराओं के मूल विश्वास और सिद्धान्त लम्बे समय में विद्यमान रहे थे लेकिन वे किसी एक सुनिश्चित विचारपद्धति के अंग नहीं थे। जब उनको मिलाकर एक दर्शन का निर्माण किया गया तो उनका यह संयोग आनुमतिक सिद्धांत था। इन विचारों के भावनात्मक अंशों के आधार पर बना गया था। इनमें न सच्चाई थी और न मर्ति ही। इन विचारों में बौद्धिक ईमानदारी का भी अभाव था।

इटली और जर्मनी दोनों देशों में दलों ने अपनी शक्ति का विकास अवसरवाद के आधार पर किया था। इन दोनों देशों में कुछ बिखरे हुए समुदाय थे, उन्हें समान प्रयोजनों अथवा सिद्धान्तों के आधार पर नहीं बल्कि समान धृष्टियों और शक्तियों के आधार पर एकता के सूत्र में गठित किया गया। दल के नेताओं ने किसानों और बड़े-बड़े जनोद्योग, छोटे दुकानदारों और बड़े उद्योगपतियों, वेतनभोगी मध्यवर्गीय कर्मचारियों और ट्रेड यूनियन में काम करने वालों, इन सबको आपस में मिलाया। उन्होंने कोई सत्ता और सौधा कार्यक्रम पेश नहीं किया बल्कि हर वर्ग को हर चीज का वचन दिया। यदि वे कोई निश्चित कार्यक्रम पेश करते तो शायद कुछ लोग उनसे विरक्त हो जाते। दोनों देशों के नेताओं ने इस नीति को जान-बूझ कर अपनाया था। मुसोलिनी ने अपने आरम्भिक भाषणों में इस बात पर जोर दिया था कि वह सिद्धान्तों में बकील नहीं रहता और एक व्यावहारिक मनुष्य है। उसका आदर्श वाक्य बात नहीं, प्रत्युत काम है। उसका कहना

या कि "सिद्धान्तों की कोई जरूरत नहीं है। अनुशासन पर्याप्त है।" १९२४ में अपने एक निबन्ध में उसने लिखा था—

"हम फासिस्टों में इतना साहस है कि हम परम्परागत राजनीतिव सिद्धान्तों की उपेक्षा कर सकते हैं, हम अमिजात भी हैं और लोकतन्त्रवादी भी, क्रान्तिकारी भी हैं और प्रतिक्रियावादी भी, धर्मिक भी हैं और धर्मिक विरोधी भी, शान्तिवादी भी हैं और शान्तिविरोधी भी। हमारे लिए केवल एक उद्देश्य पर्याप्त है। वह उद्देश्य है—राष्ट्र और सारी चीजें साफ हैं।"¹

इसी तरह जर्मनी में नेशनल सोशलिस्ट पार्टी ने १९२६ में २५ अनुच्छेदों को अपनाया था। उन्हें उसने अपने अपरिवर्तनशील सिद्धान्त कहा था। लेकिन इन अनुच्छेदों का राजनीति से कोई सम्बन्ध नहीं था।² १९३३ के चुनाव आन्दोलन में हिटलर ने कोई कार्यक्रम बताना अस्वीकार कर दिया था।

"सारे कार्यक्रम व्यर्थ हैं। निर्णायक वस्तु है मनुष्य की इच्छा, स्वस्थ दृष्टि, पुष्टोचित साहस, विश्वास की सत्यता, आन्तरिक इच्छा, ये ही सारी चीजें निर्णायक हैं।"³

हेस्टन के एक दल नेता ने १९३० में एक उद्योगपति को जो पत्र लिखा था उसमें और भी अधिक स्पष्ट बातें कही थी।

"हमारे विज्ञापनों की भाषा से आप परेशान न हों। 'पूजीवाद का नाश हो'—जैसे शब्द मोहक शब्द है। लेकिन वे आवश्यक हैं। हमें धुब्ध समाजवादी कार्यकर्ता की भाषा का प्रयोग करना चाहिए। हमारा कोई प्रत्यक्ष कार्यक्रम नहीं है। इसका कारण कूटनीति है।"⁴

जब १९२९ में मुसोलिनी ने यह तय किया कि फासिज्म का एक सिद्धान्त होना चाहिए तो यह कार्य सरकारी आदेशों के द्वारा पूरा किया गया। मुसोलिनी ने आदेश दिया था कि यह काम दो महीनों में नेशनल कांग्रेस के अधिवेशन तक हो जाना चाहिए।

1 Quoted by Franz Neumann, *Behemoth* (2nd ed, Oxford University Press, 1944), 462 f

2 *Mein Kampf* के अंग्रेजी अनुवाद में उनको गिना दिया गया है और उनकी व्याख्या दी गई है। (New York, 1939), p 686 note। इस पुस्तक में *Mein Kampf* के समस्त सन्दर्भ इसी संस्करण के हैं।

3 Quoted by Konrad Heiden, *Der Fuehrer* (1944), p. 654.

4 Quoted by Edgar A Mowrer, *Germany puts the Clock Back* (1934), p 149.

इन परिस्थितियों को देखते हुए कुछ लोगों ने यह निष्कर्ष निकाला है कि फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद का अपना कोई दर्शन नहीं था। उनकी पद्धतियों में भीड़ के मनोविज्ञान और आतंकवाद का मिश्रण था। उनका नेताओं का केवल एक ही उद्देश्य था—शक्ति को प्राप्त करना और उसे बनाए रखना। यह बात कुछ हद तक सही थी लेकिन पूरी तरह सही नहीं थी। फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद लोकप्रिय आन्दोलन थे। लाखों जर्मनों और इटालियनों ने उनका आस मूढ़ कर समर्थन किया था। ऊँचे नेताओं तक के बारे में जो सनकी ये यह नहीं कहा जा सकता कि उन्होंने किस विचारधारा के निर्माण में मदद की थी वे उससे स्वामी थे या मेवक।¹ वे यहूदियों के घोर विरोधी थे और यह उनकी एक बड़ी दुर्बलता थी। यद्यपि फासिस्ट दर्शन काफी हद तक सदलेपणात्मक और उद्देश्यपूर्ण था लेकिन फिर भी वह ऐसे तत्वों से मिलकर बना था जो यूरोप की विचारधारा में लम्बे समय से चले आ रहे थे, लोगों को उनका ज्ञान था, और वे उग्र पक्षपाती तथा महत्वाकांक्षाओं के प्रेरक थे। यह दर्शन कुछ सीमित और निश्चित उद्देश्यों को प्राप्त करने का इच्छुक नहीं था। इसका ऐसा कोई दावा नहीं था। वह रचनात्मक दर्शन था। वह स्वस्थ दृष्टि और आन्तरिक इच्छा पर आधारित था। जब उसने यह कहा कि सृजनशीलता अथवा दृष्टि बुद्धि तथा विवेक की विरोधी होनी हैं तो उसने केवल एक ऐसे विचार को ही व्यक्त किया जो यूरोप के दर्शन में एक शताब्दी से चला आ रहा था। जब उसने यह कहा कि विमूर्तिसम्पन्न नेता में सृजनशीलता होती है तो वह उसी वस्तु को दुहरा रहा था, जिसकी घोषणा थामस कार्लिंगल के दिनों से ही रोमांटिक दौर पूजक करते रहे थे। फासिस्ट दौर एक कृत्रिम व्यक्ति था, विशेषकर पराक्रम में। फासिस्ट दर्शन एक अशिष्ट दर्शन और एक व्यंग-चित्रण था। तथापि, समस्त व्यंग-चित्रों की भाँति उसमें थोड़ी-सी सचाई भी थी। अच्छा हो या बुरा हो, यूरोप के राजनीतिक विचारों और प्रथाओं के विकास में उसका सम्बन्ध था और इस अर्थ में वह एक दर्शन था।

कुछ लोगों का विचार है कि फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद कतिपय महत्वाकांक्षी पुरुषों की महत्वाकांक्षाओं के परिणाम थे। इन्हें इटली और जर्मनी के ऊपर विचार तथा आतंकवाद के द्वारा लाद दिया गया था। यह बात उस समय तो विचारणीय हो सकती थी यदि यह निश्चित होता कि मुसोलिनी और हिटलर के साथ ही उनकी

1. तुलना कीजिए H. R. Trevor-Roper, *The Last Days of Hitler* (the Macmillan Company, 1947)। विशेषकर अध्याय १-३। मोएडिस् हो ऐसा एकमात्र राष्ट्रीय समाजवादी नेता था जिसकी बौद्धिक क्षमता असाधारण थी। यदि हिटलर साम्यवाद, राजतन्त्र अथवा लोकतन्त्र इनमें से किसी भी पद्धति को अपनाता, तो वह अपनी प्रतिमा उसी दिशा में लगा सकता था। हिटलर के प्रति दौर पूजा की भावना और यहूदी-विरोध ने उसे पूरी तरह से अन्धा कर दिया था।

मृत्यु हो गई तथा ससार के और देशों में उनका विवास सम्भव नहीं है। इस कथन को बहुत कम विचारशील व्यक्ति स्वीकार करेंगे चाहे वे इसे कितना ही पसन्द करें। फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद एक वास्तविक स्थिति की प्रतिक्रिया के रूप में थे। बौद्धिक दृष्टि से उनमें कोई तत्त्व नहीं था। वे सम्य ससार के नैतिक विश्वासों के भी प्रतिकूल जाते थे। लेकिन इससे इस बात की कोई गारण्टी नहीं मिलती कि उनके समान दूसरी विचारधाराओं अथवा आन्दोलनों का जन्म नहीं हो सकता। इस तरह के आन्दोलन फिर पैदा न हों इसकी एकमात्र गारण्टी यह है कि जिन परिस्थितियों में वे पैदा हुए थे उनका समुचित अध्ययन किया जाए और उनके समाधान का प्रयत्न किया जाए। फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद की प्रेरक शक्ति राष्ट्रीय देशमन्त्रिणी थी। आज के राजनैतिक ससार में यह सब से शक्तिशाली भाव है। इस भाव में सांस्कृतिक महत्त्व के भी तत्त्व हैं। फासिस्ट और राष्ट्रीय समाजवादी यूरोपीय समाज में—वास्तव में विश्व-समाज में—रहते थे जिसमें निरपेक्ष राष्ट्रीय आत्मनिर्णय और प्रभुसत्ता असम्भव हैं। उनकी नई व्यवस्था में राजनीतिक ससार—इसमें शासन इवाइया राष्ट्र हैं—और आर्थिक ससार—इसमें बड़ी-बड़ी शक्तियाँ हो आत्मनिर्भरता की आशा कर सकती हैं—के बीच की विषमता को दूर करने का वादा किया गया था। उनका समाधान यह था कि कोई भी अन्तर्राष्ट्रीय व्यवस्था एक प्रबल राष्ट्र के नियंत्रण में साम्राज्यवाद ही हो सकती है। यह प्रस्ताव उस समय तब अप्रामाणिक सिद्ध नहीं होगा जब तक कि किसी अधिक उदारवादी सिद्धान्त के आधार पर निमित्त अन्तर्राष्ट्रीय व्यवस्था का आदर्श सामने न हो। फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद ने घरेलू नीति में उस अर्ध-व्यवस्था को ठीक करने की कोशिश की जिसमें स्कीति और मन्दी ने सम्पत्तिधारियों और मजदूरों दोनों की सुरक्षा को समाप्त कर दिया था। उन्होंने मजदूरों और प्रबन्धकों के बीच के झगड़े शान्तिपूर्ण और न्याययुक्त उपायों से सुलझाने के साधन प्रदान किए। उनका विचार था कि उन झगड़ों के कारण उत्पादन और राष्ट्रीय सुरक्षा को नुकसान पहुंचता है। उन्होंने एक ऐसी अर्ध व्यवस्था में पूरा उत्पादन और पूरा राजगार देने का वचन दिया जिसने युद्ध की सैयारी को छोड़ कर अपनी उत्पादन शक्ति का पूरा-पूरा उपयोग करती नहीं किया है। उनके समाधान ने सम्पत्ति के अधिकारी अथवा औद्योगिक प्रबन्ध की स्वाधीनता को प्राप्त किए बिना ही मजदूरों के नागरिक अधिकारों को नष्ट कर दिया। इसकी कीमत बिनाश थी। यह कीमत फिर से नहीं चुकानी पड़ेगा, इसका एकमात्र आश्वासन यह है कि इन वचनों की अधिक योग्यतापूर्वक पूरा किया जाए। जब तक जनसंख्या के किसी महत्वपूर्ण भाग को यह विश्वास दिलाया जा सकता है कि राजनीति में बुद्धि, निष्फल, विदादपूर्ण, कायर और अकर्मण्य होती है अथवा लोकतन्त्रात्मक प्रक्रियाएँ कमजोर, पतनशील, और घनिकतन्त्रात्मक होती हैं, तब तक किसी न किसी रूप में फासिज्म का आविर्भाव कभी असम्भव नहीं होगा।

राष्ट्रीय समाजवाद

(Nationalist Socialism)

फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद का दर्शन विभिन्न और दीर्घकाल से परिचित तत्वों का एक सन्तुलनपरक परिणाम था। इस तथ्य ने उसके ऐतिहासिक परिवर्तन को निर्धारित करना बठिन कर दिया है। उसके शत्रुओं और मित्रों दोनों ने उनके स्रोत दूँड निखालने की कोशिश की है। ये स्रोत इटली के इतिहास में तो दाते तक और जर्मनी के इतिहास में मार्टिन लूथर तक पहुँच जाते हैं। तथापि, सन्दर्भहीन बिचरे हुए विचारों के इस सङ्कलन के आधार पर जो ऐतिहासिक स्पष्टीकरण दिया जाता है, वह हमारे समस्या का समाधान नहीं करता। सोलहवीं शताब्दी के बाद में यूरोप में जितने साहित्यों का निर्माण हुआ है, उन सब में ही राजनीतिक निरपेक्षता के समर्पण में विचार मिल जाते हैं। इसका कारण यह है कि राजनीतिक निरपेक्षता सब से सरल राजनीतिक विचार है। अरसा और अव्यवस्था से बचने के लिए उसका बड़ी सुगमता से प्रयोग किया जा सकता है। फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद ने उन विचारों और उन बीरों का पता लगाने के लिए जो उसके लिए उपयोगी हो सकें इतिहास का गहन मगन किया था। इस प्रक्रिया के आधार पर दोनों आन्दोलनों के दो अलग-अलग दर्शन होने चाहिए थे क्योंकि जर्मनी और इटली की जनता एक-सी भावनात्मक बर्तलों से प्रभावित नहीं हुई थी। शुद्ध तर्क की दृष्टि से मेन केम्ब्र और एन्साइक्लोपैडिया ब्रिटानिका में मुत्सोल्लिनी के लेख के वैषम्य को सुगमता से प्रगट किया जा सकता है। लेकिन, इस वैषम्य का कोई महत्व नहीं है क्योंकि इस बात में कभी किसी को सन्देह नहीं रहा है कि नाया में बड़े जितनी भिन्नता हो लेकिन दोनों का सार-तन्त्र एक है। यदि उनमें कुछ अन्तर है भी तो वे ऊपरी हैं। ये दोनों दर्शन बिल्कुल एक नहीं थे लेकिन फिर भी उनमें काफी समानता है।

इटली में फासिज्म ने और जर्मनी में राष्ट्रीय समाजवाद ने अपने को राष्ट्रीय प्रयोजनों के लिए समाजवादी व्यवस्थाओं के रूप में पेश किया। गोएविन्स ने अपने प्रचार में इसे सच्चा समाजवाद कहा है। दोनों देशों में उन्होंने समाजवादी दल और एक राष्ट्रीय दल के गठबंधन के द्वारा शक्ति प्राप्त की। इटली में मुत्सोल्लिनी ने १९२० के शुरू में अचानक ही राष्ट्रवाद को अपनाया, इसके पहले वह काफी अरसे तक राष्ट्रवाद-विरोधी रहा था।^१ इसी समय राष्ट्रवादी दल ने सिडिकलिस्ट समाजवाद को

1. गाडडैस मेगारो ने *Mussolini in the Making* (1938) ग्रन्थ में मुत्सोल्लिनी के जीवनवर्त का पूरा परिचय दिया है। विदेश रूप से पृ० २४६ ff. देखिए।

अपनाया। जर्मनी में भी बहुत कुछ इसी तरह हुआ था। वहाँ हिटलर ने एक घोषणा कर रखी थी कि वह समस्त गमझौता और गठबन्धनों का विरोध करेगा। लेकिन, उसने हुनेनबर्ग के राष्ट्रवादियों के साथ गठबन्धन करके रोश्नाय में बहुमत प्राप्त किया।¹ एल्फ्रेड रोको ने १९२५ में चैम्बर ऑफ डिप्टीज में फासिज्म का समाजवाद का राष्ट्रवादी रूप बनात हुए निम्नलिखित विचार प्रगट किए थे। रोको इटली के राष्ट्रवादियों का एक प्रमुख नेता था और वह मुसोलिनी की सयुक्त सरकार में न्यायमन्त्री बना था।

‘फासिज्म ने यह समझ लिया था कि सामाजिक समुदायों के संगठन की समस्या का अर्थान् सिडिक्लिज्म का उस आन्दोलन में कोई आवश्यक सम्बन्ध नहीं है जो पूँजीवादी अर्थ-व्यवस्था को नष्ट करना चाहता है। पूँजीवादी अर्थ-व्यवस्था उत्पादन के व्यक्तिगत संगठन पर निर्भर है। इससे विपरीत समाजवादी अर्थ-व्यवस्था उत्पादन के सामुदायिक संगठन पर निर्भर है। फासिज्म ने यह जरूरी समझा कि वह सिडिक्लिज्म का समाजवाद से अलग कर दे। समाजवाद ने सिडिक्लिज्म को राष्ट्र-विरोधी, अन्तराष्ट्रीय, शान्तिवादी, मानववादी, और बिड़ोही विचारों से भर दिया था। इन विचारों का सिडिक्लिज्म संगठन से कोई सम्बन्ध नहीं है। अन्तु, फासिज्म ने राष्ट्रीय सिडिक्लिज्म की स्थापना की है। इसके प्रेरक भाव पितृ देश के प्रति प्रेम और राष्ट्रीय एकाता हैं।’²

यह विचार काफी आसान और प्रभावशाली था। इसके उद्भव के बारे में पड़ताल करने की जरूरत नहीं थी। समाज की संपर्प द्वारा जर्मेनिल नहीं होता चाहिए। उसे महावांछितपूर्ण होना चाहिए। राष्ट्र वह समाज है जिनके सब सदस्य होते हैं। इसलिए प्रत्येक वर्ग और प्रत्येक हिस्से को राष्ट्र के हित में कार्य करना चाहिए। इस विचार में उभे दल के कार्यक्रम की मूल धाराएँ भी निहित थी जिनके आधार पर वह सत्ता प्राप्त करना चाहता था। उसे कम से-कम नाम में समाजवादी होना चाहिए। इटली और जर्मनी दोनों ही देशों में शोक राजनीति काफी हद तक समाजवाद के आधार पर चली थी। फिर भी उसके लिए यह जरूरी था कि वह उन मजदूर वर्गों के प्रभाव को क्षीण करना, या चाहे माक्सवादी रहे हो या नहीं, लेकिन समाजवादी जरूर दे। राष्ट्रीय समाजवाद निम्न मध्यवर्गीय लोगों को काफी अपील करता था। इसका कारण यह था कि इन लोगों को मुद्रास्फीति और मन्दी से बहुत नुकसान हुआ था। इन लोगों को र था कि वे सर्वहारावर्ग की श्रेणी में पहुँच जायेंगे। पार्क के उनके लिए यह भविष्यवाणी भी की थी। प्रत्येक देश में इस वर्ग ने अपने को श्रमिक वर्ग तथा विनाश और शोषण के बीच में रक्खा था। इस वर्ग में खुद इनकी ताकत नहीं थी कि वह इन दोनों में से

1. *Mein Kampf*, pp 750 ff

2 Quoted by Herbert L Matthews, *The Fruits of Fascism* (1943), p. 96

जिसी के भी प्रहार से अकेले अपनी रक्षा कर सकता। इसलिए, जब उसे राष्ट्रीय सरकार से मदद की आशा दिखाई दी तो उसने उसका स्वागत किया। बड़े-बड़े उद्योगपतियों और व्यापारियों को यह आशा हो गई कि नए संयोग में राष्ट्रवाद समाजवाद की धुराई को दूर कर होगा। उसे उम्मीद थी कि वह मजदूर संघों के दबाव से बच जाएगा। उसने समाजवाद को स्वीकार करते समय यह आशा तो छोड़ दी कि वह सरकारी कायदे कानूनों के बंधन से बच सके। कुल मिलाकर उसे यह उम्मीद नजर आनी थी कि चाहे वह शासन पर नियंत्रण स्थापित कर सके। उसे विदेशों में अपने वाणिज्य विस्तार के लिए सरकारी मदद की जरूरत थी ही। इस तरह राष्ट्रीय समाजवाद ने हर वर्ग को खुशी का बचन दिया। यदि उस समय की हालत का ठीक-ठीक विस्लेषण किया जाए तो सम्भावनाएं बहुत उज्ज्वल नहीं थी। लड़ाई ने देश की हालत बहुत खराब कर दी थी। मध्य वर्ग भ्रष्टास्फीति के कारण परेशान था। देश की अर्थ-व्यवस्था इतनी खराब हो गई थी कि अधिकांश नौजवानों को रोजगार नहीं मिल सकता था। राष्ट्रवाद और समाजवाद को यह प्रस्तावित सामेबाजी बड़ी विषम थी, कम-से-कम उन लोगों के लिए जिनका यह दृढ़ विश्वास था कि समाजवाद का अर्थ राष्ट्रीय आय का पुनर्वितरण तथा सामान्य जनता के जीवन-स्तर में सुधार करना है। यह स्थिति बड़ी पेचीदा-सी थी। हर वर्ग को यह उम्मीद होती थी कि अगला बंदम उसके पक्ष में होगा। नेता लोग कभी एक पक्ष को कुछ लाभ प्रदान कर देते थे और कभी दूसरे पक्ष को। ज्यों-ज्यों दल की शक्ति दृढ़ होती गई वह अपने को सभी पक्षों से स्वतन्त्र करना गया।

राष्ट्रीय समाजवाद के कार्यक्रम ने उस राजनीतिक चिन्तन की मुख्य धाराओं को भी निर्धारित कर दिया जिसके आधार पर इस कार्यक्रम का गठन किया जाता। मुख्य रूप से इसका अर्थ राष्ट्रीय सरकार द्वारा राष्ट्रीय हित में राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्था का पूरा नियंत्रण था। वह उस उदारवाद का भी विरोधी था जिसके अनुसार अर्थ-व्यवस्था पर राजनीतिक नियंत्रण सीमित रहे। साथ ही वह उस मार्क्सवाद का भी विरोधी था जो राजनीति को अर्थ-व्यवस्था द्वारा मर्यादित मानता था। फासिस्ट राजनीति दर्शन के लिए यह जरूरी-सा था कि वह अपने को राजनीतिक आदर्शवाद के उदात्त रूप में उपस्थित करे। फलतः, उसने मार्क्स के भौतिकवाद की निर्ममता का और उदारवाद के धनवतन की अहवारिता का समान रूप से सण्डन किया, स्वतन्त्रता, समानता और सुख के अधिकारों के विराध में उसने सेवा, निष्ठा और अनुशासन के वर्तव्य पर जोर दिया। चूंकि वह घोर राष्ट्रवादी था इसलिए उसने अन्तर्राष्ट्रीयता को बादरता और सम्मानहीनता का पर्याय माना। उसने स्वशासन की समस्त सत्ताओं का वग-संपर्प की एजेंसिया माना और उनका अतिक्रमण किया। उसने ससदा का वातूनी दुर्बल कहा तथा लोचनमात्मक प्रक्रिया के समस्त रूपों को निष्फल, दुर्बल और पतनशील बताया। उसने राष्ट्र की शक्ति और शौर्य को एक ऐसा नैतिक आदर्श बताया जिसमें

सभी व्यक्तियों के हितों का समावेश ही जाता है। उसने राष्ट्र की इच्छा को एक ऐसा महान् बल बताया जो समस्त मौखिक और आध्यात्मिक बाधाओं का निवारण कर देता है। मुसोलिनी ने १९२७ में जारी किए गए इटली के लेबर चार्टर में इन समस्त सिद्धान्तों का समावेश किया। इस चार्टर के अनुसार, "इटालियन राष्ट्र के साध्य उन समस्त पृथक् व्यक्तियों से जो उसका निर्माण करते हैं, ऊंचे हैं।" अपने सभी रूपों में वे एक सामाजिक कर्त्तव्य हैं। "उत्पादन का एक ही लक्ष्य है—व्यक्तियों का कल्याण और राष्ट्रीय शक्ति का विकास।"

प्रशा का समाजवाद

(Prussian Socialism)

राष्ट्र के समस्त आर्थिक और सांस्कृतिक ससाधन राष्ट्रीय प्रयोजनों के लिए जुटाए जाए, यह विचार जर्मनी में भी बहुत समय से बल आ रहा था। सचार्ई यह है कि इटली की अपेक्षा जर्मनी में इस विचार को अधिक निकटता से कार्यान्वित किया गया था। कभी तो इस विचार का उपयोग राष्ट्रवाद के हित में किया गया था और कभी समाजवाद के हित में। जोर चाहे किसी भी तत्त्व पर दिया गया हो, यह विचार अपने आप में नया नहीं था। दार्शनिक फिश्टे ने अपनी पुस्तक *Der geschlossene Handelsstaat* में १८०० में इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था। फ्रेडरिक लिस्ट का आर्थिक दर्शन इंग्लैंड के अर्थशास्त्र से भिन्न था। उसने अपना उद्देश्य राष्ट्र की अर्थ-व्यवस्था का विकास रक्खा था। यह विकास तब हो सकता था जबकि पूँजी और श्रम दोनों पर राष्ट्रीय विस्तार के हित को ध्यान में रखते हुए राजनीतिक नियंत्रण रक्खा जाता।¹ यद्यपि जर्मनी में समाजवाद सामान्य रूप से मार्क्सवादी रहा था, लेकिन वहाँ के समाजवादी चिन्तन में रॉडबर्ट्स, सासाले और यूजेन ड्यूरिग जैसे व्यक्ति भी हुए थे। वे लोग अन्तर्राष्ट्रीयता की अपेक्षा राजकीय समाजवाद की ओर अधिक झुके हुए थे। मार्क्सवाद के सभी सतोषक यह मानते थे कि सम्भव वर्ग-समर्पण के स्थान पर दमन और पूँजीपतियों के बीच सहयोग का भी कोई न कोई रूप हो सकता है।

1. *Das nationale System der politischen Oekonomie*, 1841, Eng trans by S. S. Lloyd, *National System of Political Economy*, London 1885। राष्ट्रीय समाजवाद ने लिस्ट की लेवेन्सम का अनुमानवर्ता मान कर उसका पुनर्वादाकार किया था।

इसलिए, यदि प्रथम विश्व-युद्ध के बाद जर्मनों में राजनीतिक निराशा की जो लहर व्याप्त हो गई थी, उनमें यह विचार जर्मनों को आकर्षक प्रतीत हुआ तो कोई आश्चर्य की बात नहीं है। ओगवल्ड स्पेंगलर और आर्सेन मोयलर वान डेन ब्रुक ने प्रजा के समाजवाद के विचार को वाफो लाकडिय दिया था।¹ ये लोग दार्शनिक दृष्टि से बहुत गहरे नहीं थे लेकिन इनमें साहित्यिक प्रतिभा बहुत अधिक थी। स्पेंगलर के दर्शन के अनुसार इतिहास "संस्कृति क्षेत्रों" के सफर का अभिलेख है। यह मनुकृति क्षेत्र कभी तो "एशिया" के विरोध में "यूरोप" या और कभी वह 'काशी जाति' के विरोध में "श्वेत जाति" या। दोनों ही स्थितियों में निष्कर्ष यह था कि जर्मनों का यह निगम है कि वह एशिया और काशी जातियों के विरोध में यूरोपीय सभ्यता के सीमान्त को रक्षा करें। राजनीतिक लोकतन्त्र पतन का ही एक रूप है। यह पतन कुछ तो उद्योगीकरण के कारण होता है और कुछ बुद्धिवाद के द्वारा शक्ति की इच्छा की बमबोरी कर देने के कारण। इसलिए, उसके स्थान पर अब अधिनायकवादी नेतृत्व तथा विश्व साम्राज्य के सफर का युग आना चाहिए। इस प्रक्रिया में राष्ट्रीय राज्य उसी प्रकार मरना ही जाएंगे जिन प्रकार रोम ने कबिलों और जातियों को जोत लिया था और अपने अन्दर समेट लिया था। लोकतन्त्र और स्वतन्त्रता इस भ्रम पर आधारित होने हैं कि मनुष्य विवेकमय प्राणी है। बुद्धिवाद सहरी संवहारा बगैरे द्वारा प्रसून विवृति है। वह एक निहृष्ट व्यवस्था है। केवल कुलीनों और किमानों में ही स्वामित्व और शक्ति की अदम्य इच्छा रहती है। इतिहास में यही बगैरे प्रेरक शक्ति या रहे हैं। मनुष्य स्वभाव से जगली पशु है। त्याग और शान्ति स्वयं हैं। नौतिक सुधार का आदर्श बेकार की बबवास है। इसलिए, मह जरूरी है कि समाजवाद की अलराष्ट्रीयता और बर्ग-सफर की मार्क्सवादी कृशियों में मुक्त कर दिया जाए। जर्मनी में इसका अभिप्राय यह है कि उसे अनुशासन और नया

1 स्पेंगलर का *Preussentum und Sozialismus* म्यूनिख में १९२० में छपा था। उसके दो अन्य ग्रन्थ *Decline of the West* (Eng. trans. by C. F. Atkinson, New York, 1926-28) और *Hour of Decision* (Eng. trans. by C. F. Atkinson, New York, 1934) अधिक प्रसिद्ध हैं। हाताकि उनका राजनीतिक महत्व कम है। मोयलर वान डेन ब्रुक का *Das dritte Reich* ग्रन्थ १९२३ में हैम्बर्ग में प्रकाशित हुआ था। इसका एक संक्षिप्त अनुवाद ई० ओ० लोरोनेर ने *Germany's Third Empire*, London, (1934) के नाम से किया है। देखिए Gerhard Krebs, "Moeller van den Bruck : Inventor of the Third Reich," *Am. Pol. Sci. Rev.* Vol. XXXV (1941), pp. 1035 ff.

को प्रश्न परम्परा से जोड़ दिया जाए। राजनीतिक दलों और संसदीय सत्ताओं के म्यान पर राजनीतिक और आर्थिक पदोन्नति की व्यवस्था करनी चाहिए। औद्योगिक मजदूरों को आजापालन के लिए विवरण दिया जाना चाहिए। स्पेंगलर के अनुसार मूल प्रश्न यह है कि वाणिज्य राज्य का शासन करता है या राज्य वाणिज्य का शासन करता है। पहला विचार इंग्लैंड का है और दूसरा विचार जर्मनी का है। स्पेंगलर का स्वस्थ समाज सम्बन्धी विचार कई दृष्टियों से राष्ट्रीय समाजवाद का प्रेरक था—एक सुदृढ़ औद्योगिक राजनीतिक वर्ग, सुनिश्चित रूप से प्रधान कृषिगत अर्थ-व्यवस्था, सैनिक शक्ति का पोषण करने के लिए पर्याप्त उद्योग, श्रमिक संघों के राजनीतिक प्रभाव से भुक्त अनुशासनबद्ध आजापालक श्रमिक वर्ग। स्पेंगलर का आशा थी कि यदि इन पद्धतियों का एक-दूसरे के साथ मेलमिलाप कर दिया जाए, तो जर्मनी एक ऐसे विशाल महाद्वीपीय साम्राज्य का निर्माण कर सकता है जो ब्रिटिश साम्राज्य से टक्कर ले या उसे घेर ले।

स्पेंगलर का यह विचार भी कुछ इसी तरह का था। वह रीश का एक प्रिय सिद्धान्त यह था कि "प्रत्येक राष्ट्र का अपना विशिष्ट समाजवाद होता है", लेकिन आदर्श समाजवाद वहां से आरम्भ होता है जहां मार्क्स ने समाप्त किया है। यहूदी होने के कारण मार्क्स आदर्श भूल्यों, विशेषकर राष्ट्रीय भूल्यों का ठीक से नहीं समझ सका। मजबूत राष्ट्रीय समाजवाद मौलिकवादी नहीं, प्रत्युत राष्ट्रवादी होता है। वह सर्वहारा-वर्गीय नहीं होता 'क्योंकि सर्वहारा निम्नतम घरेलू पर रहते हैं'। उससे से उदारवाद का प्रत्येक तत्व निकाल दिया गया है। उदारवाद ध्वस्त करने के लिए एक झूठा मोर्चा है। इससे उदारवादी लोकतन्त्र के तत्वों का भी बहिष्कार कर दिया गया है क्योंकि वह राष्ट्रों की मूल्य का कारण है। वह एक ऐसे राष्ट्र की इच्छा के ऊपर आधारित है जो यह जानता है कि उसकी क्या इच्छा है। वह एक ऐसे महान् नेता के पथ-प्रदर्शन में कार्य करता है जो राष्ट्र की इच्छा को व्यक्त कर सकता है। उससे वर्ग-संघर्ष के स्थान पर राष्ट्रीय सुदृढ़ता का भाव आ जाता है। यूरोप की अराजकता में एक मजबूत राष्ट्र ही सहायक रह सकता है।

'एकमात्र प्रश्न यह है कि क्या जर्मन मजदूर वर्गों के राष्ट्रीय तत्वों में इतनी शक्ति और इच्छा है कि वे सर्वहारा वर्ग के संघर्ष को राष्ट्रीय समाजवाद की दिशा में मोड़ दें या उसे विलुक्त उत्पीड़न दिशा में कर दें जिससे कि वे शक्तिशाली जो इस समय राष्ट्र के विराट में वर्ग-संघर्ष में उलझी हुई हैं, विदेशी शत्रु का सामना करें।' ¹

इस अवतरण में 'राष्ट्रीय समाजवाद' शब्द का प्रयोग हिटलर के दल के लिए नहीं किया गया था, लेकिन इस शब्द के प्रयोग से उन कारणों का आभास मिलता है, जिन्होंने प्रेरित होकर हिटलर ने यह नाम अपनाया।

क्या हिटलर पर "प्रधान समाजवाद" का प्रभाव पड़ा था, इस बात को कहना कठिन है। यह बात कोई विशेष महत्व की भी नहीं है। यह रीति १९३१ में दुबारा छपी थी। इस बार गोएबित्स ने उसका समर्थन किया था। लेकिन, जब दल के समाजवादों सदस्यों को निर्वाह दिया गया था, तब वह को केवल एक "साहित्यिक व्यक्तित्व" ही कहा जाने लगा था। तथापि, एक बात निश्चित है कि हिटलर ने मेन केप के पहले भाग के अन्त में अपने दल के संगठन के बारे में जो योजना प्रस्तुत की थी, वह समाजवादियों और राष्ट्रवादियों को मिलाने पर निर्भर थी।¹ उसका कहना था कि १९१८ में जर्मनी की जनता दो भागों में बंटो हुई थी। इसका एक भाग राष्ट्रवादी था। राष्ट्र के सभी बुद्धिजीवी इसमें अन्तर्गत आ जाते थे। यह भाग कायर और शक्तिहीन था क्योंकि इसमें इतनी ताकत नहीं थी कि वह युद्ध में अपनी पराजय का सामना कर सके। दूसरा भाग मजदूरों का था। मजदूर मार्क्सवादी दलों के रूप में संगठित थे। वे राष्ट्रीय हितों के स्वार्थ की बात को बिल्कुल अस्वीकार करते थे। फिर भी इस भाग में राष्ट्र के ऐसे तत्त्व थे जिनके बिना राष्ट्र का उत्थान असम्भव था। हिटलर के अनुसार नए आन्दोलन का उच्चतम उद्देश्य जनता का राष्ट्रीयकरण करना और आत्मरक्षा के राष्ट्रीय भाव को पुनः प्राप्त करना था। यह भी निश्चित है कि हिटलर ने अपनी विचारधारा को इतनी चतुराई से विलीन किया किमसे कि मार्क्स की विचारधारा में निष्पात मजदूर भी उसके प्रभाव में आ गए। हिटलर की विचारधारा में राष्ट्र की वही कल्याणवादी धारणा थी जो कि मार्क्स की विचारधारा में वर्ग-विहीन समाज की होती है। हिटलर ने वर्ग-स्पर्ध के स्थान पर यह विचार प्रस्तुत किया कि श्रेष्ठ राष्ट्र यूहूदी लोकन्यात्मक घनिष्ठता की शक्तियों से लड़ रहे हैं। हिटलर ने आधिकारिक मुद्दों पर अपने अन्त आश्वासन दे रखे थे। लेकिन, उनके ये सभी आश्वासन अस्पष्ट थे। इसका कारण यह था कि मार्क्सवाद के विरोधियों को मिलाए रखने के लिए यह जरूरी समझा गया था।

इसलिए, फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद ने इस बात की कोशिश की थी कि राष्ट्र को सम्पूर्ण जनसंख्या को एकरा के मूल में ग्रहित किया जाए, समुदायों और हितों के स्पर्ध को समाप्त कर दिया जाए या दबा दिया जाए और राष्ट्र के समस्त सत्ताधन शासन के पीछे जुटाए जाए। वे दो अर्थों में समाजवादी थे—उन्होंने एक ऐसी

1 तुलना कीजिए—विह्लेमसेवेन में १ अप्रैल, १९३९ को उसने जो भाषण दिया था, उसमें उसकी जीवनो का भी कुछ अंश है। देखिए *My New Order*. (New York, 1941) pp 619 ff.

फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद

जनता से अपील की जिससे लोकप्रिय राजनीतिक आन्दोलन अधिकतर समाजवादी रहे थे और उन्होंने व्यापार तथा उद्योगों के ऊपर पूर्ण राजनीतिक नियंत्रण स्थापित किया। वे इस अर्थ में समाजवादी नहीं थे कि उनका मजदूरों के हित में राष्ट्रीय आय के पुनर्वितरण का विचार रहा हो। वे राष्ट्रवादी भी दो अर्थों में थे। राष्ट्रवाद ही एकमात्र ऐसा भाव था जो जनसंख्या के भिन्न हिस्सों को एकता के सूत्र में प्रयत्न कर सक्ता था। दूसरे, राष्ट्रवाद ससद्वाद और अन्तर्राष्ट्रीयता के विरुद्ध था। वे इस अर्थ में राष्ट्रवादी नहीं थे कि राष्ट्रवाद को कोई सांस्कृतिक मूल्य मानते हो अथवा उसे समस्त राष्ट्रों का नैतिक परमाधिकार मानते हो। इस स्थिति में उनकी सफलता का केवल एक ही परिणाम हो सक्ता था। आधुनिक राष्ट्र के परस्पर-विरोधी, सामाजिक और आर्थिक हितों को दूर करने वाली एकमात्र परिस्थिति युद्ध की संपादनी है। फलतः, फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद की सरकारें युद्धकालीन सरकारें थीं और उनकी अर्थ-व्यवस्थाएँ युद्धकालीन अर्थ-व्यवस्थाएँ थीं। उनकी स्थापना किसी राष्ट्रीय संकट का सामना करने के लिए नहीं बल्कि स्थायी राजनीतिक पद्धतियों के रूप में की गई थी। एक ऐसी परिस्थिति में जहाँ कि यूरोप की राजनीतिक व्यवस्था के लिए राष्ट्रीय आत्म-निर्णय व्यावहारिक योजना नहीं थी उन्होंने दूसरे राष्ट्रों के विरोध में अपनी साम्राज्यवादी महत्वाकांक्षाओं का विस्तार करने के लिए राष्ट्रीय सत्ताधनों को जुटाया। उन्होंने इटली और जर्मनी के लोगों को युद्ध के लिए संपादित किया। जैसा कि स्पेंगलर ने कहा था कि उनके विचार से अन्तर्राष्ट्रीय समूहों का एकमात्र व्यावहारिक रूप वह था जो समझौते अथवा रियायतों से नहीं बल्कि विजय और शत्रुओं के विनाश से प्राप्त होता है। वे इस रूप में समाजवादी और राष्ट्रवादी थे कि व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और लोकतन्त्र के विरुद्ध थे। अवीसिनिया युद्ध शुरू होने पर मुसोलिनी ने कहा था कि फासिस्ट लोग अपने पितृ देश के प्रति आज्ञापालन, बलिदान, और समर्पण का भाव रखते हैं। उनका कहना था कि राष्ट्र का राजनीतिक, आर्थिक और आध्यात्मिक—सम्पूर्ण जीवन इस तरह गठित होना चाहिए जो हमारी सैनिक आवश्यकताओं को पूरा करे।

बुद्धि निरोधवाद—दार्शनिक आधार (Irrationalism—The Philosophic Climate of Opinion)

जिस दर्शन का सांस्कृतिक उद्देश्य युद्ध के द्वारा राष्ट्रीय विस्तार हो, वह एक साहसिक दर्शन ही हो सक्ता है। यदि व्यक्तिगत लाभ अथवा राष्ट्रीय लाभ के आधार पर सबीक्षे चिन्तन किया जाता तो इस तरह का प्रयोजन किसी भी हालत में उचित नहीं

व्यवस्थित दोब्रुआ जीवन के उपयोगितावादी और मानववादी गुणों ने घृणा करता है। सुख और सुविधाओं से भी उसे विरक्ति है। वह नरनराव जिन्दगी बिनाता है और अन्त में उसे विनाश का सामना करना पड़ता है। वह स्वभाव से ही अमिजात होता है। वह अपनी आत्मा की प्रेरणापूर्ण शक्तियों द्वारा कार्य करता है। जब जनता उसके अद्भुत व्यक्तित्व को परख लेती है, तब वह उसकी उपासना करती है।

उन्नीसवीं शताब्दी के इस बुद्धिनिरोधवादी चिन्तन के बौद्धिक प्रवर्तक थे— शोपेनहावर और नीत्शे। शोपेनहावर का विद्वान्त था कि प्रकृति और मानव जीवन इन दोनों के मूल में एक अविच्छात अन्ध शक्ति कार्य कर रही है। शोपेनहावर ने इस शक्ति को "इच्छा" कहा है। यह शक्ति निरद्वेष, निरयंभ और बेचैन है। यह सब चीजों की कामना करती है लेकिन किसी से भी सन्तुष्ट नहीं रहती। यह मृग्य और सहार करती है लेकिन उसे सिद्धि कभी नहीं मिलती। इस बुद्धिनिरोधी महासमुद्र में केवल मानव भस्मिन्त्र ही एक ऐसे एकाकी और निर्जन द्वीप का निर्माण करता है जिसने कभी-कभी विवेक तथा प्रयोजन की माया अपनी छवि दिखाती है। शोपेनहावर के नैराश्ववाद का आधार यह था कि सत्सार में मनुष्य की समस्त अमिलाशाएँ निष्फल होती हैं। मनुष्य के प्रयत्नों का कोई महत्व नहीं है और मानव जीवन निराशा की निविड भावना से आक्रांत है। शोपेनहावर के मन में अमस्मृन् व्यक्तियों के मूल्य और गुणों के प्रति विरक्ति की भावना थी। अधिष्ट और अपरिप्लुत व्यक्तियों के आत्म-सन्तोष और जट्टा के प्रति उनके मन में आक्रोश का नाव था। शोपेनहावर को निरापन्न थी कि ये कुछ प्राणी सोचते हैं कि हम जीवन और सत्य की दुर्बोध शक्तियों की रूढ़ और तर्क के बन्धनों में बाध सकते हैं। शोपेनहावर का यह विचार था और उसका यह विचार ठीक नहीं था कि यह आध्यात्मिक अहंकार उनके प्रतियोगी हीगेल को चिन्ताधारा में मनाहित है। शोपेनहावर ने इतिहास के तर्क के दिरोध में "जीनिमस" कलाकार और सत्य की सुजन-शीलता का मानक प्रस्तुत किया। ये लोग इच्छा को अपने वश में करते हैं—वस पर नियंत्रण पाकर नहीं बल्कि उनका नियंत्रण करके। मानव जाति का भविष्य प्रगति में नहीं बल्कि विनाश में निहित है, इस अनुनूति में निहित है कि सभय और सिद्धि, यह सब माया है। शोपेनहावर के अनुसार इस आदर्श की धार्मिक तपस्या अथवा सौन्दर्य के अवधारण के द्वारा प्राप्त किया जा सकता है। सौन्दर्य का अवधारण आसक्तिविहीन चेतना है। शोपेनहावर ने दैनंदिन जीवन की नैतिकता का आधार पावनता की भावना को माना था। उसका विचार था कि सत्सार में पीडा सार्वभौम है और वह प्रत्येक व्यक्ति की नियति में समान रूप में अन्तित है।

नीत्शे ने बुद्धिनिरोध और मानववाद, इच्छा और चिन्तन के विचित्र समिश्रण को तोड़ दिया। नीत्शे का कहना था कि यदि जीवन और प्रकृति वास्तव में बुद्धिनिरोधी हैं तो बुद्धिनिरोध को नैतिक और बौद्धिक दोनों रूपों से स्वीकार किया जाना चाहिए।

यदि मिट्टि निरर्थक है और मानव प्रकृति बदहवास होकर सघर्ष में लगे हुई है तो फिर मनुष्यों को मिट्टि के स्थान पर साधना को ही प्रसन्नतापूर्वक महत्त्व देना चाहिए। वास्तविक महत्त्व सघर्ष का है चाहे सघर्ष बिल्कुल निराशाजनक ही क्यों न हो। व्यक्तित्व की आन्तरिक शक्तियाँ बरूणा और त्याग नहीं बल्कि जीवन की स्वीकृति और शक्ति की इच्छा है। नीत्शे का कहना था कि साधारण और पाखण्डपूर्ण व्यक्तियों के प्रति घृणा का भाव रखना चाहिए। लेकिन उनसे बढ़कर व्यक्तित्व सन्त का नहीं बल्कि "हीरो" का होता है। नीत्शे का मत था कि समस्त नैतिक मूल्यों को अतिमूल्य का रूप दे देना चाहिए। समानता के स्थान पर अन्तरंग उच्चता, लोकतन्त्र के स्थान पर प्रतिमाशाली और सशक्त व्यक्तियों के अभिजाततन्त्र, ईसाई विनम्रता और मानवता के स्थान पर कठोरता और अहंकार, सुख के स्थान पर शौर्यपूर्ण जीवन और पतन के स्थान पर सृजन को प्रतिष्ठित किया जाना चाहिए। नीत्शे का आग्रह था कि यह दर्शन जनता के लिए नहीं है। उसने जनता को बहुत निम्न स्थान दिया है। उसके विचार से जनता को अपने नेता का अनुसरण करना चाहिए। यदि जनता नेता का अनुसरण करती है तो यह उसकी स्वस्थ वृत्ति है। जहाँ एक बार यह स्वस्थ वृत्ति विकृत हो जाती है, जनता एक दास मनोवृत्ति का निर्माण करती है। उस समय विनय, आत्म-निर्भय और हीनता की भावना का प्राधान्य हो जाता है। यह एक तरह का विष है जो समाज की सम्पूर्ण शक्ति को नष्ट कर देता है। जनसाधारण को मौलिकता की विघटनकारी शक्ति से सब से अधिक भय अथवा घृणा होती है। नीत्शे का विचार था कि लोकतन्त्र और ईसाई धर्म ये दोनों ही दास मनोवृत्ति के सूजक हैं। इनमें से प्रत्येक अपने-अपने ढंग से सामान्यता और पतन का प्रतीक है। नीत्शे ने अपने "हीरो" की हिसब वृत्ति को बहुत बड़ा-बड़ा कर बताया है। 'हीरो' अतिमानव होता है। वह एक भयकर पशु है जो समस्त विरोध को कुचल देता है, सुख से घृणा करता है और अपने नियमों का आप ही निर्माण करता है। नीत्शे का दर्शन सभी शान्तिकारियों को इसलिए प्रिय लगा क्योंकि उसने नैराश्रयवाद तथा आधुनिक पूँजीपतियों की दुष्टता की विशेष रूप से निन्दा की है।

यद्यपि नीत्शे के विचारों और फासिज्म तथा राष्ट्रीय समाजवाद के दर्शन में स्पष्ट साम्य था, लेकिन यह सम्बन्ध इतना आसान नहीं था जितना कि माना गया है। कुछ आलोचकों ने नीत्शे को वह स्रोत माना है जिससे इन दोनों आन्दोलनों के विचार निकले थे। फासिस्ट और राष्ट्रीय समाजवादियों ने भी इस ऋण को स्वीकार किया है। इसका कारण कुछ तो यह है कि उनकी विचारधारा और नीत्शे की विचारधारा में वास्तव में कुछ साम्य है। इसका कुछ कारण यह है कि अपने साहित्य को प्रतिष्ठित आधार देने के लिए उन्हें एक महान् लेखक के नाम की जरूरत थी। उनकी अपनी साहित्य-सम्पदा बहुत मामूली थी। हिटलर और मुसोलिनी दोनों ही अपने को अतिमानव समझते थे। दोनों के मन में ही जनता के प्रति घृणा का भाव था। दोनों ही नैतिक सनकीपन के स्थान

पर "मृत्यो के अतिमूल्यम मूत्र का अधिक बुद्धिमत्ता से प्रयोग कर सकते थे"। फासिस्ट और राष्ट्रीय समाजवादी दोनों ही नए विस्म के बवंर थे। नैतिक त्याग अथवा अनि सभ्यताओं ने उन्हें मृदु नहीं किया था। दोनों ही अपने को एक पतनशील सभ्यता के मुधारक कहते थे। नीत्सो के समान उनके हृदय में भी लोकनन्त्र और ईसाई धर्म के प्रति घृणा का नाव था। लेकिन कुछ महत्वपूर्ण मामला में वे नीत्सो की रचनाओं की बड़ी तावधानी से प्रयोग करते थे। वे उनकी रचनाओं के केवल कुछ चुने हुए अंशों को ही प्रचारित करते थे। नीत्सो के मन में राष्ट्रवाद के प्रति बड़ी घृणा थी। वह राष्ट्रवाद को एक अणिष्ट धारणा मानता था। उन्नीसवीं शताब्दी में ऐसे बहुत कम लेखक हुए हैं जिन्होंने राष्ट्रवाद का नीत्सो के समान विराध किया हो। नीत्सो का मुख्य अनिमान यह था कि वह एक श्रेष्ठ यूरोपीय है। हमारे साम्राज्य के जर्मनों की जितनी अधिक निन्दा नीत्सो ने की है उतनी निन्दा और किसी जर्मन लेखक ने नहीं की है। नीत्सो का कहना था कि जर्मन दाम मनोवृत्ति के व्यक्ति हैं और उनका मुधार तभी हो सकता है जबकि उनमें स्वाविक रक्त का मिश्रण हो। नीत्सो यूरोपीय इतिहास के वेदक दो ही युगों की प्रशंसा करता था। वे युग थे—इटली का नवजागरण और लुई चौदहवें का फ्रांस। अन्त में, यद्यपि उसने यहूदियों के बारे में कुछ कठोर बातें कहीं हैं लेकिन वह पूरी तरह से उनका विरोधी नहीं था। उसने एक बार यहूदियों को "यूरोप की सबसे गन्निशाली, सब से कठोर और सब से क्षुब्ध जाति कहा था।"²

शोपेनहावर और नीत्सो का बुद्धिनिराध प्रायः पूरी तरह नीतिपरक था। लेकिन, उन्नीसवीं शताब्दी के दर्शन में कुछ और नई ऐसी प्रवृत्तियाँ थीं जिनका विज्ञान से अधिक धनिष्ठ सम्बन्ध था लेकिन जो विवेक-विरोधी भी थीं। इन प्रवृत्तियों को कभी-कभी व्यवहारवाद और सकारवाद का नाम दिया जाता था। इनके दो स्रोत थे। एक स्रोत तो जीव-विज्ञान सम्बन्धी थे जो कि अन्य मानसिक क्षमताओं की भाँति विवेक अथवा बुद्धि को भी एक ऐसी जीवन् प्रक्रिया माना जा सकता है जिसका प्राकृतिक रीति से वर्ण और विकास होता है। इसका दूसरा स्रोत यह तार्किक खोज थी कि वैज्ञानिक प्रक्रिया में, शुद्ध विज्ञानों तक में ऐसी कल्पनाएँ और धारणाएँ समाविष्ट होती हैं जो विवेक के आधार पर स्वतः स्पष्ट नहीं होतीं लेकिन जिन्हें केवल परम्परा अथवा मुविधा पर ही आधारित माना जा सकता है। ये दो प्रवृत्तियाँ उन्नीसवीं शताब्दी के अधिकांश दर्शन में समान रूप में पायी जाती थीं, लेकिन उनका सबसे प्रतिष्ठित व्याख्याता फ्रांस का दार्शनिक हेनरी बर्गसा था। जहाँ नीत्सो का दर्शन प्रवचन के रूप में है, वहाँ बर्गसा न विवेक के महत्त्व को कम करने के लिए व्यवस्थित रीति से विवेक का प्रयोग किया है। वैज्ञानिक बुद्धि सत्य का स्रोत नहीं है, उन्ने इस धारणा की भी बड़ी पैनी आलोचना की है।

वर्गों के विपरीत पब्लिसिज्म में यह बनाया गया है कि बुद्धि जैविक अनुकूलन में एक तत्त्व मान होगी है। जीवन-मार्ग में और बनावरण का निष्पत्ति करने में वह भी एक साधन है। विज्ञान का कार्य उपयोगिता है, सत्य को सिद्ध नहीं। ऐकिन, नकारात्मक आलोचना ने केवल पृष्ठभूमि नकार बो। वर्गों का मुख्य उद्देश्य यह सिद्ध करना था कि बुद्धि 'जीवन शक्ति' की सेवा होती है। यह "जीवन शक्ति" शोषणहार की इच्छा अथवा हार्डमान के "अवेन" की भाँति एक अस्पष्ट सार्वभौम प्रेरणा है। हम केवल सहजानुमति के द्वारा ही मसार के वास्तविक तत्त्व को समझ सकते हैं। सहजानुमति की परिभाषा नहीं की जा सकती। यह एक अनिविचल, अतिप्राकृतिक सृजनशक्त शक्ति है। वर्गों का विचार था कि भस्तिज्म इस सहजानुमति से सम्पन्न होता है। सहजानुमति मनुष्य के जीवन में चिन्तन की अपेक्षा अधिक गहराई से प्रविष्ट होती है। जब मनुष्य बुद्धि पर बहुत अधिक भरोसा करने लगता है तो यह प्रवृत्ति धीमी पड़ जाती है। वर्गों का यह भी विचार था कि सहजानुमति की शक्ति को प्राप्त किया जा सकता है और उसके द्वारा व्याप्यात्मिक शक्ति का साक्षात्कार हो सकता है। ऐकिन इस साक्षात्कार की क्या प्रक्रिया हो, इस बारे में वर्गों ने कुछ नहीं कहा है। वर्गों की सहजानुमति का सिद्धान्त जीव विज्ञान, मनोविज्ञान और दर्शन के क्षेत्र में रहस्यवाद का समावेश था।

दर्शन—एक कल्पना

(Philosophy—A Myth)

उन्नीसवीं शताब्दी के अन्त तक बुद्धि निरोधवाद का राजनीति के क्षेत्र में बिल्कुल प्रयोग नहीं किया गया था। यह कुल मिलाकर एक कलाकार का दर्शन था। बौद्धिक दार्शनिक इसे उदासीनता की दृष्टि से देखते थे और राजनीतिक सिद्धान्तवादी उसकी उपेक्षा करते थे। मनोविज्ञान और समाजशास्त्र के क्षेत्र में बुद्धि अथवा विवेक के आधार पर मानवी आचरण की व्याख्या के विरोध में प्रतिक्रिया बढ़ती जा रही थी। अब इन क्षेत्रों में तर्क से इतर तत्त्वों पर जोर दिया जाने लगा था। ये तत्त्व या तो अनुभूतियाँ और प्रेरणाएँ अथवा उनके अर्ध-तान्त्रिक विवेकीकरण होते थे। पारदों के समाजशास्त्र में नाविक और अनाविक के इस समर्पण ने सामाजिक परिवर्तन का एक नया सिद्धान्त पैदा किया था। समझा जाता है कि इस सिद्धान्त ने मुसोलिनी को प्रभावित किया था। राजनीतिक शक्ति एक शासन वर्ग में निहित होनी चाहिए। यह शासन वर्ग इसलिए शक्ति प्राप्त करता है क्योंकि उसके सामने एक सामाजिक आदर्श रहता है और वह उस सामाजिक आदर्श की शक्ति के द्वारा प्राप्त करने के लिए तैयार होता है। शक्ति का स्थायित्व और उसे स्थायित्व देने की आवश्यकता के कारण शासन वर्ग निरन्तर ही

जाता है। घोर का स्थान लोमटो ले लेती है। अन्त में पुगने सामक वर्ग के स्थान पर तरुण, अधिक शक्तिशाली और अधिक निर्भय व्यक्ति मत्ता दृष्टिया लेने हैं। तथापि, मनोवैज्ञानिक और समाजशास्त्रीय निद्वान्त वैज्ञानिक दृष्टि से बुद्धिनिरोधवादी नहीं थे। पारेडो के समाजशास्त्र का आधार उनकी यह अनिलाया था कि वह सामाजिक विज्ञान को प्राकृतिक विज्ञानों की भाँति ही परिशुद्ध सिद्ध करे।

जाक्स सोरेल ने अपने ग्रन्थ *Reflexions sur la Violence* (१९०८) में वर्गों के सामाजिक दर्शन का सीधा प्रयोग किया।^१ सोरेल काफ़ी दीर्घकाल में प्रगति तथा लोकतन्त्र के भ्रमों का आलोचक रहा था। जब तक उसका मिडिबलिग्न मार्क्सवादी था, तब तक उसने रहस्यात्मक विकासवाद के उन तत्त्वों को चुना था जो मार्क्स ने हीगेल से ग्रहण किए थे। कोसिंग करने पर इन तत्त्वों का पता लगाना मुश्किल नहीं है। सोरेल का कहना था कि मार्क्स की विचारधारा में पूँजीवाद हाटमन के अचेतन की भाँति कार्य करता है। वह एक अंधी लेकिन चतुर शक्ति है जो सामाजिक जीवन के उच्चतर रूपों का न चाहते हुए भी विकास करती है। सोरेल ने इस बात को ठीक से समझ लिया था कि वर्गों की जीवन-शक्ति उभी दार्शनिक परम्परा से सम्बन्ध रखती थी जो सिद्धान्ततः हीगेल के इतिहास के सार्वभौम तर्क विषय निद्वान्त के प्रतिबल थी। फलतः, इसके आधार पर मार्क्स के चिन्तन से आर्थिक नियतिवाद के समस्त तत्त्वों को निकाला जा सकता था। इस सिद्धान्त के प्रयोग द्वारा विवेकयुक्त कारणों के आशय पर होने वाले सामाजिक परिवर्तन का भी निषेध किया जा सकता था। अब वर्ग-भ्रमण भूमिक वर्ग की रचनात्मक हिंसा का प्रदर्शन मात्र रह गया था। चूँकि वर्गों की सहजानुमति रचनात्मक विकास के बारे में एक अन्तर्दृष्टि प्रदान करती थी, अतः इसके आधार पर क्रान्ति के एक दर्शन का भी निर्माण किया जा सकता था। यह दर्शन सीधी कार्यवाही और आम हड़ताल को उचित ठहरा सकता था। सीधी कार्यवाही और आम हड़ताल का वही महत्व था जो मार्क्सवादी समाजवादी दलों द्वारा प्रतिपादित राजनैतिक कार्यवाही का था। प्रत्यक्ष कार्यवाही और आम हड़ताल मिडिबलिग्न विचारधारा में महत्वपूर्ण साधन माने जाते रहे थे। इसलिए सोरेल के लिए सामाजिक दर्शन एक कल्पना बन गया। वह एक स्वप्न अथवा एक प्रतीक था जो भयङ्करो को पूँजीवादी समाज के विरोध में प्रेरित और सशक्त कर सकता था। सोरेल का मन था कि जितने भी बड़े-बड़े सामाजिक आन्दोलन होते हैं उन सब की कोई न कोई कल्पना होती है। वे इस कल्पना को व्यावहारिक

1. *Reflexions on Violence*, Eng. trans. by T. E. Hulme, New York, 1914, वर्गों ने अपनी डमने पहले की रचना में इस बात की कोई कोसिंग नहीं की थी कि वह अपने दर्शन की नीतिनाम्न के ऊपर लागू करे। *Les deux sources de la morale et de la religion* १९३२ तक नहीं छपा था।

रूप देने की कोशिश करते हैं। इस कल्पना का विदोषण करना, यह जिज्ञासा करना कि क्या यह सच्ची है अथवा व्यावहारिक है, व्यर्थ है। वह तो एक प्रकार की छाप है जो मानव-आत्मा को उभारती है तथा समुदाय का एकता के धारण में वायवी है। राजनीतिक दर्शन विवेकयुक्त बाणों का पथ-प्रदान नहीं करता। वह तो दुःख, भय और अन्य यथा की प्रेरणा देता है। सोरेल की यह कल्पना आम हस्ताल के रूप में चित्रित हुई थी। हमें ऐसी भावनात्मक जमीन नहीं थी जिसमें कि शक्ति प्रमाणित होने। तथापि प्रत्येक सामाजिक दर्शन किसी न किसी प्रकार की कल्पना से युक्त होता है, यह कातिरारी सिद्धि-विज्ञान का एक मान्य है। और मुसोलिनी ने कई वर्षों तक इस आन्दोलन में भाग लिया था। सोरेल की पुस्तक का १९०९ में इटली में आनुवाद हुआ था, मुसोलिनी ने उसकी गंभीरता की थी। दर्शन का क्या स्वरूप और प्रभाव हो इस बारे में कातिरारी के विचार सोरेल के विचारों से बहुत साम्य रखते थे। सोरेल के कल्पना सम्बन्धी सिद्धान्त में शासन-हाथ से धर्मों तक की दार्शनिक परम्परा के बुद्धिनिरोध की सामाजिक और राजनीतिक अभिव्यक्ति मिल गई थी। सोरेल ने गुरु बमों अपने कल्पना सिद्धान्त की अन्तिम व्याख्या नहीं की। अपने बाद के वर्षों में वह फासिज्म, बाल्सेविज्म और प्रति-क्रियावादी राष्ट्रवाद के प्रति समान रूप से आकर्षित हुआ था। हाँ, उनमें उनमें से किसी एक का पूर्ण तरह से नहीं अपनाया।

यदि दर्शन की एक कल्पना के रूप में ग्रहण किया जाय तो यह जीवन की योजना नहीं मान्य रूप में है। वह कोई ऐसा मिडाल नहीं है जो विवेक पर आधारित हो। यह जनता की उस मूल प्रवृत्ति का उद्घाटन है जो जीवन शक्ति में अथवा उनके रक्त में अथवा उनकी आत्मा में निहित होती है। १९२२ में मैक्सिम में अपने एक भाषण में मुसोलिनी ने कहा था—

‘हमन अपनी कल्पना का निर्माण कर लिया है। कल्पना एक धर्म है, एक आदेश है। यह जरूरी नहीं है कि वह वास्तविक हो। वह इसलिए वास्तविक है कि वह एक लक्ष्य है, एक आशा है, एक विद्रोह है एक सहमति है। हमारी कल्पना राष्ट्र है, हमारी कल्पना राष्ट्र की महत्ता है।’¹

मुसोलिनी के उत्प्रेरक शब्द सोरेल की विचारधारा का ही निरूपण करते हैं।

फासिज्म कल्पना का निर्माण गूल्फेडो रोको जैसे इटालियन राष्ट्रवादियों ने बड़ी चतुरता से किया था। उनका कहना था कि आधुनिक इटली रोमी साम्राज्य का अध्यात्मिक उत्तराधिकारी है। रोको यूरोप के इतिहास की दुबारा लिखना चाहता था। वह गिद्ध बनना चाहता था कि लातगुम उम अराजकता और पतन की चरम परिणति में जो रोम के पतन के साथ ही आगम्य हो गयी थी। रोको का कहना था कि व्यक्तिगत

अधिकारों का उदारवादी विचार राज्य के अधिकार और मत्ता के सम्बन्ध में रोम के विचार को अपदस्थ करने की दिशा में सब से अन्तिम प्रयत्न था। यह जर्मन व्यक्तिवाद का परिणाम था। राष्ट्रीय विघटन के अन्धे से अन्धे युग में जो इटली रोम की विरासत से विपदा रहा। उदारवाद सैटिन मस्तिष्क के लिए विदेशी है। फासिज्म का उद्देश्य यह है कि वह राजनीतिक मिथान के क्षेत्र में जो इटली की पुरानी परम्पराओं को, उन परम्पराओं को जो रोम की हैं फिर से जीवित करे।¹ रोमों ने घामम एक्विवास और मैजनी जैसे प्रसिद्ध इटालियनों की वही अमिनव व्याख्या की है। उसने इन सब की सैटिन मस्तिष्क की प्रेरणा कहा है। जर्मन व्यक्तिवाद के सम्बन्ध में उसका विचार इटली और जर्मनों के गठबन्धन तक ही सीमित रहा, उसके बाद नहीं।

सोरेल और मुसोलिनी के बीच जैसा प्रत्यक्ष सम्बन्ध था वैसा प्रत्यक्ष सम्बन्ध हिटलर और सोरेल के बीच नहीं था। यह जरूरी भी नहीं था। मुसोलिनी और फासिस्ट बल्पना हिटलर के लिए आदर्श के रूप में थीं। हिटलर ने अपने आत्मकथा में जीवन दृष्टिकोण का जो अर्थ किया था वह एक बल्पना के रूप में ही था। वह कभी समझौता नहीं करता। वह अपने अनुयायियों से पूर्ण और निरपेक्ष आज्ञापालन की मांग करता है। वह धर्म की भाँति ही असहिष्णु होता है। वह अपने विरोधियों से प्रत्येक साधन के द्वारा लड़ता है। वह तर्क नहीं करता। वह अपने विरोधी के दृष्टिकोण को बिल्कुल स्वीकार नहीं करता। वह पूरी तरह से रुढ़िवादी और अन्धा होता है। वह एक आध्यात्मिक आधार प्रदान करता है। इस आधार के बिना अनुप्यो में उतनी बढोरता और चालाकी नहीं आ सकती जो जीवन-समर्पण में विजय प्राप्त करने के लिए आवश्यक होती है। राजनीति जीवन दृष्टिकोणों के बीच मरणान्तक युद्ध है।

“जीवन सम्बन्धी दो दृष्टिकोणों में समर्पण के दौरान निर्मम शक्ति का हृदयार निर्दयता और निरन्तर प्रयुक्त किए जाने पर उस पक्ष की विजय करा देता है जिसका वह साथ देता है।”²

राष्ट्रीय समाजवाद को यह आध्यात्मिक आधार रक्त और भूमि ने दिया था। जर्मनी में उसने वही कार्य किया जो इटली में साम्राज्यवादी रोम ने किया था। यद्यपि राष्ट्रीय समाजवाद ने अपने सिद्धान्तों के समर्थन में जीव विज्ञान और मानव विज्ञान का सहारा लिया था, लेकिन वैज्ञानिक आलोचना के प्रति उमका वही रुख था जो ऐतिहासिक आलोचना के प्रति रोमों का रुख था। एल्फ्रेड रोजेनबर्ग ने *Myth of the Twentieth*

1. *Dottrina politica del fascismo* (1925); Eng. trans. by Dino Bigongiari, “The Political Doctrine of Fascism,” in *International Conciliation*, No. 223

2. *Mein Kampf*, p. 223; cf. p. 784.

Century में बल्फना शब्द का प्रयोग जिस ढंग से किया था उससे यह स्पष्ट प्रतीत होता था कि वह सोरेल से ग्रहण किया गया था।

“जाति अथवा राष्ट्र का जीवन एक ऐसा दर्शन नहीं होना जिसका सर्वसंगत रीति से विवास होता है। फलतः, वह एक ऐसी प्रक्रिया नहीं है जो प्राकृतिक विधियाँ के अनुसार विस्तृत होती हो। बहुतों आस्था की एक रहस्यात्मक क्रिया अथवा सन्तुष्टि है। उसे विवेक के अनुमानों के आधार पर नहीं समझाया जा सकता। उसे कार्य कारण की श्रृंखला के द्वारा भी नहीं समझा जा सकता। अन्ततः, प्रत्येक दर्शन जो औपचारिक और विवेकपूर्ण आलोचना के परे जाता है ज्ञान नहीं है बल्कि एक स्वीकृति है—एक आध्यात्मिक और जातीय स्वीकृति—धर्म के मूल्यों की स्वीकृति।”¹

रक्त की शुद्धता विवेक अथवा तथ्य की अपेक्षा अधिक महत्वपूर्ण होती है। राष्ट्रीय समाजवाद के एक अन्य दार्शनिक अस्ट्रैक ने हिटलरवादी में आपण देते समय इस विरोध की निम्नलिखित शब्दों में व्यक्त किया था

“रक्त औपचारिक विवेक के विरोध में जाति प्रयोजनपूर्ण बुद्धि के विरोध में, सम्मान लाभ के विरोध में, एकता व्यक्तिगत विघटन के विरोध में, सैनिक गुण पूर्वी-वादी सुरक्षा के विरोध में, सौव्य व्यक्ति तथा जनता के विरोध में खड़ा हो गया है।”²

फासिज्म और हीगेलवाद

(Fascism and Hegelianism)

पूर्ववर्ती विवेचन के अनुसार फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद की घोटिका समानताएँ दार्शनिक बुद्धिनिरोधवाद के साथ थी। इस निष्कर्ष के कारण यह जरूरी हो जाता है कि हम उनका हीगेल के राष्ट्रवाद और हीगेल के राज्य सिद्धान्त से सम्बन्ध दें। यह सम्बन्ध कुछ जटिल-सा था। सम्पूर्ण उन्नीसवीं शताब्दी में हीगेल के दर्शन की शोषणवादी बुद्धिनिरोधवाद का विरोधी समझा गया था। फिर भी, जब मुसोलिनी ने यह निर्णय किया कि फासिज्म का एक दर्शन होना चाहिए तो उसने यह दर्शन इटली के हीगेलवाद से ग्रहण किया। उसने उदारवाद और ससद्वाद की आलोचना में हीगेल का पूरा उपयोग किया। बाद के उदारवाद के अग्रज सिद्धान्तवादियों ने भी हीगेल की व्यक्तिवाद विपक्ष आलोचना की ओर ध्यान दिया था। दूसरी ओर राष्ट्रीय समाजवाद

1 *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930), pp 114 f

2 Quoted by Franz Neumann, *Behemoth* (1944), p 464

के जर्मन दार्शनिकों ने हीगेल की उपेक्षा की। रोजेनबर्ग जैसे कुछ विचारकों ने तो उसकी अस्वीकार ही किया। पुनः, राष्ट्रीय समाजवाद के जर्मन आलोचकों का सामान्य रूप से यह विचार था कि उग्रोसकी शताब्दी की जर्मन राजनीति में हीगेल के राज्य सिद्धान्त का जो ठोस अभिप्राय रहा था, राष्ट्रीय समाजवाद उससे प्रतिकूल पड़ता था।¹ इस विपत्ति का कारण यह है कि मुसोलिनी का दर्शन पूरी तरह अवसरवादी था। फिर, जर्मनी और इटली में कुछ आन्तरिक अन्तर भी थे, और इन दोनों देशों में आन्दोलनों का स्वरूप कुछ अलग-अलग रहा था।

हीगेल का दर्शन मूलतः बुद्धिनिरोध का विरोधी था, इन सम्बन्ध में हमें कुछ कहने की जरूरत नहीं है। इस दर्शन का मूल आधार तर्क था। दर्शन के विभिन्न भागों को द्वन्द्वात्मक तर्क ने आपस में बांध दिया था। यह सही है कि हीगेल की विवेक विपश्यन धारणा बहुत कुछ स्वच्छन्दावादी थी। उसकी द्वन्द्वात्मक पद्धति में भी वह यथायथा नहीं थी जिसके आधार पर वह वैज्ञानिक अनुसंधान का एक विश्वसनीय साधन बनती। तथापि, इससे न तो हीगेल के मतव्य पर कोई असर पड़ता है और न सामाजिक परिवर्तन के सम्बन्ध में उसके दृष्टिकोण पर ही। हीगेल के अनुसार यह बिल्कुल आवश्यक और तर्कपरक है। हीगेल का दर्शन "हीरो" अथवा "महान् व्यक्तियों की सहजानुमति" का कोई महत्त्व नहीं देता। हीगेल के विचार से इतिहास पर महान् व्यक्तियों का कोई साम प्रभाव नहीं पड़ता। इस दृष्टि से हीगेल का सामाजिक दर्शन मार्क्सवाद से बहुत मिलना है। यदि हम तत्त्वमीमासा को अलग कर दें, तो द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद उत्पत्ति और धारणा की दृष्टि से मूलतः हीगेलवादी है। इसलिए मार्क्स का खण्डन करने में हीगेल का प्रयोग करना दार्शनिक दृष्टि से अनुपयुक्त था। तथापि, फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद दोनों का ही इतिहास की आधिक व्याख्या का उसी प्रकार विरोध करना था जिस प्रकार कि उन्हें राजनीतिक उदारवाद का विरोध करना था। पहले युद्ध की समाप्ति पर इटली और जर्मनी दोनों में यह तर्क प्रस्तुत करना जरूरी था कि राष्ट्रीय इच्छा अपने दृढ़ आग्रह के द्वारा भौतिक संसाधनों के अभाव से ऊपर उठ सकती है और राजनीतिक सामनों के द्वारा अपने आर्थिक अवसर का निर्माण कर सकती है। फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद दोनों ही राजनीतिक शक्तियों की आर्थिक शक्तियों से अधिक शक्तिशाली मानते थे। दोनों ही आन्दोलन क्रान्तिकारी अथवा ज्यादा सही यह कहना होगा कि प्रतिक्रान्तिकारी थे। हीगेलवाद की क्रान्तिकारी सन्भावनाओं का मार्क्सवादियों ने पूरा उपयोग किया था। हिटलर मार्क्सवादी आन्दोलनकर्त्ताओं की मजदूरी को मढ़वाने वाली पद्धतियों का

1 उदाहरण के लिए देखिए—Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (1941), विशेषकर pp 402 ff तुलना कीजिए Franz Neumann *Behemoth* (1944) pp. 77f, 462

निश्चित रूप से प्रशंसक था और वह उनकी जकड़ भी करना था। लेकिन, वह इस बात को अच्छी तरह समझता था कि राष्ट्रीय समाजवाद मानसवादी सिद्धान्तकारों के दर्शन का ग्रहण नहीं कर सकता था।

हीगेल का राजनीतिक दर्शन और फासिज्म तथा राष्ट्रीय समाजवाद के राजनीतिक दर्शन में यह समानता थी कि वे राष्ट्रवाद और उदारतावाद के विरोधी थे। तथापि, इस समानता का यह अर्थ नहीं था कि उनके दार्शनिक दृष्टिकोण में एकता थी। हीगेल का राष्ट्रवाद उसके दर्शन का सब से दुर्बल अंग था। उसने यह कभी नहीं बताया कि अन्य दर्शन भर सम्भव समुदायों को तुलना में राष्ट्र ही नैतिक दृष्टि से क्या उत्कृष्ट है। पुनः, यद्यपि हीगेल ने युद्ध का गौरवपूर्ण किया है फिर भी, उसका राष्ट्रवाद साम्राज्यवादी नहीं था क्योंकि साम्राज्यवाद राष्ट्रीयता की एक साम्प्रतिक प्रवृत्ति नहीं मानता। पहले विश्व-युद्ध के बादो समय पूर्व से ही राष्ट्रवाद ने हीगेल के ऊपर निर्भर रहना छाड़ दिया था। राष्ट्रवादों हर जगह उदारतावाद और समुदाय के विरोधी थे। उनका आधार यह था कि प्रतिनिधिक संस्थाएँ और लोक-शासन शक्तिशाली राष्ट्रीय नीति के प्रतिकूल पड़ते हैं। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और समानता के मूल्य के विरोध में उन्होंने सर्वत्र हीगेल के तर्कों का प्रयोग किया। लेकिन, इसका यह अर्थ नहीं था कि वे हीगेल के दर्शन से परिचित थे। जिस जर्मन ने द्विदृष्टि की पालिटिक्स पढ़ी थी या जो फ्रेंच माउरस अथवा कार्ल जॉसे राजन-वादियों से परिचित था उसे राष्ट्रवाद के धारे में जानबूझी प्राप्त करने के लिए हीगेल का चेला बनने की कोई जरूरत नहीं थी। हा सकता है कि अपने समय में हीगेलवाद ने यूरोप की राजनीतिक परम्परा में इस विचारों का फाँस में कुछ काम किया हो। लेकिन, यदि यह स्थिति है, तो यह काम काफी समय पहले हो चुका था।

जब मुसोलिनी ने यह तय किया कि फासिज्म के लिए एक दर्शन की जरूरत है तो, उसने यह कार्य जोषोवानी जेन्टाइल की सीखा। जेन्टाइल बेनोडेटो कोषे की तरह हीगेलवादी दर्शन के एक इटालियन सम्प्रदाय से सम्बन्धित रहा था। जेन्टाइल हीगेल के राज्य सिद्धान्त से परिचित था और चूँकि उसने पास अधिक समय नहीं था इसलिए उसने उसका प्रयोग किया। जेन्टाइल ने जो कुछ दिया मुसोलिनी ने उसे ग्रहण कर लिया। परिणामतः इटालियन फासिज्म का सिद्धान्त राज्य और उसकी सर्वोच्चता की, उसकी पवित्रता, और उसकी सर्वशाहिका का सिद्धान्त था। उसकी आदर्शोक्ति थी, 'प्रत्येक वस्तु राज्य के लिए है। राज्य के विरुद्ध कोई चीज नहीं है राज्य के बाहर कोई चीज नहीं है।'

चूँकि मुसोलिनी का नियंत्रण था, इसलिए राज्य की शक्ति को उसकी सरकार की शक्ति के साथ अभिन्न कर दिया गया। चूँकि राज्य एक नैतिक विचार का प्रतीक होता है इसलिए फासिज्म को मानसवादियों के कथित भौतिकवादियों के विरोध में

उदात्त राजनीतिक आदर्शवाद के रूप में और वर्ग-संघर्ष तथा राजनीतिक उदारतावाद के विरोध में समाज की एक नैतिक अथवा धार्मिक धारणा के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता था। फासिज्म ने राजनीतिक उदारतावाद को स्वार्थपूर्ण और समाजविरोधी व्यक्तिवाद कहा। मुसोलिनी ने विश्व कोश में दिए गए अपने निबन्ध में यही विचार प्रगट किया था।^१

“फासिज्म अब और सदैव पवित्रता तथा वीरता में विश्वास करता है। इसका अभिप्राय यह है कि वह उन बातों में विश्वास करता है जो प्रत्यक्ष या परोक्ष आर्थिक उद्देश्यों से प्रभावित नहीं होते। इतिहास के आर्थिक सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य केवल कठपुतली की तरह है। वे संयोग की लहरों द्वारा ऊपर-ऊपर ले जाये जाते हैं और वास्तविक संचालिका शक्तियाँ उनके नियंत्रण से बिस्त्रुल बाहर रहती हैं। अपरिवर्तन-शील वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त इतिहास के आर्थिक सिद्धान्त का ही परिणाम है। यदि हम इतिहास के आर्थिक सिद्धान्त को अस्वीकार कर लेते हैं तो हम वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त को भी अस्वीकार कर देते हैं। फासिज्म यह भी अस्वीकार करता है कि वर्ग-संघर्ष समाज के परिवर्तन में एक प्रबल शक्ति हो सकता है। फासिज्म इस बात को अस्वीकार करता है कि नैतिकवादी साधनों के द्वारा सुख प्राप्त किया जा सकता है। उन्नीसवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध के आविष्कारकर्त्ताओं और अर्थशास्त्रियों का यह विचार था। इसका अभिप्राय यह है कि फासिज्म समानता और सुख के ऐसे सिद्धान्तों को नहीं मानता जिनके अनुसार मनुष्य पशुओं के घरातल पर आ जाए और केवल खाने-पीने और मोटे होने की ही चिन्ता करे तथा इस प्रकार मानवता केवल शरीर के घरातल पर ही जीवित रहने लगे।”

इसलिए, फासिज्म “एक ऐसी धार्मिक सकल्पना है जिसमें मनुष्य को एक उच्चतर विधि, एक वस्तुपरक इच्छा से सम्बन्धित माना जाना है। यह विधि और यह

1. *Enciclopedia Italiana*, Vol XIV (1932) ; यह लेख *La dottrina del fascismo*, Milan 1933 से पुनः मुद्रित हुआ। अंग्रेजी में यह *Fascism, Doctrine and Institutions* (Rome, 1935) नाम से छपा। यह लेख दो भागों में है। पहले भाग में सामान्य सिद्धान्तों का विवेचन है जिसे शायद जेन्टाइल ने तैयार किया था। दूसरे भाग में राजनीतिक और सामाजिक सिद्धान्त के बारे में कम मावपरक विचार हैं। पहले भाग का अनुवाद हर्मेन फाइनर ने *Mussolini's Italy* (London, 1915) नामक ग्रन्थ में किया है। pp 165 ff. दूसरे भाग का अनुवाद जेन सोम्स ने *The Political Quarterly*, Vol IV (1933) p. 341 में किया है। यह *International Conciliation* में पुनः मुद्रित हुआ है। यहाँ जो तीन उद्धरण दिए गए हैं, उनमें पहला भाग २ (*International Conciliation* No. 306, p. 9) से, दूसरा भाग १, सेक्शन ५ से और तीसरा भाग १, सेक्शन १० से है।

इच्छा व्यक्ति-विशेष के पार जाती है और उसे आध्यात्मिक समाज की सचेतन सदस्यता प्रदान करती है।" आध्यात्मिक समाज का निर्माण राष्ट्र नहीं प्रत्युत् राज्य करता है।

"राष्ट्र राज्य का निर्माण नहीं करता, यह एक पुरानी प्रवृत्तिवादी सकल्पना है। राज्य राष्ट्र का निर्माण करता है। वही लोगो को वास्तविक जीवन प्रदान करता है और उन्हें उनकी नैतिक एवता से परिचित कराता है। राज्य सार्वभौम नैतिक इच्छा की अभिव्यक्ति होता है। इस नाते वह राष्ट्रीय स्वतन्त्रता के अधिकार का सुत्रन करता है।"

इन अवतरणों में हीगेल की भाषा काफी पाई जाती है। लेकिन इनमें वास्तविक हीगेलवाद बहुत कम है। सिट्टिलिस्ट समाजवाद में जिनमें मुसोलिनी का जन्म हुआ था, हीगेल का प्रभाव बिल्कुल नहीं था। उसमें मार्क्स का प्रभाव जरूर था लेकिन वह बहुत नहीं था। १९२० में अपने सम्पादकीय लेखों में उसने राज्य को मानव जाति का 'एक महान् अभिशाप' बताया है। १९३७ में उसने जर्मनी से मंत्री का एक आधार जातीय सिद्धान्त माना था। जैन्टायल के हाथों में फासिस्ट राज्य का सिद्धान्त आतंकवाद का आधार बन गया। फासिस्ट टुकड़ियां फासिस्ट विरोधी श्रमिक सघों की बैठकों को तितर बितर कर देती थीं। उनके बारे में उसका कहना था कि वे एक ऐसे राज्य की वास्तविक शक्ति हैं जिसका अभी जन्म नहीं हुआ है, लेकिन जिसका जन्म होने को है। पुन जैन्टायल के अनुसार शक्ति ही न्याय है और स्वतन्त्रता अधीनता है।

"जहां राज्य की शक्ति सब से अधिक होती है वही सब से अधिक स्वतन्त्रता पाई जाती है। प्रत्येक शक्ति नैतिक शक्ति होती है क्योंकि वह सदैव ही इच्छा की अभिव्यक्ति होती है। हम चाहे किसी भी तर्क का प्रयोग करें, बितना ही समझाए-बुझाए शक्ति की समता इसी बात में निहित है कि वह मनुष्य का आन्तरिक समर्थन प्राप्त करे और उसे अपना वशवर्ती बना ले।"¹

जैन्टायल या फासिस्ट राज्य सिद्धान्त हीगेलवाद का लघु रूप ही था। बेंनेडेटी ग्रीचे जो इटली का सबसे प्रसिद्ध हीगेलवादी था, फासिज्म का भी सब से महत्त्वपूर्ण विरोधी था। फासिज्म के उदय के काफी पहले उसने यह बताया था कि जैन्टायल की तत्त्वमीमासा में नीत्यों के बुद्धिनिरोध के अनेक तत्त्व निहित थे और वह वास्तव में हीगेलवादी नहीं था।

1 *Che cosa e' il fascismo* (1925) p 60 यह अनुवाद हर्बर्ट डब्ल्यू० स्नीडर के ग्रन्थ *Making the Fascist State* (१९२८), परिशिष्ट सख्या २९ पर आधारित है। यह अवतरण उस मापण का एक अंग है जो १९२४ में पालेरमो में दिया गया था। फासिस्ट टुकड़ियों के बारे में स्पष्टीकरण पुस्तक छपने समय एक पाद टिप्पणी में दे दिया गया था।

जहाँ जैन्टायल ने फार्मिगम को हीगेल का राज्य सिद्धान्त प्रदान किया, राष्ट्रीय समाजवाद ने राज्य के विभी सिद्धान्त का निरूपण नहीं किया। *Mein Kampf* में ऐसे उन्नेक अवतरण मिलते हैं जिनमें हिटलर ने यह कहा है कि राज्य एक माध्य नहीं, बल्कि साधन है। यदि उसकी नीति जनता के लिए अहितकर है तो उसका विरोध किया जाना चाहिए। राष्ट्रीय समाजवाद के दर्शन में सब में अधिक निश्चित सिद्धान्त यह था कि राज्य जातीय 'लोक सत्त्व' का स्रष्टा और वाहक है तथा वह नैतिकता और राजनीति के मानकों का निर्धारित करता है। दूसरे शब्दों में हिटलर का दर्शन उग पुगनी प्रकृतिवादी सत्त्वपना का एक उदाहरण था जिसे भुमोलिनी न राज्य के नैतिक विचार के पक्ष में अस्वीकृत कर दिया था।

"वर्तमान की चेतना वर्तमान का पाठन और आभापालन अपने आप में उमी प्रकार साध्य नहीं है जिस प्रकार राज्य अपने आप में साध्य नहीं है। वे इस समार में इसलिए हैं जिससे कि मनुष्य का एक समुदाय या मानविक और शारीरिक रूप से एक ही नस्ल का है, इस समार में रह सके।"¹

फासिस्टों के राज्य और राष्ट्रीय समाजवादियों के लोक शब्द के अन्तर को बताना मुश्किल है। इन दोनों शब्दों के प्रयोग का अन्तर दो मामलों की वृत्तिपय ऐतिहासिक परिस्थितियों के अन्तर से सम्बन्ध रखता है। जब हिटलर ने मीन कम्प लिखा था उस समय वह जेल में था और अनेक त्राणिकारियों के एक बदनाम गुट का नेता था। उस समय उसके लिए यह कहना कि जर्मनी को एक राज्य की जरूरत है, हानिकर होता। दो पीढ़ियों से जर्मनों को यह विश्वास दिला दिया गया था कि उनका एक राज्य है। पुनः, १९१८ की जर्मन प्राति का एक महत्त्वपूर्ण तथ्य यह था कि यद्यपि उसने वैंसर को हटा दिया था, लेकिन उसने शासक वर्ग को कमजोर नहीं किया था। न उसने उन नौकर-शाही प्रक्रियाओं को ही नष्ट किया था जिनके द्वारा दिन प्रतिदिन का शासन चलता था। जैसा कि हम हीगेल सम्बन्धी अध्याय में कह आए हैं, हीगेल के सांविधानिक शासन के सिद्धान्त में राज्य शब्द का यही ठोस जर्ज था। इस शब्द में 'राजनीतिक' उदारतावाद निहित नहीं था। लेकिन उसमें नागरिक स्वतन्त्रता और व्यवस्थित वैधिक प्रक्रिया काफी मात्रा में निहित थी। इटली में मुसोलिनी ने इस प्रकार के शासनतन्त्र को स्थापित करने की चेष्टा की। वहाँ की राजनीति में इस शासनतन्त्र का सदैव अभाव रहा था। नैतिक राज्य की सम्पूर्ण व्यवस्था को इसी आधार पर देखा जा सकता है। हिटलर के लिए जर्मनी में इस नीति का अनुसरण करना भूखंतापूर्ण हाता। उसकी वास्तविक समस्या नौकरशाही की शक्ति को कम करना था। अधिकांश जर्मनों के दिमागों में राज्य शब्द का अभिप्राय दूसरे साम्राज्य की नौकरशाही प्रक्रियाएँ थी। राष्ट्रीय समाजवाद

के लिए जातीय लोभ का सिद्धान्त अधिक उपयोगी था। वह उसका नेतृत्व और सर्वाधिकारवादी शासन के लिए अधिक उपयुक्त बैठता था। इसलिए राष्ट्रीय समाजवाद के अभिनायकवाद का दार्शनिक आधार इटली के आन्दोलन की भांति कृत्रिम हीनत्ववाद नहीं बल्कि जातीय लोभ का सिद्धान्त था। इससे मुख्य रूप से दो भाग थे। एक भूमि जाति और क्षेत्र-भरम से सम्बन्धित विचार तथा इन विचारों का सर्वाधिकारवादी शासन में व्यावहारिक प्रयोग।

लोक, बुद्धिजीवी वर्ग और नेता

(The Folk, The Elite and the Leader)

राष्ट्रीय समाजवाद के साहित्य में व्यक्ति तथा राष्ट्र का वही सम्बन्ध माना गया था जो कि किसी अग और अगधारी के बीच होता है। मुसोलिनी ने १९२७ में जिस लैबर चार्टर की रचना की थी, उसमें उसने शुरू में ही यह लिखा था इटालियन राष्ट्र एक सप्राण सत्ता है। उससे अपने साध्य हैं, जीवन है और कार्य के साधन हैं जो उसका निर्माण करने वाले व्यक्तियों अथवा व्यक्ति समुदायों के माध्यमों, जीवन और साधनों से उच्चतर होते हैं।

यह तुलना बहुत पुरानी थी। व्यक्तिवाद के आलोचकों ने इसी के बाद से इसका निरन्तर प्रयोग किया था। सभी वर्गों इसको बहुत अतिरिक्त रूप से दिया जाता था। वस्तुतः इसका अभिप्राय सिर्फ यही होता था कि जिन व्यक्तियों के अधिकार होते हैं, उनके कुछ दायित्व भी होते हैं। लेकिन सप्राण शब्द में कुछ ऐसा रहस्यात्मक और जीवन सम्बन्धी तत्त्व था जिसकी जाँच विज्ञान में बहुत कम बुनियाद थी। राष्ट्रीय समाजवाद के जातीय सिद्धान्त ने इन अस्पष्ट संकेतों को एक दशन का रूप दिया और उनके लिए एक वैज्ञानिक आधार का प्रयास किया। परिणाम यह हुआ कि लोक के एक रहस्यात्मक सिद्धान्त का जन्म हुआ। इस सिद्धान्त के साथ ही साथ रक्त और भूमि के सिद्धान्तों का भी विकास किया गया। इस ताने बाने से नेता की सकल्पना और लोक के साथ उसके सम्बन्ध का भावना का भी बड़ा महत्त्व था। राष्ट्रीय समाजवाद का राजनीतिक सिद्धान्त लोक का और बोस के उपयुक्त राज्य का दर्शन है। फलतः हिटलर ने भी कम से यह मान-चार कहा है कि राष्ट्रीय समाजवाद लोक राज्य का सिद्धान्त है।

“लोक राज्य (folkish state) का उच्चतम प्रयोजन यह है कि वह जाति के उन प्राथमिक सत्त्वों की रक्षा करता है जो संस्कृति के आधार पर उच्चतर मानवता के सौन्दर्य तथा शौर्य का निर्माण करते हैं। इसलिए हम आर्य राज्य को राष्ट्रीयता की एक सप्राण सत्ता समझते हैं। यह सप्राण सत्ता हमारी राष्ट्रीयता की रक्षा

ही नहीं करती बल्कि उसकी आध्यात्मिक और आदर्श समताओं के प्रशिक्षण के द्वारा उसे उच्चतम स्वतन्त्रता प्रदान करती है।¹

उपर्युक्त अवतरण के अंग्रेजी अनुवाद में *folliish* शब्द का प्रयोग किया गया है। अंग्रेजी में जर्मन शब्द *Folk* का तथा उससे व्युत्पन्न शब्दों का, विशेषकर उन शब्दों का जिनका राष्ट्रीय समाजवादियों ने उपयोग किया था कोई उचित पर्याय नहीं है। राष्ट्रीय समाजवादियों के सिद्धान्त का आधारभूत विचार जातीय लोक (racial folk) अथवा सादृश्य जनता (organic people) का था। हम जाति शब्द का जो जीववैज्ञानिक अर्थ समझते हैं, लोक उस अर्थ में जाति नहीं है। लोक शब्द मूलतः सभ्यता का अर्थ है। सभ्यता का सदैव अध्ययन किया जाना है अथवा उसे अजिन किया जाता है। उसे उत्तराधिकार में प्राप्त नहीं किया जाता। वह राष्ट्र शब्द का भी समानार्थक नहीं है क्योंकि राष्ट्रीय समाजवादियों के सिद्धान्त के अनुसार इसका जीव विज्ञान से सम्बन्ध है। वह जनता भी नहीं है क्योंकि वह सामुदायिक होती है। वह एक वास्तविक लेकिन अनुभवनिरपेक्ष नस्ल है। कुछ समय के लिए कोई वास्तविक व्यक्ति उसका वाहक हो सकता है। स्टोफन जार्ज ने उसे "विकास का अंधेरा गर्माशय" (dark womb of growth) कहा था। वास्तव में इस प्रकार का कुछ आलंकारिक वर्णन हो इस शब्द का उचित पर्याय हो सकता है। इसके अर्थ की तो व्याख्या ही नहीं की जा सकती। विकास के अंधेरे गर्माशय, जातीय लोक से व्यक्ति का जन्म होता है। व्यक्ति जो कुछ भी है और वह जो कुछ भी करता है, उसके लिए वह इस जातीय लोक का ऋणी है। व्यक्ति अपने जन्म के कारण इस जातीय लोक का एक अंग होता है। उसका महत्व सिर्फ इस कारण होता है क्योंकि उसमें जातीय लोक की अनन्त सम्भावनाएँ निहित होती हैं। वह "रक्त सम्बन्ध की रहस्यात्मक कड़ी" के द्वारा अपने साथियों से बंधा होता है। उसका उच्चतम प्रशिक्षण यह है कि वह उसकी सेवा करना सीखे। व्यक्ति का उच्चतम सम्मान यह है कि उसका जातीय लोक की रक्षा और विकास में प्रयोग हो। उसके समस्त मूल्य, आचार, सौन्दर्य अथवा वैज्ञानिक सत्य सम्बन्धी मूल्य लोक से प्राप्त होते हैं। इन मूल्यों का अर्थ भी वही होता है जो लोक निश्चित कर दे। फलतः, महिमा अथवा योग्यता में सब व्यक्ति बराबर नहीं होते। इसका कारण यह है कि वे लोक के सत्व की विभिन्न मात्राओं में ही आत्मसात् कर पाते हैं। राष्ट्रीय समाजवाद के सिद्धान्त के अनुसार व्यक्तियों में जैसी योग्यता और समता होती है, उसको ध्यान में रखकर उनका एक पदसोपान सा बन जाता है। जिन व्यक्तियों में अधिक योग्यता होती है, उन्हें ऊँचा स्थान मिलता है और जिन व्यक्तियों में कम योग्यता होती है, उन्हें नीचा स्थान मिलता है। इन व्यक्तियों की शक्ति और विशेषाधिकार भी उनके दर्जे के अनुसार ही मिलते हैं। घोष में नेता होता है। वह अपने अनुयायियों से घिरा होता है। नेता के चारों ओर

अपरिवर्तित व्यक्तियों का एक विशाल समुल होता है। नेता इन व्यक्तियों का नेतृत्व करता है।

राष्ट्रीय समाजवाद ने भीड़ में जनता की जो तस्वीर खींची है वह पहले-पहल देखने पर परस्पर-विरोधी मालूम पड़ती है। मुसोलिनी और हिटलर दोनों म. स. विभी ने भी जनता के प्रति अपनी घृणा को कभी नहीं छिपाया। हिटलर का कहना था कि प्रत्येक राष्ट्र में अविनाश व्यक्तियों ऐसे होते हैं जो न बीर होते हैं और न बुद्धिमान्। वे न अच्छे होते हैं और न बुरे, बल्कि साधारण होते हैं। वे सामाजिक संघर्ष में निष्क्रिय होते हैं लेकिन विजिता के पीछे धल देते हैं। वे मौलिकता से डरते हैं और उच्चता से घृणा करते हैं। उसकी सब से बड़ी इच्छा अपने नेताओं का फल लगाने की होती है। वे दौड़िक अथवा बैज्ञानिक धारणाओं से अप्रभावित रहते हैं। इसका कारण यह है कि वे इन्हें समझते ही नहीं। उन पर केवल घृणा, भावविम और उन्माद जैसी उग्र भावनाओं का ही असर पड़ता है। उनमें दिमाग में किसी बात का बैठाने का एकमात्र उपाय यह है कि उस बात को बार-बार एक-पक्षीय ढंग से कहा जाए और सत्य, निष्पक्षता तथा न्याय का विस्तृत ध्यान न रखा जाए।

“अधिकांश लोग प्रकृति के एक अंग मात्र हैं। वे यह चाहते हैं कि सशक्त लोगों की विजय हो तथा दुर्बल लोगों का विनाश अथवा बिना शर्त समर्पण हो।”¹

दूसरी ओर, हिटलर तथा मुसोलिनी दोनों ही इस बात को समझते थे कि उनकी स्थिति एकाग्र निष्ठा तथा समर्पण की उस भावना पर निर्भर थी जिसे वे जाग्रत कर सकते थे। वे इस भावना को जाग्रत कर सकते थे, यह बात साफ थी। यह अवश्य है कि फासिज्म तथा राष्ट्रीय समाजवाद आतंकवाद का निरन्तर तथा व्यवस्थित ढंग से प्रयोग करते थे। फिर भी, इसमें रचनात्मक भी मन्वेह नहीं है कि वे जन आन्दोलन थे और उनकी शक्ति का यही आधार था। राष्ट्रीय समाजवादियों का आतंक प्रचार का विस्तार मात्र होता था। जैसा कि जैन्टायल ने भी कहा है, उनका तर्क एक प्रकार की औदिक विवृति मात्र था। राष्ट्रीय समाजवादी कभी तो गालियाँ देते थे और कभी चापलूसी करते थे। यह कुछ-कुछ मनुष्य की पाप और पापमोचन सम्बन्धी आदिम कृतियों की उमाठने की चेष्टा थी। इसकी उनमें सिद्धान्त के साथ भी उचित समझ बैठ जाती थी। भीड़ में जनता के पास बुद्धि नहीं रहती। उस समय उसके पास केवल सहज वृत्ति और इच्छा ही रह जाती है। मानव प्रकृति में कहीं गहराई में वह निहित भीड़ वृत्ति पाई

1 *Mein Kampf*, p 469, of Vol 1, ch 12, *passim*। गोएबिल्स की शायरिया भी देखिए। पृ० ५६ पर गोएबिल्स ने अपनी माँ के साथ बातचीत का उल्लेख किया है। उसने लिखा है कि ‘मेरे लिए मेरी माँ सदैव ही जनता की आवाज का प्रतिनिधित्व करती है।’

जाती है जो स्वतन्त्रता की एकता में निहित होती है और जो सचट्टकान में राष्ट्र की विनाश में गन्ना करती है।" इसी बात को मुसोलिनी ने कुछ भिन्न शब्दों में कहा है, "आधुनिक मनुष्य की विद्वान की धमना अभीष्ट है। विद्वान पर्वतों की भी हिला देता है। मुसोलिनी और हिटलर दाना का ही यह विद्वान था कि—

मसी वहे-वहे आन्दोलन जनता के आन्दोलन होते हैं। वे मानव आवेशों और आध्यात्मिक भवेदना के भयंकर विस्फोट होते हैं। वे या तो पाँडा की देवी द्वारा या जनता के बीच फैली गई गन्द की मगाल द्वारा उद्गेलित होते हैं।"¹

राष्ट्रीय समाजवादियों के अनुसार जनता तो केवल अनुसरण करती है और आन्दोलन का मार्ग-मज्जा प्रदान करती है। वे लोग जो स्वभावतः अभिज्ञान, सामक प्रपञ्च बुद्धिजीवी होते हैं, जनता में भिन्न होते हैं। ये लोग ही आन्दोलन को बुद्धि तथा नेतृत्व प्रदान करते हैं। राष्ट्रीय समाजवाद जनता के ऊपर आधारित था, इसलिए वह अपने का 'पूरी तरह से लोकतन्त्रात्मक' कहता था। लेकिन, वह जनता के राजनैतिक मत को कोई विशेष महत्त्व नहीं देता था। वह यह भी नहीं मानता था कि राजनैतिक शिक्षा के द्वारा स्थिति में कोई परिवर्तन हो सकता है। इस दृष्टि से उसका सिद्धान्त बीसवीं शताब्दी के अधिकांश प्रातिपदिक दर्शनों की भांति था। इटली के मिटिकलिज्म का जिनमें मुसोलिनी का विश्वास हुआ था और नेतिन के दलगत संगठन का यही सिद्धान्त था। फासिस्ट बनने के काफी समय पूर्व लेनिन ने दल को "एक छोटा, दृढ़ और साहसी गुट" बनाया था।² राष्ट्रीय समाजवाद का विचार था कि कालि की पद्धति एक प्रकार का जैविक व्यापार है। नेताओं को चुनने की प्रक्रिया शक्ति प्राप्त करने के शास्त्रमय मध्य के द्वारा सम्पन्न होती है। यह प्रवृत्ति के अनुरूप है। राष्ट्रीय समाजवाद का सामक वर्ग जातीय रूप से योग्यतम होता है। वह लोक के स्वाभाविक नेताओं के रूप में 'विवान के अग्रे गम' में उत्पन्न होता है।

"जीवन का वह दृष्टिकोण जो लोकतन्त्रात्मक जनता के विचार को अस्वीकार करता है और इस संसार का शासन सर्वश्रेष्ठ व्यक्तियों के हाथों में देना चाहता है, इस अभिज्ञानतन्त्रात्मक सिद्धान्त का अपने लोगों के बीच भी पालन करता है और नेतृत्व तथा उच्चतम प्रभाव सर्वश्रेष्ठ व्यक्तियों को ही प्रदान करता है।"

इसलिए, नेताओं का चुनाव एक स्वाभाविक प्रक्रिया है और वह मन गिनने की यात्रिक पद्धति से विलुप्त भिन्न है। नेता लोक के प्रतिनिधि होते हैं, वे उसकी शक्ति प्राप्त करने की आन्तरिक इच्छा को व्यक्त करते हैं।

1. *Mein Kampf*, p. 136 उपर्युक्त उद्धरण पृ० ५९८ पर है। मुसोलिनी का उद्धरण एमिल लुडविग के *Talks with Mussolini* (1933) p. 126 पर है।

2. *Megaro, Op. Cit.*, p. 167, cf. pp. 112 ff.

“संसार का इतिहास अल्पसंख्यकों द्वारा निर्मित होता है उस समय जबकि ये संख्यागत अल्पसंख्यक बहुसंख्यकों के सर्वस्व और इच्छा का प्रकट करते हैं।”

राष्ट्रीय समाजवादियों के चुने हुए लोगों में शिखर पर नेता होता है। सारे काम नेता के नाम से होते हैं। नेता मनु के प्रति उत्तरदायी होता है लेकिन उसके बापों पर कोई आरोप नहीं किया जा सकता। नेता और लाख का सम्बन्ध रहस्यात्मक होता है। उसमें विवेक का तत्व नहीं होता। मेक्स वेबर के शब्दों में यह सम्बन्ध आकर्षण प्रधान होता है। नेता एक प्रकार का माय्य देवता होता है। वह आन्दाज़न का मौमाय्य प्रदान करता है। वह लोक की उपज होता है। रक्त का रहस्यात्मक सम्बन्ध उसे जनता से बांधे रखता है। उसकी शक्ति का आधार यह है कि उसकी जड़ें जानि के जीवन में बहुत गहरी घुसी हुई होती हैं। वह जनता का एक ऐसी सहजवृत्ति के द्वारा पथ-प्रदर्शन करता है जो पशुओं से मिलती-जुलती होती है। जनता उसका अनुसरण प्रेरणावश करती है। इस प्रेरणा का कोई बौद्धिक आधार नहीं होता। नेता मुद्रा आति का व्यक्ति होता है। वह एक “जीनियस” अथवा “हीरो” होता है। आलकांगिक दुःख से बचा जा सकता है कि नेता उस धृक् के सधान है जो आकाश की ओर सिर उठा कर खड़ा होता है और जो हजारों लाखों जड़ों से पोषण प्राप्त करता है। वह उन हजारों अज्ञात आत्माओं का जीवित योग होता है जो किसी लक्ष्य को प्राप्त करने में लगी हो। हिटलर ने अपनी आत्मकथा में नेता का प्रकार के सन्दर्भ में वर्णन किया है। नेता न तो विद्वान होता है और न सिद्धान्त-वादी। वह एक व्यावहारिक, मनोवैज्ञानिक और सगठनकर्ता होता है। वह मनोवैज्ञानिक इस अर्थ में होता है कि वह विभिन्न तरकीबों से अपने अनुयायियों की एक बड़ी सख्या का निर्माण करना चाहता है। वह सगठनकर्ता इस अर्थ में होता है कि अपने लोगों को स्थायी रूप देने के लिए एक विशाल सगठन का निर्माण करता है। हिटलर की आत्मकथा का वही अंश व्यवस्थित है जिसमें उसने प्रकार पर विचार किया है। प्रकार के क्षेत्र में हिटलर ने किसी भी साधन की उपेक्षा नहीं की—लिखित तर्क की तुलना में भाषण का महत्व, रंशनी, वातावरण, प्रतीकों, और मीड के प्रभाव, गान में, जब नए विचारों के प्रतिरोध की शक्ति कम होती है, समाए करने के लाभ, इन सब हथकण्डों का प्रयोग किया गया था। नेतृत्व, मुद्राओं, सामूहिक सम्मोहन और प्रत्येक प्रकार की अवैतन अभिप्रेरणा का प्रयोग करता है। सफलता का रहस्य बुद्धिमत्तापूर्ण मनोविज्ञान तथा

1. *Mein Kampf*, pp 461, 603 क्रमशः।

2. गॉएबिल्स जैसे प्रबुद्ध व्यक्ति तक की हिटलर के बारे में यही विचार था।

उसकी *Diaries*, पृ ६२ देखिए। हिटलर पराजय के समय भी अपने दल का निर्द्वन्द्व

नेता रहा था। देखिए *Traver Roper*, Op. cit., Ch. 1.

जनता की चिन्तन प्रक्रिया को समझने की योग्यता में निहित है।¹ नेता जनता से उमोतए काम लेता है जिस तरह कि बलावार मिट्टी से।

जाति की कल्पना

(The Racial Myth)

राष्ट्रीय समाजवाद न बोल तथा नेता के विचार को अपने ज्ञान सिद्धान्त के द्वारा भी पुष्ट किया। उसने जाति और सम्प्रति के बीच एक विशिष्ट सम्बन्ध की बल्ता की। उसने परिचयी सम्प्रति के इतिहास में आर्य अथवा नाडिक जाति को विशेष महत्व दिया। राष्ट्रीय समाजवाद की विचारधारा के मुख्य तत्त्व दो थे—जातीय सिद्धान्त और लेबेन्स्रूम का सिद्धान्त। राष्ट्रीय समाजवाद ने जाति की समस्या को मूल सामाजिक समस्या और इतिहास की कुञ्जी माना था। हिटलर ने मेन कैम्प में कहा था कि द्वितीय जर्मन साम्राज्य के पतन का कारण यह था कि उमने जाति के महत्व को नहीं समझा। राष्ट्रीय समाजवाद के अधिष्ठित दार्शनिक एल्फ्रेड रोजेनबर्ग ने जातियों के समर्थन और उनके विशिष्ट सांस्कृतिक विचारों के आधार पर एक नए सिद्धान्त की सृष्टि की और इस सिद्धान्त के द्वारा यूरोपीय सम्प्रति के विकास की समझाने का प्रयास किया। राजनीति अथवा सामाजिक आन्दोलन के रूप में राष्ट्रीय समाजवाद इस इतिहास-दर्शन पर आधारित था। उसके समर्थन में विज्ञान, जीव विज्ञान और मानव विज्ञान का प्रभुत्व साक्ष्य उपलब्ध होता था। राष्ट्रीय समाजवाद ने जाति सिद्धान्त का जिस रूप में विकास किया था वह प्रजनन शास्त्र के वैज्ञानिक अध्ययन पर आधारित नहीं था। उसने जाति को एक जैविक व्यापार भी नहीं माना था। वह केवल आभासी रूप से ही वैज्ञानिक था। यह सिद्धान्त भूलन एक कल्पना था और इसका आविष्कार उग्र राष्ट्रवाद का समर्थन करने के लिए किया गया था। वह जातीय पक्षपात की धारणा पर आधारित था। उसमें यहूदी जाति के प्रति विरोध की भावना बड़ी प्रबल थी।

राष्ट्रीय समाजवाद की विचारधारा के अन्य भागों की तरह उसका जातीय सिद्धान्त भी मानमती का पिटारा था। उसमें ऐसे कई विचारों का समावेश था जो दीर्घ-काल से प्रचलित रहे थे। राष्ट्रीय समाजवाद ने जाति शब्द का किसी जीव-वैज्ञानिक अर्थ में प्रयोग नहीं किया था। उसका यह दावा था कि जर्मन लोग शुद्ध आर्य जाति के हैं। आर्य जाति सत्तार की एकमात्र शुद्ध जाति रही है। सम्भवतः, यह विचार उन्नीसवीं शताब्दी के बीच में फ्रांस के विचारक गोबिनाव के द्वारा प्रतिपादित किया गया था। उसने

1. *Mein Kampf*, pp. 704 ff. cf Vol II. *passim* ये उद्धरण गोएविट्स की *Diaries*, p 129 से हैं।

इसके आधार पर राष्ट्रवाद का नहीं बल्कि लोकतन्त्र के विरोध में अविजाततन्त्र का समर्थन किया था। उन्नीसवीं शताब्दी के अन्तिम भाग में जर्मनी में बसने वाले एक अंग्रेज हाउसटन स्टीवर्ट चैम्बरलेन और उसके स्वसुर रिचार्ड वेंगनर ने आर्य जाति का कल्पना का जर्मनी में प्रचार किया।¹ गोबीनाथ और चैम्बरलेन ने मुख्य अन्तर यह था कि चैम्बरलेन ने जर्मनवाद को राष्ट्रीय उच्चता का आकार बनाया। प्रथम विश्व युद्ध के बाद जर्मनी का जो राष्ट्रीय अपमान हुआ था, उसमें इस कल्पना ने गहरा नर काम किया। जातिवाद के इस साहित्य ने विभिन्न देशों में विभिन्न आन्दोलनों का समर्थन किया। लेकिन मुख्य रूप से यह उदारवाद तथा यहूदिया के विषय में और साम्राज्यवादी था। जर्मनी में यहूदियों के प्रति विरोध की भावना मार्टिन लूथर के समय से चली आ रही थी। राष्ट्रीय समाजवाद का यहूदियों के ऊपर प्रचार आखिर यह था कि पूजावाद और माक्सवाद दोनों ही यहूदी हैं और यहूदिया का यह पट्टपत्र है कि वे ससार की शक्ति अपने हाथ में कर लें। जातीय राष्ट्र का विचार कई परिचित रुझानों पर आधारित होने के कारण बड़ी शीघ्रता से लोकप्रिय हो गया। इसमें यह उच्च पक्षपात की भावना भी मिली हुई थी कि प्रत्येक जाति अपनी श्रेष्ठता में विश्वास रख सकती है।

चीन कैफ में जातीय सिद्धान्तों का स्पष्ट रूप से निरूपण कर दिया गया था। लेकिन, यह निरूपण कुछ व्यवस्थित नहीं था। उन्हें यहाँ सखिप्त रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है। प्रथम, समस्त सामाजिक प्रगति सघर्ष के द्वारा होती है। इस सघर्ष में दौलतम व्यक्ति ही जीवित रहते हैं, दुर्बल व्यक्ति मर जाते हैं। यह सघर्ष जाति के अन्तर्गत होता है। इसके परिणामस्वरूप स्वामाजिक नेताओं का आविर्भाव होता है। यह सघर्ष जातियों और सस्कृतियों के बीच भी चलता रहता है। इससे विभिन्न जातियों की आन्तरिक प्रकृतियों का भी ज्ञान होता है। दो जातियों के सम्मिश्रण से उच्चतर जाति का पनप होने लगता है। इस तरह के जातीय सम्मिश्रण से सांस्कृतिक, सामाजिक और राजनीतिक अवपन्न होने लगता है। लेकिन, जाति अपने को शुद्ध कर सकती है क्योंकि वर्णसंशुद्ध मर जाते हैं। तीसरे, यद्यपि सस्कृति और सामाजिक संस्थाएँ जाति की अन्तर्भूत रचनात्मक शक्तियों को प्रत्यक्ष रीति से व्यक्त करती हैं फिर भी सम्पूर्ण उच्च सम्प्रदाय

1 गोबीनाथ की पुस्तक पेरिस में १८५३-५५ में छपी थी। पहले भाग का अनुवाद एड्रियन कोलिन्स ने *The Inequality of Human Races* (London, 1915) नाम से किया था। चैम्बरलेन की पुस्तक १८९९ में छपी थी। अंग्रेजी में इसका अनुवाद जॉन लोव ने *The Foundations of the Nineteenth Century* (London, 1910) से किया था। उन अन्य पुस्तकों के लिए जिनमें जाति और सस्कृति के सम्बन्ध की कल्पना की गई थी, देखिए F. W. Coker, *Recent Political Thought* (1934) pp 315 ff

2 Especially in Vol 1, Ch 11

अथवा महत्वपूर्ण सस्कृतियाँ एक ही जाति अथवा कुछ जानियों की ही सृष्टि हैं। जातियों को तीन भागों में बाटा जा सकता है—सस्कृति का निर्माण करने वाली, अथवा बन जाति, सस्कृति का बहन करने वाली जातियाँ जो उपार ले सकती हैं और ग्रहण कर सकती हैं लेकिन निर्माण नहीं कर सकती, और सस्कृति का विनाश करने वाली जाति अथवा यहूदी जाति। सस्कृति का निर्माण करने वाली जाति को निम्न जाति के धर्म और सेवाओं की जरूरत होती है। सस्कृति का निर्माण करने वाली आर्य जाति में आत्मरक्षा की भावना व्यक्ति से निकल कर समुदाय में आ जाती है। आर्यों की मुख्य नैतिक विशेषता वर्तमान परायणता और आदर्शवाद (सम्मान) है, बुद्धि नहीं। राष्ट्रीय समाजवाद ने लोक बुद्धिजीवियों और नेता की यही विशेषताएँ मानी।

एरिख रोज़ेनबर्ग ने अपने ग्रन्थ *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (१९३०) में जातीय सिद्धान्त के आधार पर इतिहास के दर्शन का निर्माण किया। उन्होंने राष्ट्रीय समाजवाद की विचारधारा का भी अधिकृत विवेचन किया गया था। रोज़ेनबर्ग के अनुसार सम्पूर्ण इतिहास को दुबारा लिखा जाना चाहिए। इतिहास की इस पुनर्व्याख्या का आधार जातियों तथा उनके विशिष्ट आदर्शों का सघर्ष होना चाहिए। मुख्य रूप से यह सघर्ष आर्य जाति तथा अन्य सब हीन जातियों के बीच में है। रोज़ेनबर्ग का विचार था कि आर्य जाति वहीं उत्तर से शुरू हुई थी और वह वहाँ से चलकर मिस्र, भारत, फारस, यूनान, और रोम पहुँची थी। उसी ने इन क्षेत्रों की समस्त प्राचीन सभ्यताओं का निर्माण किया था। चूँकि आर्यों ने हीन जातियों के साथ समर्पण किया, इससे समस्त प्राचीन सस्कृतियाँ पतित हो गईं। आर्य जाति की द्यूदानिक शाखा में अपनी जातीय श्रद्धा का कायम रखा। आधुनिक यूरोप के राज्य में सांस्कृतिक महत्त्व के जो भी मूल्य बच रहे हैं उसका श्रेय आर्य जाति की द्यूदानिक शाखा को ही है। समस्त विज्ञान और समस्त कला, समस्त दर्शन और समस्त महान् राजनीतिक सत्ताएँ, इन सबका निर्माण आर्यों ने किया है। आर्य जाति के विरोध में यहूदी जाति है। इस जाति ने अनेक जातीय विषों की सृष्टि की है। मार्क्सवाद और लोकतन्त्र, पूँजीवाद और वित्त, निष्पक्ष बुद्धिवाद, प्रेम और विनम्रता के नारी मुलम आदर्श—इन सबका निर्माण यहूदी जाति ने किया है। ईसाई धर्म में जो कुछ भी रक्षणीय है, वह सब आर्य आदर्शों को देन है। ईसा मसीह स्वयं आर्य थे। लेकिन, चर्च की 'एडुवसन यहूदी' रोमन पद्धति ने ईसाई धर्म की विकृत कर दिया। रोज़ेनबर्ग का विचार था कि मध्ययुग के जर्मन रहस्यवाद में, विशेषकर एक्हार्ट के रहस्यवाद में, मन्त्र, जर्मन धर्म, लक्षण, दो मन्त्र, है, *वीर्यो, शतव्यो, को मन्त्रो* बड़ी आवश्यकता एक नया धर्म सुधार है। व्यक्ति, परिवार, जाति तथा राष्ट्र इन सब का सम्मान की भावना से प्रेम होना चाहिए।

जिस दर्शन के आधार पर इस इतिहास का पुनर्निर्माण किया गया था, उसे जातीय या जीव-वैज्ञानिक व्यवहारवाद कहा जा सकता है। समस्त मानसिक और नैतिक क्षमताएँ

जाति से सम्बन्धित होती है। आत्मा जाति का आन्तरिक रूप है। समस्त मानसिक और नैतिक क्षमताएँ चित्तन के उन रूपों पर निर्भर होती हैं जो अन्तरंग होते हैं। जाति के लिए जो भी समस्या अथवा समाधान है वह उसकी जातीय विचार पद्धति पर आधारित होता है। 'नोर्डिक' जाति के प्रश्नों का यहूदी जाति के लिए कोई महत्व नहीं होता। 'जाति के लिए ज्ञान के जिस विवात की सम्भावना हो सकती है वह उसकी प्रथम धार्मिक कल्पना में निहित होता है।' इसलिए, नैतिक और सौन्दर्यात्मिक मूल्यों के कोई सामान्य मानक नहीं होते। न वैज्ञानिक सत्य के कोई सामान्य सिद्धान्त होते हैं। यह विचार कि सत्य, शिव और सुन्दर के विचार को विभिन्न जातियाँ समझ सकती हैं निष्फल बुद्धिवाद का उदाहरण है। प्रत्येक जाति के लिए यह जरूरी है कि वह विदेशी तत्वों का बहिष्कार करे क्योंकि ये तत्व उसकी जातीय शुद्धता का नष्ट कर देते हैं। सत्य जाति की अन्तरंग क्षमताओं की अनुमति है। इसलिए, उसकी बसोटी यह है कि विज्ञान अथवा कला अथवा धर्म जाति के रूप, उसके आन्तरिक मूल्यों तथा उसकी जीवनी व्यक्ति का विकास करें। प्रत्येक रचनात्मक दर्शन एक तरह की स्वीकृति अथवा पक्ष होता है। वह जाति में निहित एक प्रेरणा को व्यक्त करता है। इसका उद्देश्य यह होता है कि वह उस जाति तत्व की शक्ति बढ़ाए। नेशनल सोशलिस्ट टीचर्स एसोसिएशन ने हिटलर के मन्थन में जो घोषणाएँ निकाली थी उनमें एक घोषणा दार्शनिक मार्टिन होडेगर की थी। इस घोषणा में रोजेनबर्ग की बात को ही दुहरा दिया गया था।

“सत्य उस तत्व की अनुभूति है जो जाति को कार्य तथा ज्ञान के क्षेत्र में निश्चित, स्पष्ट और सक्रियशाली बनाता है। इस सत्य के आधार पर जानने की वास्तविक इच्छा उत्पन्न होती है। जानने की यह इच्छा जानने के दावे को मर्यादित करती है। जानने का दावा ही उन सीमाओं को निश्चित कर देता है जिनके भीतर वास्तविक समस्याएँ उठनी चाहिए और उनका अनुसंधान होना चाहिए। इसी मूल स्थल से हम विज्ञान को प्राप्त करते हैं। यह विज्ञान लोगों के जीवन के लिए जरूरी होता है। हमने निराधार और अव्यक्त चिन्तन की पूजा से छुटकारा प्राप्त कर लिया है।

रोजेनबर्ग ने आर्य जाति की पहचान के लिए जो विविध तर्क दिए थे, वे मुख्यतः कला, नैतिक आदर्शों और धार्मिक विश्वासों से सम्बन्धित थे। ये तर्क अधिकांश में काल्पनिक और आत्मपरक थे। अतएव उसका दर्शन प्रकटत एक कल्पना के रूप में था। जहाँ एक बार राष्ट्रीय समाजवाद ने जर्मनी में अपने पैर जमा लिए, जातीय सिद्धान्त का विकास एक 'वैज्ञानिक' मानव विज्ञान के रूप में हुआ। इस कार्य का निदेशन एफ० के० गुथर ने किया। गुथर जेना विश्वविद्यालय में सामाजिक मानवविज्ञान का प्रोफेसर

बना दिया गया था।¹ सामान्य रूप से किसी भी स्वतन्त्रवेता जीव-वैज्ञानिक अथवा मानव-वैज्ञानिक का यह विश्वास नहीं था कि जातीय धोखेपना की कुछ जीव-वैज्ञानिक समीक्षा होती है अथवा जातीय विद्वयताओं का संस्कृति से सम्बन्ध होता है। इन प्रस्थापनाओं का अनेक बार खंडन किया जा चुका है। हमारे कहने का अभिप्राय सिर्फ यह है कि बुद्धिनिरोधी लोग अपने वात्पनिक चिंतन के आधार पर ही तिल का ताड़ बना लेते हैं। त्रिओन के ज्ञानी पुरुषों के प्रोटोकॉलो पर पर्याप्त रूप से विश्वास किया जाना था। यही कारण है कि गोएबित्स अपनी डायरी में यह लिख सका था “जिन राष्ट्रीय ने यहूदियों को सब से पहले समझा है, वही उनकी जगह सत्ता पर शासन करेंगे।”² जातीय सिद्धान्त की परत का आधार उसका सत्य नहीं होना चाहिए। उसका आधार एक तो वे परिणाम होने चाहिए जो वह सामने लाया और दूसरे वे प्रयोजन होने चाहिए जो उसने पूरे किए।

जातीय सिद्धान्त ने राष्ट्रीय समाजवाद की नीति पर तीन तरह से असर डाला। इसका पहला असर आर्य जाति की जनसंख्या की वृद्धि के सम्बन्ध में था। राष्ट्रीय समाजवाद की सरकार ने लोगों को इस बात के लिए प्रोत्साहन दिया कि वे ज्यादा बच्चे पैदा करें। इसके लिए सरकार ने लोगों को आर्थिक सहायता भी दी। यहाँ यह ध्यान देने योग्य है कि एक ओर तो सरकार ने जनसंख्या की वृद्धि पर जोर दिया और दूसरी ओर यह भी कहा कि जर्मनी में पहले से ही अधिक जनसंख्या है और इस जनसंख्या को बसाने के लिए क्षेत्रीय विस्तार की जरूरत है। जनसंख्या की वृद्धि पर जोर देने का परिणाम यह हुआ कि अर्बप बच्चे बाफ़ी बड़ी तादाद में पैदा होने लगे। जातीय सिद्धान्त का दूसरा परिणाम यह हुआ कि १९३३ का प्रजनन विषयक कानून पास हुआ। कहने के लिए तो इस कानून का उद्देश्य आनुवंशिक बीमारियों के पारंपरण को रोकना था। लेकिन, व्यवहार में इसका उद्देश्य यह था कि सार्वजनिक और मानसिक

1 उदाहरण के लिए उसका *Racial Elements of European History* ग्रन्थ देखिए। इस ग्रन्थ का अंग्रेजी अनुवाद जी० सी० ह्यूडलर (सन् १९२७) ने किया है। जातीय सिद्धान्त की वैज्ञानिक आलोचना और राष्ट्रीय समाजवाद से पहले के उसके इतिहास के लिए रूप बेनेडिक्ट की पुस्तक *Race Science and Politics* (न्यूयार्क १९४०) देखिए। इस पुस्तक में जीव-वैज्ञानिकों और मानव-वैज्ञानिकों द्वारा की गई अनेक आलोचनाएँ दी गई हैं।

2 *Diaries*, p. 377. इन अप्रसंस्कृत अक्षरों से कुछ ही अक्षरों में गोएबित्स ने इस बात पर विस्मय प्रकट किया है कि ब्रिटिश और अमेरिका के समाचार-पत्रों को उसके यहूदी-विरोधी तर्कों का दमन नहीं करना चाहिए था। pp. २४१, ३५३ f., ३७०। यह भी सत्य है कि “यहूदियों के विद्व-शासन” का चित्र राष्ट्रीय समाजवाद के लिए आदर्श रहा हो। कोनराड हीडेन का यही मत है। देखिए *Der Fuehrer* (१९४४), p. 100 और *passim*। प्रोटोकॉलो के इतिहास के बारे में जॉन एस० वटिस की पुस्तक *An Appraisal of the Protocols of Zion* (न्यूयार्क, १९४२) देखिए।

रूप से बर्बरजोर लोगों को या तो बिल्कुल ही सत्पन कर दिया जाए या उन्हें नष्ट कर दिया जाए। इस नीति का अत्यन्त बढोतरता से पालन किया गया। इस कार्यक्रम का उद्देश्य नस्ल का सुधार करना था लेकिन इसने चाहे नस्ल का सुधार किया हो या नहीं, नैतिक और सामाजिक जीवन का बहुत अधिक विघटन किया। जातीय सिद्धान्त इस नैतिक धारणा पर आधारित था कि दुर्बलों के प्रति मानवता और कृपा का व्यवहार करना सद्गुण नहीं है। तीसरे, जातीय सिद्धान्त ने १९३५ और १९३८ का यहूदी विरोधी विधान उत्पन्न किया। इस विधान का भी उद्देश्य जाति की शुद्धता का विकास करना अथवा उसकी रक्षा करना था। इस विधान के अनुसार जर्मनो तथा उन लोगों के बीच जिसके पूर्वज यहूदी रहे हो, विवाह सम्बन्ध वर्जित कर दिए गए यहूदियों को व्यवसायो तथा व्यापार से हटा दिया गया तथा उनसे नागरिकों का दर्जा छीन कर उन्हें 'राज्य प्रवाजनों' का हल्का दर्जा दिया गया। इन उपायों की चरम परिणति यहूदियों को पूरी तरह से समाप्त कर देने की नीति में हुई। हिटलर ने १९३९ में भविष्यवाणी की थी कि नए यूद्ध के परिणामस्वरूप यहूदी बिल्कुल समाप्त हो जायेंगे। जो यहूदी बच रहे थे, उनको बलपूर्वक मजदूर बनाने की कोशिश की गई।¹

एक ऐसी सत्तायुद्धी में, जो प्रधान रूप से बर्बर मानवोचित रही है, राष्ट्रीय समाजवाद को यहूदी विरोधी नीति को अमानवीयता की पराकाष्ठा ही कहा जा सकता है। तर्कों की दृष्टि से, जातीय सिद्धान्त को यहूदियों के ऊपर लागू करना केवल आनुवंशिक ही था। इसे अन्य जातियों के ऊपर भी लागू किया जा सकता था। हिटलर ने जैसे-जैसे अपना साम्राज्य पूर्व की ओर बढ़ाया, उसने इस नीति को अन्य जातियों के ऊपर भी लागू किया। उदाहरण के लिए अधिकृत पोलैण्ड में युकेनियनो के साथ पोलो की अपेक्षा ज्यादा अच्छा व्यवहार किया गया यद्यपि उन्हें जर्मनों के बराबर दर्जा नहीं दिया गया। लेकिन, पोलो के पास तो कम-से कम नाममात्र की स्वतन्त्रता बच रही थी। यहूदी तो बिल्कुल दास ही बना दिए गए थे। सामान्य रूप से जातीय सिद्धान्त का अर्थ यह था कि नागरिक और जातीय स्थिति की दृष्टि से विभिन्न जातियों का एक क्रम निर्धारित हो गया था। शक्ति और अधिकार केवल उन लोगों के हाथों में रहे थे जो शुद्ध जर्मन जाति के थे। अन्य अधीन जातियों को अवरोहण क्रम में रख दिया गया था। संक्षेप में इसका अन्वय, जैसा कि हिटलर ने मैन कैंप में कहा था यह था कि एक तो स्वामी जाति हो तथा अन्य 'सहायक' जातियाँ उसकी सेवा करती हो। लेकिन, चूँकि जाति का सिद्धान्त काल्पनिक था, अतः राष्ट्रीय समाजवादी सरकार जिस समुदाय को चाहती,

1 फ्राज न्यमैन ने अपनी पुस्तक *Behemoth* (१९४४), pp 111 ff Appendix, pp 660 ff में प्रचलन सम्बन्धी और यहूदी विरोधी विधान का विश्लेषण किया है।

जातीय आधार पर उसका हनन और शोषण कर सकनी थी। तर्क की दृष्टि से राष्ट्रीय समाजवाद के नेता जातीय सिद्धान्त के आधार पर अपनी प्रवृत्ति को विवेक का आधार देना चाहते थे।

जातीय सिद्धान्त तथा यहूदी-विरोध की नीति ने राष्ट्रीय समाजवाद को जो स्थान पहुँचाया, वह मोठ भनोविज्ञान के क्षेत्र की वस्तु है। लेकिन, यह स्पष्ट है कि उन्होंने राष्ट्रीय समाजवाद को दो रीतियों से दृढ़ किया। सर्वप्रथम, इसके कारण जर्मन राष्ट्र को जो अनेक घुमाएँ, सजाएँ, मज और बाँ-विरोध दे, वे सब एक स्थल पर केन्द्रित हो गए। साम्यवाद का डर यहूदी नाकुंवाद का डर हो गया। नालिकों के प्रति रोष को नायना का अर्थ यहूदी पूँजीवाद के प्रति विरोध की भावना हो गया। राष्ट्रीय अरक्षा का अर्थ यह हो गया कि यहूदी सारे समार पर शासन करने का पक्षपात बना रहे हैं। आर्थिक अरक्षा का अर्थ यह हो गया कि सनस्त बड़े-बड़े व्यापारों पर यहूदियों ने अपना अधिकार स्थापित कर रक्खा है। यह कहना कि यहूदियों के ऊपर लगाए गए ये नग्न आरोप निराधार थे प्रमाणोचित नहीं था। यहूदी लोग इन स्थिति में ये जिनमें वे उन कामों को बहुत अच्छी तरह निभा सकते थे जिनकी जातीय सिद्धान्त ने उनके बारे में बताना की थी। वे अल्पमत्त्वा में थे और उनके खिलाफ पक्षपात की भावना दीर्घकाल से संचित होती आ रही थी। वे इतने मजबूत अवश्य थे कि उनसे डर लगता था, लेकिन वे इतने कमजोर थे कि उनके ऊपर उन्हें हानि पहुँचाएँ दिना आरोप बही किया जा सकता था। इस दृष्टि से देखने पर ज्ञान होगा कि जातीय सिद्धान्त जर्मन समाज को, उसके नग्न विरोधों को एक ऐसे घाव के ऊपर केन्द्रित कर के जिसे आसानी से समाप्त किया जा सकता था, एक करने का मनोवैज्ञानिक उत्पन्न था। यहाँ हम यह भी कह सकते हैं कि यहूदियों की सम्पत्ति के कारण दल तथा उसके समर्थकों को पर्याप्त पुरस्कार प्राप्त हो जाते थे। दूसरे, जातीय सिद्धान्त ने हिटलर के विशिष्ट साम्यवाद की सैद्धान्तिक समर्थन प्रदान किया। हिटलर स्वाभाविक जानियों के मूल्य पर पूर्ण तथा दक्षिण की ओर अपना विस्तार करना चाहता था। यहूदी लोग इन्हीं क्षेत्रों में इकट्ठे बसे हुए थे। एक मनोवैज्ञानिक शक्ति के रूप में यहूदी विरोध इस विश्वास से निग्न नहीं था कि जर्मन जाति पोलो, चेको और रूसियों से खोएँगी थी। जातीय सिद्धान्त अकर्म जर्मनवाद से सम्बन्धित किया गया है। इस सिद्धान्त के आधार पर मध्य यूरोप में एक ऐसे जर्मन राज्य की स्थापना का जिसने चारों ओर अधोऋण राज्य हों, विचार विवक्षित किया जा सकता था। इस प्रकार, जातीय सिद्धान्त ने राष्ट्रीय समाजवादी विचारधारा के दूसरे तत्व को जन्म दिया। यह दूसरा तत्व "नृमि का विचार था।" यह विचार रक्त के विचार का स्वभाविक पूरक था।

सिबेन्सरम

(Lebensraum)

राष्ट्रीय समाजवाद ने राज्य क्षेत्र जयवा स्थान के सिद्धान्त को भी जातीयता के सिद्धान्त की भाँति ही ऐसे विचारों के आधार पर बनाया जो यूरोप में एक शताब्दी से प्रचलित रहे थे। मूलतः यह विचार उन योजनाओं का विस्तार मात्र ही था जिनके अनुसार हिटलर मध्य और पूर्वी यूरोप में एक शक्तिशाली जर्मन राज्य की स्थापना करना चाहता था। हिटलर का विचार था कि इन क्षेत्रों में जहाँ तक सैनिक दृष्टि से सम्भव हो, जर्मनों को अपना विस्तार करना चाहिए। जातीय सिद्धान्त की तरह यह सिद्धान्त भी विपुल रूप से जर्मन सिद्धान्त था। स्वीडन ने राजनीतिशास्त्री रुडोल्फ कर्जेलेन ने इस योजना को एक दर्शन का रूप दिया और इसका नाम जियोपोलिटिक रखा।¹ उद्भव में कर्जेलेन की जियोपोलिटिक्स राजनीतिक भूगोल नामक एक पुराने विषय का विस्तार-मात्र था। राजनीतिक भूगोल मुख्य रूप से फ्रेडरिक रेटजेल ने विकसित किया था। उसका मूल वैज्ञानिक विचार यह था कि यदि हम इतिहास का और राज्यों के विकास का सर्पारंपरिक ढंग से अध्ययन करना चाहते हैं तो हमें भौतिक पर्यावरण, मानव विज्ञान, समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र, सांविधानिक संगठन और कानूनी संगठन, का भी अध्ययन करना चाहिए। जब कर्जेलेन ने इस सिद्धान्त का विकास किया, तब वह उसके नौगोलिक आधार को बिल्कुल मूल गया। कर्जेलेन के सिद्धान्त निरूपण में यह डर भी छिपा हुआ था कि शायद रूस पश्चिम की तरफ अपने पैर फैला सकता है। राष्ट्रीय समाजवाद के जिन प्रवक्ताओं ने जियोपोलिटिक्स का विकास किया था उसमें काल हाउसोफर का नाम विशेष रूप से प्रसिद्ध है। इसके अतिरिक्त जर्मनी के अन्य अनेक लेखकों और विद्वानों ने भी इसके विकास में भाग लिया था। हाउसोफर ने विषय के वैज्ञानिक निरूपण को कोई खास आगे नहीं बढ़ाया। लेकिन, उसने और उसके साथियों ने सत्ता के समस्त

1 सामान्य विवरण के लिए देखिए, Robert Strausz-Hupo, *Geopolitics : The Struggle for Space and Power*, New York, (1942)। कर्जेलेन के कार्य के अपेक्षाकृत लम्बे सारांश के लिए देखिए, Johannes Mattern, *Geopolitik : Doctrine of National Self Sufficiency and Empire* (Baltimore, 1942), chs. 5 and 6. निम्नलिखित दो पुस्तकों में बाल हाउसोफर तथा जियोपोलिटिक के अन्य राष्ट्रीय समाजवादो विद्वानों के विचार मिल जाते हैं—Derwent Whittlesey, *German Strategy of World Conquest*, New York, 1942, और Andreas Dorpalen, *The World of General Haushofer*, New York, 1942.

भागों से भूगोल, समाज, अर्थ-व्यवस्था और राजनीतिक मामलों के बारे में विपुल सामग्री एकत्रित की। इस प्रक्रिया में सामग्री का उद्देश्य यह नहीं था कि इसकी शुद्ध वैज्ञानिक रीति में मोमासा की जाए। इसका उद्देश्य यह था कि जरूरत पड़ने पर युद्ध-नीति निर्धारित करते समय सेना इन सामग्रियों का प्रयोग कर सके या आवश्यकता पड़ने पर शासन अपना गति विस्तार करते समय इस सामग्री से काम उठा सके। हाउसोफर ने जियोपोलिटिक्स के आधार पर जर्मनों में 'स्थानगत चेतना' का संचार किया। यही दो विशेषताएँ ऐसी थीं जो जियोपोलिटिक्स को राजनीतिक भूगोल से अलग करती थीं। हाउसोफर के दैन्य *Zeitschrift für Geopolitik* के सम्पादक ने जियोरोलिटिक्स की परिभाषा करते हुए कहा था कि यह "व्यावहारिक राजनीति का पथ प्रदर्शन करने की कला और राज्य की भौगोलिक चेतना है"। यहाँ व्यावहारिक राजनीति का अभिप्राय साम्राज्यवादी विस्तारवाद। जातीय सिद्धान्त की भाँति जियोपोलिटिक्स में भी विद्वत्ता और आनाखी वैज्ञानिक भावना का सम्मिश्रण था। इस सिद्धान्त के आधार पर साम्राज्यवादी राजनीति को उचित ठहराने की कोशिश की गई थी।

राष्ट्रीय समाजवादियों को अपने साम्राज्यवाद विषयक विभिन्न सिद्धान्त की प्रेरणा अंग्रेज भूगोल शास्त्री सर हेलफोर्ड जे० मैकाइडर से प्राप्त हुई थी। इसके पहले के साम्राज्यवादी सिद्धान्त ने उदाहरण के लिए एडमिरल ए० टी० महन के सिद्धान्त ने मुख्य रूप से नौविक शक्ति के महत्त्व पर बल दिया था। यह सिद्धान्त अधिकतर ब्रिटिश साम्राज्य के सिद्धान्त पर आधारित था। १९०४ में मैकाइडर ने यह विचार प्रस्तुत किया था कि यूरोपीय इतिहास के काफी अंश की व्याख्या इस आधार पर की जा सकती है कि पूर्वी यूरोप तथा मध्य एशिया की भू-वेष्टित जातियाँ तटवर्ती जातियों की ओर बढ़ती रही हैं। उसने पूर्वी यूरोप तथा मध्य एशिया के इस विशाल क्षेत्र को "अन्तर्देश" "विश्वद्वीप", का सार (यूरोप, एशिया और अफ्रीका) कहा है। इसमें ससार की दो-तिहाई भूमि आ जाती है। आस्ट्रेलिया तथा उत्तरी और दक्षिणी अमेरिका दूरस्थ द्वीप हैं। फलतः, यदि कोई राज्य इस क्षेत्र के संपादन पर नियंत्रण स्थापित कर ले, और इस प्रकार वह सामूहिक शक्ति के साथ स्थल शक्ति का समन्वय कर सके, तो वह सारे ससार पर अपना आधिपत्य स्थापित कर सकता है। मैकाइडर ने अपने तर्कों को निम्न-लिखित सूत्र में व्यक्त किया था "जो कोई पूर्वी यूरोप पर शासन करता है, वह अन्तर्देश पर नियंत्रण रखता है। जो कोई अन्तर्देश पर शासन करता है, वह विश्वद्वीप पर नियंत्रण रखता है। जो कोई विश्वद्वीप पर शासन करता है, वह ससार पर नियंत्रण रखता है।"¹

1 *Democratic Ideals and Realities* (1919), पुनर्मुद्रित 1942, p. 150
मैकाइडर के एक पूर्ववर्ती निबन्ध से तुलना कीजिए, *The Geographical Pivot of History*. *The Geographical Journal*, Vol. XXIII (1904), pp. 421 ff

उसका तात्कालिक प्रयोजन इंग्लैंड को यह बताना था कि रूस के साथ मित्रता के क्या लाभ हैं लेकिन जर्मन भी इस सूत्र का अभिप्राय समझते थे। उसने एक ऐसी प्रयोजना उपस्थित की जिसने १९०० के ट्रिपिट्स नाविक विस्तार के बाद के जर्मन साम्राज्यवादी जितने की अनिश्चितताओं, नाविक तथा स्थल-शक्ति की विषमता तथा पूर्वी जर्मनी के कुलों की तथा पश्चिमी जर्मनी के उद्योगपतियों के दृष्टिकोणों की विविधता का समाधान कर दिया। दोनों ही सहो थे लेकिन नजदीक के महाद्वीपीय देशों की ओर स्थल के द्वारा बढ़ाए जाने वाले इस कार्यक्रम को प्राथमिकता मिली। शुरू में सब से बड़ी समस्या रूस था। इस समस्या का समाधान या तो रूप से मित्रता करके या रूस को जीतकर किया जा सकता था। स्थल-शक्ति के रूप में फ्रांस का पतन हो चुका था। जातीय सिद्धान्त की शकलबल में फेंक जाति बहुत कुछ भीरो हो गई थी। ब्रिटिश साम्राज्यवाद का तौर-तरीका भी पुराना पड़ गया था। जर्मन कूटनीति का उद्देश्य यह था कि पश्चिमी शक्तियों का विसंगीकरण किया जाए, लेकिन रूस पर प्रभुता स्थापित की जाए। हिटलर ने भी रूस में जर्मन राजनीति की यही रूपरेखा प्रस्तुत की थी।^१ कहा जाता है कि उसने यह कार्य हाउसोफर की प्रेरणा से किया था। उसका कहना था कि द्वितीय साम्राज्य की मूल-भूत गलती यह थी कि उसने अपने क्षेत्र का विस्तार न कर अपने उद्योगों और निर्यातों का विस्तार किया। जर्मनी के एक हजार वर्षों के इतिहास में सब से महत्वपूर्ण घटना ऑस्ट्रिया के तथा एन्ग्रे के पूर्व के क्षेत्र का उपनिवेशीकरण था। राष्ट्रीय समाजवादियों का नारा था कि हम, "यूरोप के दक्षिण और पश्चिम में जर्मनों का बढ़ना रोक देंगे तथा अपने ध्यान को पूर्वी देशों की ओर केन्द्रित करेंगे। हम मुख्य रूप से रूस तथा उसके सीमावर्ती अवीन राज्यों के बारे में ही विचार कर सकते हैं।"

राष्ट्रीय समाजवादियों ने लेबेन्सरम के सिद्धान्त के पक्ष में जो तर्क दिए थे उन में भी जातीय सिद्धान्त की भांति ही भावना तथा सदस्य विज्ञान का अपूर्व समिश्रण था। इन तर्कों का आधार यह था कि जर्मन मध्ययुगीन साम्राज्य के आदर्शों के बहुत प्रेमी थे। उनकी यह गवशक्ति थी कि यह साम्राज्य अमेरिका की खोज के काफी समय पहले विद्यमान था। लेबेन्सरम के पक्ष में दिए गए जाने वाले तर्कों का कुछ आधार यह भी था कि मध्य यूरोप तथा साम्यवाद की स्थापना के पूर्व रूप की समस्त सांस्कृतिक सिद्धियों का भेद्य जर्मनों के अल्पसंख्यकों को है। इसलिए, जर्मन इस क्षेत्र के स्वाभाविक नेता और शासक हैं। जिथोपोलिटिक्स के सामान्यीकृत तथा कथित रूप से वैज्ञानिक तर्कों ने एक जैविक साक्ष्य का भी रूप धारण किया। राज्य 'सावयव सत्ताएं' हैं और उनके बीच सम्बन्ध प्राकृतिक चुनाव का है। जब तक उनमें जीवन होता है उनका

विकास होता है और जब उनका विकास बन्द हो जाता है, वे मर जाते हैं। जो राज्य विस्तार नहीं करता वह या तो पतनशील होता है या एक ऐसी जाति की सृष्टि होता है जो स्थानबद्ध होती है और जिसमें राजनैतिक निर्माण की प्रतिभा नहीं होती। प्राग्वात राज्य इस बात के लिए बाध्य होते हैं कि वे अपने स्थान का विस्तार करें। राज्य की सीमाएँ राज्य के "परिणाम अंग" (peripheral organs) अथवा विकास-शील सीमान्त होते हैं। राज्य की कोई निश्चित सीमा नहीं होती। उसकी केवल एक अस्थायी सीमा रेखा होती है। वह सतत विकास में "शान्ति का एक बिन्दुमात्र" होती है। श्रेष्ठ सीमान्त वह है जो विजय के अनुकूल होना है, जो दूसरे राज्यों में प्रवेश करने तथा सीमा घटनाओं का बढ़ावा देने के लिए अनुकूल होता है। सविद्या और अन्तर्राष्ट्रीय विधि राज्य की स्वामाविक शक्ति का केवल कोई अङ्ग नहीं लगा सकती। राज्य का सविधान और उसकी विधि सत्यापन उनकी शक्ति को मजबूत करने और उसे विकसित करने में सहायक होती है। यदि सतति-निग्रह अथवा शान्तिवाद के द्वारा प्रतिपक्षितापूर्ण सधर्म पर जान बूझ कर कोई रोक लगाई जानी है तो इसका परिणाम यह होगा कि सविध्य में हीन जानिया का प्राधान्य हा जायेगा। प्रगति सधर्म के माध्यम से ही होती है।

"सांस्कृतिक दृष्टि से श्रेष्ठ लेकिन कम बढोर जानियो की अपनी सीमित भूमि के कारण अपना विकास रोकना होगा और वह भी एक ऐसे समय में जबकि सांस्कृतिक दृष्टि से हीन लेकिन अधिक निर्दय और अधिक 'नैसर्गिक' जातियाँ अपने पास अधिक भूमि होने के कारण असीम विकास कर सकती हैं। परिणामतः, एक दिन मसाला ऐसी जाति के हाथों में आ जाएगा जो मस्तिष्क में तो हीन होगी लेकिन शक्ति और मन्त्रिभक्त में श्रेष्ठ होगी।"¹

इसलिए लेवेन्तरम का विचार जातीय लोक के विचार का निष्कर्ष नहीं था। वैज्ञानिक दृष्टि से ये दोनों विचार अलग-अलग थे। कारण यह है कि यदि सस्कृति ज्ञान पर निर्भर होती है तो वह भूमि पर निर्भर नहीं हो सकती। लेकिन इन दोनों विचारों को जोड़ने वाला तत्त्व विज्ञान नहीं था। यह तत्त्व मूलतः 'रहस्यात्मक' अथवा भावनात्मक था। "सांस्कृतिक मूल्या" अथवा "लोक भूमि" जैसे वाक्यांशों में दो सार्वभौम और शक्ति-शाली भावनाओं का समावेश था। ये भावनाएँ थी—प्रत्येक जाति को अपनी जन्मभूमि प्रिय होती है। इसके साथ ही प्रत्येक जाति को अपनी जीवन-पद्धति भी प्रिय होती है। राष्ट्रीय समाजवादियों ने सैनिक विजय के कार्यक्रम के पीछे इन्हीं भावनाओं की शक्ति को संगठित किया था।

यदि हम लेवेन्तरम सिद्धान्त के भावनात्मक तत्त्वों को मूल जाएँ तो उसका नू-राजनैतिक विचार इस धारणा पर आधारित था कि अधिक समृद्ध राजनैतिक

नियंत्रण पर निर्भर होती है और वे दोनों सैनिक शक्ति पर। इसके साथ ही यह सामरिक सिद्धान्त भी था कि बाजारों की परिस्थितियों में सैनिक शक्ति का अभिप्राय सामुद्रिक शक्ति नहीं बल्कि स्थल शक्ति है। मुख्य चिन्ता इस बात की नहीं थी कि क्षेत्र उपलब्ध हो। मुख्य चिन्ता इस बात की थी कि बच्चा माल मिले और तैयार माल के लिए बाजार मिले। हिटलर जनसंख्या और क्षेत्र की अवसर तुलना किया करता था। उदाहरण के लिए वह कहा करता था कि अमेरिका में एक वर्ग किलोमीटर में पंद्रह लोग रहते हैं लेकिन जर्मनी में इतने ही जगह में एक सौ चालीस लोग रहते हैं। इस तरह जिन राष्ट्रों के पास क्षेत्र है और जिन राष्ट्रों के पास क्षेत्र नहीं है अर्थात् स्वामी राष्ट्र और सर्वहारा राष्ट्र—इनके बीच संघर्ष चलता रहता है। हिटलर के इस तरह के चिन्तनों को बाजार के सन्दर्भों के बिना नहीं समझा जा सकता। यह तर्क कि जनसंख्या अविश्व होने से विस्तार की जरूरत है, इस प्रत्यापना पर आधारित था कि बाजार केवल राजनीतिक शक्ति के द्वारा ही प्राप्त किए जा सकते हैं। इस प्रकार स्थान की भू-राजनीतिक संरचना का मुख्य आधार यह था कि बड़े-बड़े क्षेत्र सैनिक दृष्टि से लाभदायक होते हैं। जर्मनी में इसका वास्तविक अर्थ यह था कि जर्मनी अपने निष्पत्ति के भू-क्षेत्रों का आर्थिक शोषण के लिए विजय करे। इस अर्थ में भी आत्मनिर्भरता की भू-राजनीतिक संरचना का समर्थन लेना चाहिए। आन्तरिक संसाधनों का विकास और न पाए जाने वाले कच्चे सामान की जगह कुछ और सामान की खोज करना नीति के अन्तर्गत नहीं था। हा, थोड़े से राष्ट्रीय समाजवादी (उदाहरण के लिए ग्रैनर स्ट्रासर) ही यह मानते थे कि यह कार्यक्रम भी नीति के अन्तर्गत आने चाहिए। अधिकांश राष्ट्रीय समाजवादियों का विचार था कि यह उपाय युद्ध काल में विश्व बाजारों से स्वतन्त्रता प्राप्त करने के साधन हैं। यह भू-राजनीतिक सिद्धान्त की आत्म निर्भरता सफल राज्यों का एक लक्षण है, निहितार्थ में बड़ा भयंकर था। इसका अभिप्राय यह था कि युद्ध के लिए तैयारी करते रहना एक स्थायी आवश्यकता है, क्योंकि राज्य को वाणिज्यिक समृद्धि उन्नी के ऊपर निर्भर है।

लेबेन्सरम के अर्थ के बारे में हिटलर ने १९३२ में डुसलडोर्फ के जर्मन उद्योग-पतियों के सामने एक भाषण दिया था और इस भाषण में उसने लेबेन्सरम का अर्थ बिल्कुल स्पष्ट कर दिया था। इस भाषण की सफलता ने उसके राजनीतिक माध्यम का पता पलट दिया। उसने कहा कि जर्मनी की समृद्धि और बेरोजगारी का निवारण विदेशी वाणिज्य पर निर्भर है। लेकिन यह विचार कि केवल बाह्य उपायों से ही सत्ता पर विजय प्राप्त की जा सकती है, एक भयंकर भ्रम है।

“ऐसा नहीं है कि जर्मनी के व्यापार ने सत्ता का विजय किया हो और इसके बाद जर्मनी की शक्ति बड़ी हो। जहाँ तक हमारा सम्बन्ध है, शक्ति-राज्य ने वे परिस्थितियाँ पैदा की जिनमें व्यापारिक जगत् अम्युद्ध कर सके। आर्थिक जीवन उस समय तक नहीं हो सकता जब तक कि उसके पीछे राष्ट्र की दृढ़ राजनीतिक इच्छा न हो—ऐसी दृढ़ राजनीतिक इच्छा जो आपात करने, बड़ी आपात करने के लिए बिल्कुल तैयार हो।”

समस्त साम्राज्यवाद के पीछे श्वेन जानि का यह सक्त्त छिपा हुआ है कि उसे दूसरों के ऊपर नियन्त्रण स्थापित करने का असाधारण नियंत्रण अधिकार प्राप्त है।

“श्वेत जाति व्यवहार में अपनी स्थिति को उसी समय तक बाधन रख सकती है जब तक कि सत्तार के विभिन्न भागों में जीवन-स्तर का भेद बना हुआ है। यदि आज हमारे समाकालिन निर्वाण बाजारों को वही जीवन-स्तर प्रदान कर दें जो हमें प्राप्त है, तो आज देखेंगे कि श्वेन जानि के लिए अपनी उच्चता की स्थिति को बनाए रखना असम्भव हो जाएगा। श्वेन जानि की उच्चता के लिए स्थिति न केवल राष्ट्रीय राजनीतिक शक्ति में ही व्यक्त होनी है बल्कि व्यक्ति के आर्थिक भाग्य में भी व्यक्त होती है।”¹

इससे दो साल पहले आन-निर्भरता पर अपने विचार व्यक्त करते हुए हिल्डर ने कहा था कि —

“हमारा कार्य सम्पूर्ण सत्तार का इस तरह से साठन करना है जिससे कि प्रत्येक देश उस चीज का उत्पादन करे जिसका वह सब से अच्छे ढंग से उत्पादन कर सकता है। श्वेन जाति अपना नाटिक जाति इस मनोरथ योजना का साठन करेगी। इसका यह अभिप्राय नहीं होना चाहिए कि दूसरी जाति का शोषण हो। हीन जाति उच्चतर जाति से निम्न कार्य करने के लिए बाध्य है। उच्चतर जाति के हाथों में नियन्त्रण रहना चाहिए। ऐंग्लो-सेक्स्तो के साथ-साथ यह नियन्त्रण हमारे ही हाथ में रहना चाहिए।”²

कहने का सार यह है कि राष्ट्रीय समाजवाद का लेबेन्सम सिद्धान्त अन्तराष्ट्रीय साम्राज्य और राजनीति की समस्याओं को सुलझाने का सबसे निम्न उपाय था। इसका अभिप्राय यह था कि सैनिक शक्ति के द्वारा सत्तार पर राजनीतिक प्रभुता स्थापित की जाए, प्रभु जाति अधीन जातियों का शोषण करके अपने जीवन-स्तर को ऊँचा रखे और अधीन जातियों को इस बात के लिए विवश कर दिया जाए कि वे बहुत हल्के स्तर का जीवन बितायें। एक शक्ति सारे सत्तार पर शासन स्थापित करे—और यह शक्ति सत्तार के अन्तर्गत की नियंत्रित करने वाली हो, इसके अलावा इस सिद्धान्त का एक अभिप्राय प्रदेशवाद भी था। सारा सत्तार नियन्त्रण के कुछ क्षेत्रों में बाँट दिया जाएगा। प्रत्येक क्षेत्र के ऊपर एक-एक नियन्त्रणकारी शक्ति का शासन रहेगा। जियोपॉलिटिक्स के सिद्धान्तवादियों ने अमेरिका के मनरो सिद्धान्त का यही अर्थ समझा था। वे मनरो सिद्धान्त को बहुत महत्त्वपूर्ण मानते थे। उनका विचार था कि मनरो सिद्धान्त ने इन धारणाओं को सबसे पहले स्वीकार किया था। जब अमेरिका ने यह कहा कि अमेरिकी

1. इस अभिप्राय के लिए देखिए *Speeches* (London, 1942) ed. by Norman H. Baynes, pp 777 ff. ये उद्धरण पृ० ८०४ f. और ७९४ पर हैं।

2. *Speeches*, p. 775

क्षेत्र के बाहर के राष्ट्रीय को अधिकार मिलें तो उन्होंने इसे साम्राज्यवाद बताया। वे अपनी योजना को अक्सर यूरोप का मनरो सिद्धान्त कहा करते थे। विभिन्न प्रदेशों के बीच के सम्बन्ध केवल शक्ति के द्वारा ही नियंत्रित हो सकते थे। इसका कारण यह था कि प्रत्येक सधि एक स्थायी समझौता थी और प्रत्येक संधि "एक शान्ति बिन्दु" थी जहाँ दो शक्तियाँ कुछ समय के लिए सन्तुलित हो जाती थी। प्रत्येक प्रदेश में प्रभु जातीय समुदाय यह निश्चित करेगा कि अवीन समुदाय क्या आर्थिक कार्य करें और उनका क्या राजनीतिक स्थिति हो। व्यापक दृष्टि से जातीय सिद्धान्त को माति सेवेन्सरम भी लोक विधि और राज्य क्षेत्रों में अधिकारों की व्यवस्था का निर्माण करेगा। अन्तर्-राष्ट्रीय विधि दो दृष्टियों से लुप्त हो जाएगी। राष्ट्रों के समान अधिकार नहीं होंगे और जाति के बावजूद व्यक्तियों तथा अल्पसङ्ख्यकों को भयान अधिकार उपलब्ध नहीं होंगे। विधि की दृष्टि से अन्तर्राष्ट्रीयता के साथ ही राष्ट्रव्यवस्था भी लुप्त हो जाएगी। यद्यपि राष्ट्रीय समाजवाद को जर्मनी की राष्ट्रीय भावना से समर्थन प्राप्त हुआ था तथापि उसके सिद्धान्त ने एक ऐसे विश्व सङ्गठन की कल्पना की जो राष्ट्रीय साम्राज्यों से पहले के विश्व सङ्गठन से साम्य रखना था।

सर्वाधिकारवाद

Totalitarianism)

इटली के फासिज्म और जर्मनी के राष्ट्रीय समाजवाद ने बर्ग तथा समुदाय के समस्त मेलों का विनाश करने की और राष्ट्र के समस्त प्रयत्नों को एक ही लक्ष्य पर केन्द्रित करने की कोशिश की। यह एक लक्ष्य था—साम्राज्य-विस्तार। जिन कल्पनाओं ने उनके दर्शन का निर्माण किया वे भी इस एक लक्ष्य की सिद्धि में निर्दिष्ट थी। जातीय लोक के राष्ट्रीय समाजवादी सिद्धान्त ने इस आन्दोलन के लिए मुसोलिनी के हीगेलवाद की अपेक्षा अधिक उपयुक्त दर्शन प्रदान किया। लेकिन, दोनों ही स्थितियों में परिणाम एक था। दोनों देशों में यह जरूरी हो गया कि सरकार प्रत्येक व्यक्ति अथवा समुदाय के प्रत्येक हित का नियंत्रण करे और उसका राष्ट्रीय शक्ति के विस्तार में प्रयोग करे। सर्वाधिकारवाद के सिद्धान्त के अनुसार सरकार की शक्ति ही अपरिमित नहीं थी, उसका कार्य भी अपरिमित था। सरकार के लिए यह जरूरी था कि वह प्रत्येक हित और प्रत्येक मूल्य का चाहे वह आर्थिक हो, नैतिक हो, अथवा सांस्कृतिक हो, नियंत्रण करे और राष्ट्रीय हित की दृष्टि, से उसका प्रयोग करे। सरकार की अनुमति के बिना राजनीतिक दलों, धार्मिक समूहों, औद्योगिक अथवा वाणिज्यिक संस्थाओं आदि की स्थापना नहीं हो सकती थी। निर्माण, व्यापार अथवा कोई भी कार्य सरकार के विनियमन के बिना नहीं हो सकता था। सरकार के निदेशन के बिना न कोई प्रकाशन हो सकता था और न कोई

सार्वजनिक समा। शिक्षा सरकार का साधन बन गई। सिद्धान्त में धर्म की भी यही स्थिति थी। तथापि, फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद दोनों को चर्चों का ऐच्छिक सहयोग नहीं मिला।¹ अवकाश और मनोरंजन प्रचार तथा रैंजोमेंटेशन ने माध्यम बन गए। व्यक्तिगत जीवन का ऐसा कोई निजी क्षेत्र नहीं रहा जिसे व्यक्ति अपना रह सकता। व्यक्तियों का ऐसा कोई सपन नहीं था जिसके ऊपर राजनीतिक नियंत्रण न हो। लोक की सदस्यता ने उसके व्यक्तित्व, उसके क्षमताओं, और उसके अन्तरंग जीवन को पूरी तरह अपने में समाविष्ट कर लिया।

राजनीतिक संगठन के सिद्धान्त के रूप में सर्वाधिकारवाद का अर्थ अधिनायकवाद था। इसने जर्मनी के सभवाद तथा स्पानीय स्वशासन का अन्त कर दिया था। ससर्दे और स्वतन्त्र न्यायपालिका जैसी उदार राजनीतिक संस्थाएँ नष्ट हो गईं। महाधिकार ने सावधानी से नियंत्रित जनमन सग्रहों का रूप ले लिया। राजनीतिक प्रशासन न केवल सर्वग्राही हो बना बल्कि वह एकात्म भी हो गया। इसका अर्थ यह था कि सम्पूर्ण सामाजिक संगठन ने एक व्यवस्था का रूप धारण कर लिया था और उसकी समस्त शक्तियों ने राष्ट्रीय साध्यों की पूर्ति का प्रयास किया था। सर्वाधिकारवाद के इस विचार में कल्पना भी काफी मात्रा में थी। इसमें कोई सन्देह नहीं कि नेता के हाम में शक्ति पूरी तरह केन्द्रित थी। उच्चतम स्तर पर नीति निर्धारण का अधिकार केवल नेता को था। लेकिन नेता की शक्ति अपनी व्यक्तिगत प्रभुता पर निर्भर थी। जिस प्रशासनिक संगठन के द्वारा यह नीति कार्यान्वित की जानी, वह निजी साम्राज्यों, निजी सेनाओं, और निजी गुप्तचर व्यवस्थाओं का सञ्जय था।

"वास्तव में उत्तरदायित्वहीन निरकुशता सर्वाधिकारवादी प्रशासन के साथ असंगत है। राजनीति की अस्थिरता, व्यक्तिगत प्रतिशोध के भय, और स्वेच्छाचारी परिवर्तन के खतरे ने उस प्रत्येक व्यक्ति के लिए जो शक्तिशाली होता है यह जरूरी है कि वह समान व्यवस्था में से जो शक्ति भी अपने लिए रक्षित रख सके, रखे। इसका परिणाम यह होता है कि कोई समान व्यवस्था नहीं रहती।"²

यदि यह बात प्रशासनिक स्तर पर सही थी तो यह सांविधानिक अथवा वैधिक स्तर पर और भी अधिक सही थी। राष्ट्रीय समाजवाद ने शासन की विविध शाखाओं के बीच कार्यों का उचित रीति से कभी कोई विभाजन नहीं किया। उसने शासन की ऐसी संस्थाओं का भी निर्माण नहीं किया जो निश्चित नियमों के अनुसार कार्य करती। जर्मनी के संविधानवाद की इन विशेषताओं को राष्ट्रीय समाजवाद ने नष्ट कर दिया।

1. गोएब्लिस को यहूदियों के बाद सब से अधिक घृणा पादरियों से थी। वह मुद्र के बाद उनको ठीक करना चाहता था। *Diaries*, p 146, Cf. 120 f, 138

2. Trevor-Roper, *Op Cit*, p. 2, Cf. p. 233.

जो प्रशासनिक और न्यायिक संस्थाएँ बच रही थी उनमें दल के सदस्यों को भेज दिया गया। इन सदस्यों का उद्देश्य उनकी परम्परागत प्रक्रियाओं को नष्ट कर देना था। इसके साथ ही राष्ट्रीय समाजवाद ने अनेक नई संस्थाओं का निर्माण किया। इन संस्थाओं ने पुरानी संस्थाओं के बहुत से कार्यों को अपने ऊपर ले लिया। ये संस्थाएँ अब सरानुसूल अनेक नए कार्य भी करती थीं। इस सम्बन्ध में गोएविल्स को शिवायत थी कि "हम एक ऐसे राज्य में रह रहे हैं जिसमें क्षेत्राधिकारों की स्पष्ट व्याख्या नहीं है—कतत जर्मनी की घरेलू नीति में निवेशन का अभाव है।" राष्ट्रीय समाजवाद ने जर्मनी के रीस्टेट के आदर्श को पूरी तरह से नष्ट कर दिया। इसलिए उसने आलोचकों ने यहां तक कहा है कि वह राज्य ही नहीं था।

बापों का यह पक्षदल और स्पष्ट वैधानिक सम्बन्धों का अभाव सर्वाधिकारवाद की विशिष्ट विशेषताएँ थी। उदाहरण के लिए नेशनल सोशलिस्ट पार्टी अथवा शासन के साथ उसके सम्बन्ध के बारे में कोई स्पष्ट सांविधानिक सिद्धान्त नहीं था। जर्मनी में नेशनल सोशलिस्ट पार्टी हों एक ऐसा दल था जिसकी सरकार ने अनुमति दी थी। विधि की दृष्टि से यह दल एक निगम था। लेकिन उस पर किसी तरह का वैधानिक या राजनीतिक नियंत्रण नहीं था। इसके कार्य सब तरह के थे—विधायी, प्रशासनिक और न्यायी। यही स्थिति एलाइट गार्डे, स्टोमेट्रुप्स और हिटलर युव की थी। ये सरकार के नहीं बल्कि दल के एजेंट थे। इन्हें विधायी और न्यायिक शक्तियाँ प्राप्त थी। ये कानून में बाहर के अनेक विशेषाधिकारों का उपयोग करते थे। न्यायपालिका की स्वतन्त्रता और सुरक्षा नष्ट हो गई। लेकिन, न्यायिक स्वविवेक का क्षेत्र असौम्य कर दिया गया। विधि खुद बहुत स्पष्ट हो गई। परिणामतः, समस्त निर्णय वस्तुपरक हो गया। १९३५ में दण्ड संहिता का संशोधन कर दिया गया। इसके परिणामस्वरूप चाहे कोई कार्य वर्तमान विधि के विरोध में हो लेकिन यदि वह स्वस्थ लोक-भावना के प्रतिकूल होता तो, उसे दण्ड दिया जा सकता था। इसी प्रकार यदि कोई पत्रकार ऐसी किसी चीज का प्रकाशन करता जो समान हितों के प्रतिकूल होतो, जर्मन लोगो की एकता को कमजोर बनाती, किसी जर्मन के सम्मान अथवा गौरव को क्षति पहुँचाती, जो किसी व्यक्ति को अपमानास्पद बनाती, अथवा अशिष्ट होती तो पत्रकार का लाइसेंस प्रप्त किया जा सकता था। स्पष्ट है कि इस प्रकार के कानूनों के आधार पर किसी युक्तिसंगत प्रशासन का निर्माण नहीं हो सकता था। विधि के समक्ष समानता और विधि की उचित

1. *Diaries*, p 301. राष्ट्रीय समाजवाद की सरकार के सगठन के बारे में देखिए, Franz Neumann, *Behemoth* (1944), pp 62 ff., Appendix, pp 621 ff. Cf. John H Herz "German Administration under the Nazi Regime", *Am Pol Sci Rev*, Vol XL (1945), p 682

प्रक्रिया के स्थान पर पूर्ण प्रशासनिक स्वविवेक की स्थापना की गई। व्यवहार में सर्वाधिकारवाद का अर्थ यह था कि यदि किसी व्यक्ति के कार्यों को राजनीतिक दृष्टि से महत्वपूर्ण समझा जाता था, और यदि सरकार या दल को कोई ऐसी अपनी शक्ति का प्रयोग करना चाहती, तो फिर ऐसे व्यक्ति की खैर नहीं थी।

सामाजिक और आर्थिक संगठन में भी यही परिणाम दृष्टिगत हुए। सर्वाधिकारवाद ने आर्थिक और सामाजिक जीवन के प्रत्येक पहलू का संगठन और निर्देशन करने की कोशिश की। उसने व्यक्तिगत अथवा ऐच्छिक प्रयत्न के ऊपर किसी भी सामाजिक अथवा आर्थिक क्रिया को नहीं छोड़ा। यह विचार करना जरूरी है कि इस संगठन का व्यवहार में क्या अर्थ था। सर्व प्रथम, इसका अभिप्राय यह था कि ऐसे अनेक संगठनों को जो दीर्घकाल से आर्थिक और सामाजिक कार्य करते रहे थे, नष्ट कर दिया गया। श्रमिक सघा, वाणिज्यिक, व्यापारिक, और औद्योगिक संस्थाओं की, वयस्क शिक्षा, पारस्परिक सहायता, आदि के लिए निर्मित अनेक सामाजिक संघों की जो दीर्घकाल से ऐच्छिक आधार पर चल रहे थे और जो स्वशासी थे या तो नष्ट कर दिया गया या उन्हें सरकार ने अपने नियंत्रण में ले लिया और उनमें अपने आदमियों को भर दिया। दल की सदस्यता प्रायः अनिवार्य हो गई। अधिकारियों को नेतृत्व सिद्धान्त के अनुसार चुना जाता था। ये अधिकारी जिन नियमों के अनुसार कार्य करते थे उन नियमों का निर्णय सदस्यों के द्वारा नहीं होता था बल्कि नियुक्तिकारी ऐसी के द्वारा होता था। नेतृत्व सिद्धान्त का सर्वत्र अभिप्राय यह था कि नियमित माध्यमों के द्वारा कार्य करने वाली सत्ता के स्थान पर व्यक्तिगत सत्ता और स्वशासन के स्थान पर रेजीमेंटेशन की स्थापना की गई। इसका परिणाम कुछ विरोधाभासपूर्ण हुआ। यद्यपि सर्वाधिकारवादी समाज अनेक उपायों से संगठित किया गया था और उसमें प्रायः प्रत्येक कल्पित प्रयोजन के लिए एक संगठन या फिर भी व्यक्ति पहले की अपेक्षा बड़ी अधिक एकाकी था। वह ऐसे संगठनों के हाथ में जिनमें उसका कथित सम्बन्ध होता था बिल्कुल असहाय हो गया। इन संगठनों के प्रयोजना अथवा उनकी व्यवस्था के बारे में वह कुछ नहीं कह सकता था। यद्यपि राष्ट्रीय समाजवाद लोकतन्त्रात्मक समाज के आणविक व्यक्तिवाद से धृग्रा करता था, फिर भी सर्वाधिकारवादी समाज उससे बड़ी अधिक अगुवादी था। जनता मंड बन गई। उसके ऊपर प्रचार का बड़ी आसानी से असर हो सकता था। सर्वाधिकारवाद का व्यावहारिक लक्षण संगठन नहीं था। प्रत्येक समाज संगठित होता है। उसका व्यावहारिक लक्षण संगठन का स्वरूप था, यह तथ्य था कि संगठन का उद्देश्य देग में रेजीमेंटेशन लायू करना था।

जहां तक आर्थिक संगठन का सम्बन्ध है, इटली के फासिज्म और जर्मनी के राष्ट्रीय समाजवाद में बहुत अन्तर था। फासिज्म ने "नैयमित्क राज्य" का रूप धारण किया। यह सिडनहिलिज्म के विचारों के अनुरूप था। जर्मनी में राष्ट्रीय समाजवाद के

आरम्भिक दिनों में नैगमिक राज्य की अवस्था ही कुछ चर्चा वाली थी, लेकिन मैसनल सोशलिस्ट पार्टी ने अपने कार्यक्रम के अन्य समाजवादी तत्त्वों के साथ ही साथ उसे भी बाद में छोड़ दिया। नैगमिक राज्य का विचार आसान था और वह फासिज्म के काफी पहले से घला आ रहा था। इसका अभिप्राय यह था कि मजदूरों और मालिकों को उत्पादन बढ़ाने के लिए आपस में सहयोग करना चाहिए। उन्हें हड़ताल या तालाबन्दी न करके मजदूरों के बारे में आपस में बातचीत करनी चाहिए। इटली में नैगमिक व्यवस्था धीरे-धीरे चौदह वर्षों में स्थापित की गई। इस व्यवस्था का मुख्य आधार यह था कि मुख्य-मुख्य उद्योगों में मजदूरों और मालिकों के संघों की स्थापना की गई। ये संघ दो प्रकार के थे। एक संघ तो इस प्रकार के थे जिनमें एक ही उद्योग में काम करने वाले मालिक और मजदूर रहते थे। दूसरे संघ ऐसे थे जिनमें विभिन्न उद्योगों के मजदूरों और मालिकों को एक-दूसरे के निषेध आने का अवसर मिलता था। इस व्यवस्था का शिखर चैम्बर आफ कापोरिस्म था। इसकी स्थापना १९३९ में हुई थी। सिद्धान्ततः, चैम्बर में विभिन्न उद्योगों के व्यावसायिक प्रतिनिधि होते थे। ये प्रतिनिधि सिंडिकलिस्टों तथा गिल्ड-समाजवादियों द्वारा प्रतिपादित पद्धति के अनुसार चुने जाते थे। सिद्धान्ततः, सिंडिकेट सामूहिक सौदेगारों के लिए सेवानियोजकों और कर्मचारियों के स्वायत्तशासी संघ होने थे। यद्यपि, इनकी सदस्यता अनिवार्य नहीं थी, लेकिन चाहे तो सम्बद्ध व्यक्ति इनका सदस्य होता और चाहे न होता, उसकी मजदूरी में से सदस्यता की फीस काट ली जाती थी और मजदूरों सम्बन्धी ठेके सब के ऊपर समान रूप से लागू होते थे। जर्मनी में लेबर फ्रंट दल का ही एक भाग था। उसका समस्त व्यवसायों में नहीं किया था। व्यवसायों में उसका केवल कुछ प्रशासनिक सम्बन्ध ही होता था। इसलिए, लेबर फ्रंट ने सामूहिक सौदेगारों का कोई आडम्बर नहीं रखा। मजदूरों का निर्णय सरकार द्वारा चुने गए लेबर ट्रस्टी करते थे। सेवानियोजकों के वाणिज्य संघों को नष्ट नहीं किया गया। उन्हें नैतृत्व सिद्धान्त के अनुसार संगठित किए गए राष्ट्रीय समुदायों के रूप में बदल दिया गया।

इसलिए, स्पष्ट है कि इटली की व्यवस्था में संघ अपना विनियमन अपने आप करते थे। इन संघों में सेवानियोजकों तथा कर्मचारियों का समान प्रतिनिधित्व रहता था। इसके विपरीत जर्मनी में सरकार ने उद्योग-संघों के ऊपर सीधे अपना नियंत्रण स्थापित कर रखा था। तथापि, दोनों व्यवस्थाओं की कार्य-पद्धति में कोई खास अन्तर नहीं था। प्रबन्धकों तथा मजदूरों दोनों को संघ तथा कार्य-विषय स्वतन्त्रता से हाथ धोना पड़ा। इटली में मजदूरों और प्रबन्धकों को वास्तव में समानता नहीं दी गई थी। दोनों ही देशों में अन्तिम निर्णय सरकार द्वारा अथवा दल द्वारा नियुक्त किए गए व्यक्तियों के हाथों में रहता था। इस तरह के व्यक्ति मजदूरों की अपेक्षा प्रबन्धकों के ज्यादा नजदीक रहते थे। दोनों ही देशों में एक सामान्य प्रवृत्ति यह थी कि औद्योगिक इकाइयों के आधार को बढ़ाया जाए और छोटे-छोटे स्वतन्त्र उत्पादकों के काटल बना दिए जाए। मजदूरों को एक ठोस काम यह हुआ कि उन्हें पूरा रोजगार मिला। लेकिन, कुछ राष्ट्रीय आय का

बहुत थोड़ा-सा अंश उनके हाथ आया। संक्षेप में, इटली और जर्मनी दोनों देशों में सर्वाधिकारवाद की अर्थ-व्यवस्था नियमित युद्ध अर्थ-व्यवस्था से साम्य रखती थी। वास्तव में वह भी मो ऐसी ही।

सर्वाधिकारवाद का नियंत्रण केवल अर्थ-व्यवस्था तक ही सीमित नहीं था। वह प्रेस, शिक्षा, विद्वत्ता, कला, राष्ट्रीय संस्कृति के ऐसे प्रत्येक अंग तक विस्तृत था जो राष्ट्रीय शक्ति का एक साधन हो सकता था। जब १९३३ में गोएब्ल्स का मंत्रालय बना, तब उसे “राष्ट्र के मानसिक जीवन पर प्रभाव डालने वाले प्रत्येक तत्व के लिए उत्तरदायी ठहराया गया।” हिटलर ने कहा था, “हमें बच्चों की प्राइमर से लेकर अन्तिम समाचार-पत्र तक, प्रत्येक मियेटर और प्रत्येक चलचित्र पर नियंत्रण रखना है।” जर्मनी में प्रभाव के किसी भी माध्यम की उपेक्षा नहीं की गई। प्रत्येक विषय, इसमें विज्ञान भी सम्मिलित था, की शिक्षा राष्ट्रीय अभिमान को बढ़ाने का एक साधन हो गई। शिक्षा का उद्देश्य यह हो गया कि प्रत्येक तरुण के दिमाग में जाति की भावना ठूस-ठूस कर भर दी जाए।

“स्कूल में पढ़ने वाले प्रत्येक लड़के और लड़की को रक्त की शुद्धता के स्वरूप और उसकी आवश्यकता का ज्ञान अवश्य होना चाहिए। इस ज्ञान को प्राप्त किए बिना उसे स्कूल छोड़ने की अनुमति नहीं मिलनी चाहिए।”¹

शिक्षा-व्यवस्था के समस्त स्तरों तथा बौद्धिक कार्य के समस्त क्षेत्रों में इस कार्यक्रम को उपस्थित करने और लागू करने की कोशिश की गई। विधि विषयक एक महत्वपूर्ण पुस्तक में कला के बारे में कहा गया था :

“सर्वाधिकारवादी राज्य कला के पूषक अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता — उसकी मांग है कि कलाकारों को राज्य के प्रति सकारात्मक नीति ग्रहण करनी चाहिए।”²

जर्मनी में ऐसी अनेक योजनाएँ बन गई थी जिनके आधार पर ईसाई धर्म के स्थान पर नयी द्यूष्टानिक उपासना-व्यवस्थाओं को चालू किया जाना और देश से आर्येतर तत्वों को हटा दिया जाता। तथापि, सरकार ने नीति की दृष्टि से अपने को इनमें से किसी भी योजना के साथ समीकृत नहीं किया। जर्मन विश्वविद्यालयों में रोजेनबर्ग की शब्दावली में “बिना किसी सीमा के अध्यापन की विपत्ति स्वतन्त्रता” लुप्त हो गई और

1. *Mein Kampf*, pp. 636 f.। उदाहरण के लिए *The Nazi Primer* देखिए। इसका अंग्रेजी अनुवाद एच० एल० चाइल्ड्स (न्यूयार्क, १९३८) ने किया है। यह हिटलर-ग्रुप के लिए जारी की गई एक पाठ्यपुस्तक थी।

2. Quoted by William M. McGovern, *From Luther to Hitler* (Boston, 1941), p. 655.

इसके स्थान पर वहाँ “सन्धी स्वतन्त्रता” “राष्ट्र की सजीव शक्ति बनने की स्वतन्त्रता” प्रतिष्ठित की गई। यहूदी विद्वानों को वहाँ से हटा दिया गया, सबायो और छात्रों को “नेतृत्व सिद्धान्त” के अनुसार संगठित किया गया और जर्मनों की उच्च शिक्षा का उद्देश्य, राष्ट्रीय समाजवाद के सिद्धान्तों के अनुसार, राजनीतिज्ञ नेताओं को प्रशिक्षण देना हो गया। इस दृष्टि से वास्तविक शिक्षा संस्थाएँ विश्वविद्यालय नहीं, प्रत्युत तकनीकी विद्यालय और दल के नेतृत्व विद्यालय थे। इतिहास, समाजशास्त्र और मनोविज्ञान जैसे सामाजिक शास्त्र प्रचार की शाखाएँ हो गए तथा उनका उद्देश्य जातीय कल्पना का प्रचार और प्रसार करना हो गया। समकाल, उस समय तो मूर्खता की पराकाष्ठा ही हो गई जब मौलिकशास्त्र विषयक एक ग्रन्थ में कहा गया था, ‘मनुष्य की अन्य किसी सृष्टि की भाँति विज्ञान भी जातीय होता है और वह रक्त द्वारा मर्यादित होता है।’¹

यह सही है कि इस प्रकार के मूर्खतापूर्ण विचारों ने विज्ञान अथवा इंजीनियरी की वास्तविक शिक्षा पर कोई असर नहीं डाला। तथापि, इससे हमें यह पता चल जाता है कि सर्वाधिकारवादी शासन में कौसी-कौसी विकट समस्याएँ उठायी जाती हैं। जो शासन अपने हाथ में अधिकतम सैनिक शक्ति और अधिकतम सैनिक नियंत्रण रखना चाहता है, वह अपनी शिक्षा-पद्धति को भी विशेष प्रकार से ढालने की कोशिश करता है। उसे यह देखना होता है कि क्या वह मानवी शास्त्रों और सामाजिक शास्त्रों को विहृत कर के प्राकृतिक विज्ञानों को इतना शक्तिशाली रख सकेगा कि वे टेक्नालॉजी की पूरी मदद दे सकें। यदि शासन पहला काम नहीं कर पाता, तो उसके अस्तित्व का आधार समाप्त हो जाता है। यदि शासन दूसरा काम नहीं कर पाता, तो उसकी शक्ति का आधार समाप्त हो जाता है। इन दोनों में कुछ समय के लिए तो मिलाया जा सकता है, लेकिन इनको स्थायी रूप से मिलाना असम्भव है। जर्मनी ने अपने अनेक यहूदी गणितज्ञों और मौलिकशास्त्रियों को देश से निकाल दिया था। इससे उसके युद्ध विषयक अनुसंधानों की कितनी भुक्कसान पहुँचा, इस बारे में हम कुछ नहीं कह सकते।

राष्ट्रीय समाजवाद, साम्यवाद और लोकतन्त्र

(National Socialism, Communism
and Democracy)

पिछले पच्चीस वर्षों के राजनीतिक सिद्धान्तों का विवरण उस समय तक पूर्ण नहीं होगा जब तक कि हम राष्ट्रीय समाजवाद की साम्यवाद से और इन दोनों की उदाहर

1 इस वक्तव्य तथा इस तरह के अन्य वक्तव्यों के लिए देखिए—Edward Y Hartshorne, *The German Universities and National Socialism* (Cambridge, Mass. 1937), pp 112 ff

लोकतन्त्र से तुलना न कर लें। इस युग में ये तीनों ही विचारधाराएँ ऐसी रही हैं जो मनुष्य की निष्ठा को मांग करती हैं। इन विचारधाराओं के नाम पर इनके अनुयायियों ने अनेक आत्म-त्याग और भगोरथ प्रयत्नों का परिचय दिया है। साम्यवाद और उदार लोकतन्त्र के अस्थायी सहयोग ने राष्ट्रीय समाजवाद को पराजित कर दिया। साम्यवाद और लोकतन्त्र के सहयोग के परिणामस्वरूप इन दोनों का भेद और नी प्रखर हो गया है। कोई बहुत आशावादी विचारक ही यह भविष्यवाणी कर सकता है कि राष्ट्रीय समाजवाद के उद्देश्य एक नए रूप में फिर नहीं उठ सकते। साम्यवाद और लोकतन्त्र का साम्य-वैषम्य राजनीतिक सिद्धान्त की दृष्टि से बहुत महत्वपूर्ण है। इन दोनों विचारधाराओं के राजनीति के सम्बन्ध में, उसके स्वरूप के बारे में तथा राष्ट्रीय और अन्तराष्ट्रीय क्षेत्र में उसके योगदान के बारे में अलग-अलग विचार हैं। हमें उनके दृष्टिकोण के भेदों को समझने की कोशिश करनी चाहिए।

राष्ट्रीय समाजवाद और साम्यवाद को बहुत-सी समानताएँ बिल्कुल साफ दिखाई देती हैं। दोनों का जन्म उस सामाजिक और आर्थिक निराशा के फलस्वरूप हुआ था जो अशान्त युद्ध का परिणाम थी और पश्चिमी समाज की अन्तर्भूत विसंगतियों को प्रगट करती थी। दोनों राजनीतिक अधिनायकवाद थे। दोनों को ससदीय प्रयाओं से घृणा थी। यूरोप के राष्ट्राध्यक्षों के राजनीतिक अनुभव ने उदारवादी सिद्धान्तों के पद-प्रदर्शन में जिन सत्ताओं की अधिनायकवाद की तुलना में अधिक स्थायी और अधिक सुविधा-जनक समझा था, साम्यवाद और राष्ट्रीय समाजवाद की उनमें आस्था नहीं थी। इन दोनों की विचारधारा में अपने विरोधियों की हत्या एक राजनीतिक सत्ता के रूप में स्वीकृत थी। दोनों केवल एक राजनीतिक दल को ही सहन करते थे। यह एक दल अपने बल-प्रयोग की व्यवस्था को कायम रखता था। दोनों के सिद्धान्त के अनुसार दल अपने आप में निर्मित अभिजाततन्त्र था। इसके नेता अपना यह मिशन समझते थे कि वे दूसरों को सही राह दिखाएँ, उनको उचित प्रशिक्षण दें, और सौंप मानव जाति को उस रास्ते पर चलने के लिए विवश करें जिसे वे उसके लिए अच्छा समझते हैं। दोनों विचारधाराएँ इस अर्थ में सर्वाधिकारवादी थी कि उन्होंने व्यक्तिगत निर्णय और सार्वजनिक नियंत्रण के क्षेत्रों का भेद समाप्त कर दिया। दोनों विचारधाराओं ने शिक्षा-मदति के माध्यम से अपने सिद्धान्तों का प्रचार करने की कोशिश की। दोनों के दर्शन रूढ़िवादी थे। एक आर्थिक जाति के नाम पर और दूसरा सर्वहारा वर्ग के नाम पर कुछ अन्तर्दृष्टि का दावा करता था और अपने को इस योग्य-समझता था कि कला, साहित्य, विज्ञान और धर्म के लिए नियम निर्धारित कर दे। दोनों ने एक ऐसे मानसिक गठन को प्रेरणा दी जो धार्मिक बहुसंघर्ष में साम्य रखता है। दोनों की नीति भी समान थी। वे अन्धा-धुंध दावे करते थे। वे विरोधियों को गालियाँ देते थे। यदि वे खुद कोई रियायत करते थे तो उसे स्थायी चाल समझते थे और यदि उनका विरोधी कोई रियायत करता था तो उसे कमजोरी का चिह्न मानते थे। वे समाज को आर्थिक अथवा जातीय शक्तियों की व्यवस्था मानते थे। इन

शक्तियों के बीच सामंजस्य पारस्परिक सद्भावना और आदान-प्रदान के द्वारा नहीं होता, बल्कि संघर्ष के द्वारा होता है। इसलिए, दोनों ही राजनीति को शक्ति-प्रदर्शन का एक साधन समझते थे।

इन तुलनाओं के बावजूद यह निश्चित है कि नैतिक और बौद्धिक दोनों दृष्टियाँ से साम्यवाद राष्ट्रीय समाजवाद की अपेक्षा कहीं उच्चतर घरातल पर प्रतिष्ठित था। शुरू-शुरू में साम्यवाद का प्रयोजन बड़ा सदाय और भ्रान्तोपकारी था। उसकी ईमानदारी सन्देहाती थी। उसका सिद्धान्त दो पीढ़ियों की मार्क्सवादी विद्वत्ता के परिणामस्वरूप विकसित हुआ था। वह मार्क्सवाद के साथ नैतिक और बौद्धिक दोनों रूपों से सम्बन्धित था। उसने मार्क्स के साथ अपने सम्बन्ध को एक छद्म का रूप दे दिया था। इसके विपरीत राष्ट्रीय समाजवाद का सिद्धान्त अवसरवाद और सनकोपन तथा बौद्धिक बेईमानी का परिणाम था। उसका नीतिशास्त्र विकृत नीतिशास्त्र था। मार्क्सवाद का आधार यह ज्ञान था कि आधुनिक टेक्नोलॉजी और पूँजीवाद संसार में मानवी मूल्यों का विघटन कर रहे हैं और लोगों को अनैतिकता की ओर ले जा रहे हैं। इस बात को उदारवाद ने भी समझ लिया था। उदारवादी राजनीति ने जो काम पहुँचाए थे मार्क्सवाद उनकी कम ज़रूर समझता था लेकिन वह उन्हें पूरी तरह अस्वीकार नहीं करता था। उसका दावा था कि वह लाकतन्त्र को सीमित नहीं कर रहा है बल्कि उसका और विकास कर रहा है। इस की परिस्थितियाँ ऐसी थीं कि लेनिन मार्क्सवाद से उसके लैबलन्वयामक शब्दों को बहिष्कृत करने के लिए बाध्य हो गया। लेकिन उसने यह जान-बूझ कर नहीं किया था। कुल मिलाकर साम्यवाद के उद्देश्य जनहितकारी रहे यद्यपि कभी कभी उसके साधन बड़े कठोर हो जाते थे। इसके विपरीत फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद ने सामाजिक और आर्थिक विशेषाधिकारों को कायम रखा और यही उनकी शक्ति का आधार था। उन्होंने लोगों को हीन जीवन-स्तर अपनाने के लिए बाध्य किया। उन्होंने जनता की भावना से अश्लील की और उसे विद्वत्ता दिलाया कि वह एक महान् राष्ट्रीय कार्य में भाग ले रही है। वह महान् राष्ट्रीय कार्य आर्थिक साम्राज्यवाद था। फासिज्म और राष्ट्रीय समाजवाद ने जनता को यह भी आश्वासन दिया कि समय आने पर उसे भौतिक लाभ प्राप्त होगा। लेकिन, यह समय कभी नहीं आया। राष्ट्रीय समाजवाद ने राष्ट्रीय समुदाय के लिए जिस शक्ति और विशेषाधिकार व्यवस्था की कल्पना की थी उसने अन्तर्राष्ट्रीय समुदाय के लिए भी वैसी ही व्यवस्था का स्वप्न देखा। अन्त ने यह सिद्ध कर दिया कि यह योजना बितनी निस्सार और काल्पनिक थी। इसने युद्ध को जन्म दिया। युद्ध से अपरिमित हानि हुई और लोगों को बर्षा पहुँचा। इसकी पहले से कल्पना की जा सकती थी। राष्ट्रीय समाजवादी सरकार ने पराजय को करीब करीब विनाश का ही रूप दे दिया था। वह सरकार जिसने व्यक्तिगत अधिनायकवाद का रूप धारण कर लिया था, त्यागपत्र भी नहीं दे सकती थी जिससे कि राष्ट्रीय अर्थ-व्यवस्था और राष्ट्रीय राजनीतिक संगठन टूट न बना रहता।

राष्ट्रीय समाजवाद और साम्यवाद ने दर्शनों को ऐसा कोई व्यक्ति नहीं समझ सकता था जो भ्रम न हो। दोनों दर्शनों की मांग थी कि जो व्यक्ति उनको समझना चाहता है वह पूरी तरह से आत्म-समर्पण कर दे। दोनों अपने लिए एक अन्तर्दृष्टि का दावा करते थे। यह अन्तर्दृष्टि सदैव सही होती थी। बाहर का कोई व्यक्ति इस अन्तर्दृष्टि को नहीं समझ सकता था। इन दोनों में से कोई भी दर्शन बौद्धिक और नैतिक संप्रेषण का माध्यम नहीं था। राष्ट्रीय समाजवादी आर्य विज्ञान और आर्य कला का दावा करते थे। साम्यवादी सर्वहारा-विज्ञान और सर्वहारा-कला का दावा करते थे। राष्ट्रीय समाजवादी अपने दावों के समर्थन में आर्यन जातियों के पतन का और साम्यवादी पूँजीपतियों के पतन का उदाहरण देने थे। दार्शनिक सिद्धान्तों की दृष्टि से भी ये दोनों विचारधाराएँ और अधिनायकवाद एक स्तर पर नहीं थे। साम्यवादी दर्शन कभी भी बुद्धिनिरोधी नहीं रहा था। साम्यवाद का ईमानदारी से विश्वास था कि द्वन्द्वात्मक पद्धति तर्क का एक साधन है। इसके आधार पर विभिन्न बायों और व्यापारों की युक्तिसंगत रीति से परख हो सकती है। सम्मेलन, साम्यवाद का तर्क में आवश्यकता से अधिक विश्वास था। उसका यहाँ तक यकीन था कि वह मार्क्सवादी सूत्रों के आधार पर इतिहास के प्रवाह, मानवी प्रेरणाओं के संचालन, और संस्थाओं के स्वरूप को समझ सकता है। इसके विपरीत राष्ट्रीय समाजवाद का कहना था कि उसका दर्शन एक कल्पना है जो विश्वास करने को इच्छा के द्वारा वास्तविक बनता है। उसने राष्ट्रों के बीच जाति की अलम्य दीवार खड़ी कर दी। उसने अपने मन्त्रों की भी सहमति का केवल एक ही आधार दिया। वह आधार था भावना का नेता। यहाँ यह स्मरण रखना चाहिए कि जब द्वन्द्वात्मक पद्धति का बुद्धिनिरोध सामने दिखाई पड़ने लगता है तब दोनों रुढ़िवादी सिद्धान्तों का भेद बहुत क्षीण रह जाता है। यदि कोई सधर्य उस समय तक समान नहीं होता जब तक उसने विरोधियों को नष्ट नहीं कर दिया जाता, यदि बुद्धि और उत्तरे साथ ही विज्ञान, कला और दर्शन सामाजिक वर्ग से बची हुई हैं, यदि श्रमिक वर्ग और पूँजीपति वर्ग उस समय तक कभी नहीं मिल सकते जब तक कि वर्ग-विहीन समाज की काल्पनिक व्यवस्था में दोनों का उदात्तीकरण नहीं हो जाता तो परिणाम यही निकलता है—मानो राष्ट्रीय समाजवाद और साम्यवाद में कोई आधारभूत अन्तर नहीं है। तथापि इतना निश्चित है कि राष्ट्रीय समाजवाद के नेता अपना विनाश एक आदर्श के रूप में कभी स्वीकार न करते।

उदार लोकतन्त्र और साम्यवाद अथवा राष्ट्रीय समाजवाद का मूल अन्तर यह है कि लोकतन्त्र सदैव ही सामान्य संप्रेषण में विश्वास रखता है। चाहे तो सार्वभौम प्राकृतिक अधिकारों का प्रश्न हो अथवा अधिकतम सुख का या समान हित का प्रश्न हो, लोकतन्त्र में सदैव ही एक ऐसे माध्यम की कल्पना की जाती रही है, जिसके द्वारा सामान्य बुद्धि तथा सद्विच्छा वाले व्यक्ति राष्ट्र और सामाजिक वर्गों की सीमाओं को पारकर एक-दूसरे के साथ बातचीत कर सकते हैं और पारस्परिक मतभेदों को सुलझा सकते हैं।

इसलिए लोकतन्त्र की सामाजिक दर्शन समुदाय को निर्बलशक्तिव शक्तियों का, चाहे वे जातीय हो और चाहे आर्थिक, एक जघमट नहीं समझता। वह समुदाय को मानव प्रणियों तथा मानवहितो का सन्तुल्य समझता है। लोकतन्त्र की मान्यता है कि ये हित सदैव ही एक-दूसरे के विरोधी होते हैं और उनमें सामंजस्य तथा पुन सामंजस्य स्थापित करने की निरन्तर आवश्यकता बनी रहती है। लोकतन्त्र की आधारभूत धारणा है कि ये सामंजस्य सम्भव हैं क्योंकि सन्तुल्य सम्भव है। फलतः, लोकतन्त्र में मानव सम्बन्धों का सञ्चालन शक्ति के आधार पर नहीं, प्रत्युत बातचीत के आधार पर होता है। लोकतन्त्र ने सामाजिक सम्बन्धों के निर्वाह में शक्ति को एक सार्वभौम साधन नहीं, प्रत्युत अन्तिम साधन माना है। इसलिए लोकतन्त्र का नीतिशास्त्र पारस्परिक रिपायतों और समझौतों को सिद्धान्त से विचलन नहीं मानता। वह उन्हें सहमत होने के रास्ते मानता है। उसका विश्वास है कि इस तरह से जो समझौते होते हैं, वे कुल मिला कर उन समझौतों से जिनमें किसी एक पक्ष जबरन एक हित को अन्य सब के ऊपर प्रधानता हो, अधिक सन्तोषजनक होते हैं। लोकतन्त्र ने दर्शन का उद्देश्य सुलट्-वार्ता को सीमित करना नहीं, प्रत्युत उसका विस्तार करना है। इस उद्देश्य का आधार एक ऐसा स्वस्थ और सामान्य रूप से स्वीकृत विचार है जिसको समझने के लिए विशेष मनोवैज्ञानिक व्यापार की आवश्यकता नहीं है। उसका आधार यह तथ्य है कि मानव व्यक्तित्व और सामाजिक सम्बन्धों जैसे मानव मामलों को सुलझाने के लिए बल का आश्रय लेना बड़ा ही बठोर और कृपा उपाय है। यह उपाय अक्सर अपने प्रयोजन में सफल नहीं होता। यदि वह अपने प्रयोजन में सफल भी हो जाता है, तो अपने पीछे इतना शोध, इतनी निराशा और इतनी उग्रता छोड़ जाता है कि भारी असफलता का शिलान्यास हो जाता है। इसलिए, लोकतन्त्रात्मक सिद्धान्त के अनुसार राजनीति को एक ऐसा क्षेत्र होना चाहिए जिनमें सुलह की बातचीत हो सके। उसकी समस्या ऐसी एजेंसियां होनी चाहिए जिनमें विचारों का आदान प्रदान हो सके ताकि सफल समझौतों पर आसानी से पहुंचा जा सके। यह दृष्टिकोण राजनीति को एक प्रकार का सामाजिक महन्व प्रदान करता है। जो सिद्धान्त राजनीति को केवल सामाजिक शक्तियों का प्रदर्शन अथवा सब से मजबूत शक्ति की कार्यन्वित करने का उपाय समझता है, उसमें राजनीति का कोई सामाजिक महत्त्व नहीं हो सकता।

तथापि, सन्तुल्य और बातचीत का नैतिक अर्थ के साथ ही साथ कुछ भावनात्मक अर्थ भी है। वे समाज में स्वतन्त्र बुद्धि के उत्थ की कल्पना करते हैं। यह बुद्धि जाति अथवा सामाजिक स्थिति से नहीं बंधी होती। यह बुद्धि सामाजिक शक्तियों की ओर ध्यान दे सकती है और कुछ सीमाओं में उनका निदेसन कर सकती है। वे समाज में सदिच्छा के एक उत्थ की भी कल्पना करते हैं। यह उत्थ बुद्धि से असम्बद्ध नहीं होता। वह जाति अथवा सामाजिक स्थिति से बंधा हुआ नहीं होता। उसका उद्देश्य यह होता है कि वह कम-से-कम संधर्ष और बल-प्रयोग के द्वारा सामाजिक शक्तियों में सामंजस्य स्थापित

करे। इस अन्तिम धारणा में परम्परागत लोकतन्त्रात्मक गुणों का राजनीतिक अर्थ हटा दिया है। यह वह विश्वास है—यह विश्वास अरस्तू के समय से उदारवादी विन्दन के सभी धुन नहीं हुआ है—कि राजनीतिक घरातल पर मनुष्यों को एक-दूसरे से स्वतन्त्र और समानता के आधार पर मिलना है। राजनीतिक दृष्टि से स्वतन्त्रता और समानता न तो अन्तरंग प्राकृतिक अपिवाह है और न मुक्त के बाहरी साधन हैं। वे ऐसे नैतिक दृष्टिकोण हैं जिनके बिना न तो मन्त्रा संप्रेषण हो सकता है और न मुलह की बातचीत हो सकती है। दिमागों का वास्तविक मिलन उन्ही समय हो सकता है जबकि दोनों विवादप्रस्त पक्ष एक-दूसरे की ईमानदारी पर यकीन करें, यह मानें कि दूसरे का दृष्टिकोण नितान्त विपाक्य अथवा मूलनाशपूर्ण नहीं है। इस दृष्टिकोण के बिना मनुष्यवाद पैदा नहीं हो सकता। इस दृष्टिकोण को अपनाते का अर्थ यह हो जाता है कि हम दूसरे व्यक्ति को भी बराबरी का दर्जा दे रहे हैं। जब प्रत्येक पक्ष अपने दृष्टिकोण को निस्संकोच भाव से खुल कर व्यक्त करता है, तब मनसोखे की सम्भावना अधिक होती है। यदि दोनों पक्षों में ईमानदारी और सदिच्छा है, तो इस बात को माना जा सकता है,—यह मान्यता अनिवार्य है लेकिन लानदायक भी है—कि स्वतन्त्र राजनीति पक्षपर होती है लेकिन यह पक्षधरता ऐसी नहीं है कि इसकी कोई सीमा ही न हो अथवा इसके कोई निपन ही न हो। इन दृष्टिकोणों के कारण संप्रेषण बोध को और बातचीत समझौते को जन्म देती है। वे इस बात की गारन्टी नहीं हैं कि प्रक्रिया सफल होगी लेकिन उनकी अनुपस्थिति इस बात की गारन्टी अवश्य है कि वह विफल होगी। लोकतन्त्र की ये नैतिक धारणाएँ शुद्ध व्यक्तिगत दृष्टिकोणों के रूप में कमजोर होती हैं। राजनीति में उनका सफल त्रिपान्वीकरण संस्थाओं तथा प्रक्रियाओं पर निर्भर होता है। इन प्रक्रियाओं की खोज करना—ये खोजें प्रौद्योगिक खोजों की भाँति ही महत्त्वपूर्ण हैं—प्रथम श्रेणी की मानव बुद्धि का, मानवी सम्बन्धों में इस बुद्धि के प्रयोग का, काम है। इसलिए जैसा कि आलोचकों ने कहा है, लोकतन्त्रात्मक समाज का दर्शन एक प्रकार का बुद्धिवाद है। यह एक ऐसा बुद्धिवाद है जो यह मान लेता है कि समस्त सम्भावना के क्षेत्र से बाहर नहीं है और वह सदिच्छा तथा सहिष्णुता पर निर्भर ही नहीं है, बल्कि उसका विस्तार भी करती है।

Selected Bibliography

Rosenberg's Nazi Myth. By A. R. Chandler. Ithaca, 1945.

Fascist Italy. By William Ebenstein, New York, 1939

The Nazi State. By William Ebenstein, New York, 1943

Mussolini's Italy. By Herman Finer, New York, 1935.

The Dual State. By Ernst Fraenkel. Trans. by E. A. Shils. New York, 1941.

The Crisis of the National State By W. Friedmann London, 1943

A History of Nationalism By Konrad Heiden New York, 1935

Der Fuehrer. By Konrad Heiden. Trans by Ralph Manheim Boston, 1944.

Freedom and Order. Lessons from the War. By Eduard Heilmann. New York, 1947 Ch 2

The Educational Philosophy of National Socialism. By George F. Kneller. New Haven, 1941

The Third Reich By Henri Lichtenberger Trans by Koppel S. Pinson. New York, 1937.

The Fruits of Fascism By Herbert L. Matthews. New York, 1943

Mussolini in the Making By Gaudens Megaro. Boston, 1938

What Nietzsche Means By George A. Morgan. Cambridge, Mass., 1941.

The Nazi Economic System. By Otto Nathan and Milton Fried. Durham. North Carolina, 1944.

Behemoth : The Structure and Practice of National Socialism, 1933 1944 By Franz Neumann, Second edition. New York, 1944

Permanent Revolution. By Sigmund Neumann New York, 1942.

The Rise of Italian Fascism, 1918-1922. By A. Rossi Trans by Peter and Dorothy Wait London, 1938

The Plough and the Sword By Carl T. Schmidt New York, 1938.

The Corporate State in Action By Carl T. Schmidt. London, 1939.

The Last Days of Hitler. By H. R. Trevor-Roper. New York, 1947.